



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La representación del mendicante en los tratados sobre la pobreza del siglo XVI y su impacto en la emergencia y consolidación de la literatura picaresca

Autor:

**Cabado, Juan Manuel**

Tutor:

**Vila, Juan Diego**

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor en Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Carrera de Letras

Tesis doctoral

***LA REPRESENTACIÓN DEL MENDICANTE EN LOS TRATADOS SOBRE LA  
POBREZA DEL SIGLO XVI Y SU IMPACTO EN LA EMERGENCIA Y  
CONSOLIDACIÓN DE LA LITERATURA PICARESCA ESPAÑOLA.***

Doctorando: Juan Manuel Cabado

D.N.I.: 27026368

Email: [juanmanuelcabado@gmail.com](mailto:juanmanuelcabado@gmail.com)

Director: Dr. Juan Diego Vila (Universidad de Buenos Aires)

Codirectora: Dra. Michèle Guillemont (Université Lille 3)

2019

# Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	7
<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	9
<b>1.1. Marco Teórico</b> .....	9
1.1.2. Representación e ideología.....	10
1.1.3. Representaciones sociales.....	12
1.1.4. La pobreza como síntoma y la «patología» de cierta crítica literaria e historiográfica....	15
1.1.5. La construcción ideológica como sustento represivo.....	18
1.1.6. Violencia subjetiva y objetiva: la denegación fetichista.....	21
<b>1.2. Presentación del corpus de trabajo y fundamentación de su recorte</b> .....	24
<b>1.3. Estado de la cuestión de los temas abordados</b> .....	26
1.3.1. Problemática genérica.....	26
1.3.2. La picaresca desde el punto de vista social.....	29
1.3.3. El análisis formal e inmanente a la serie literaria.....	32
1.3.4. Tratadística sobre la pobreza.....	36
1.3.5. El Lazarillo de Tormes.....	38
1.3.6. El Guzmán de Alfarache.....	44
<b>1.4. Planteamiento de la hipótesis de trabajo</b> .....	50
<b>1.5. Algunas consideraciones preliminares sobre la pobreza en el contexto del siglo XVI</b> 51	
<b>2. JUAN LUIS VIVES: ESCÓPICA DE LA POBREZA Y LAPSUS DEVELADOR DE LA ESTRATEGIA IDEOLÓGICA</b> .....	62
<b>2.1. Introducción</b> .....	62
<b>2.2. La caída y las necesidades</b> .....	65
<b>2.3. La caída original: el principio de la pobreza (traza, miedo, explotación y aumento demográfico)</b> .....	68
<b>2.4. La redistribución del dinero como tímida sugerencia</b> .....	70
<b>2.5. Las diferencias inherentes: «unos necesitan más que otros»</b> .....	71
<b>2.6. Concepción multidimensional de la pobreza</b> .....	72
2.6.1. La apertura en la misericordia.....	72
2.6.2. El cierre en la beneficencia.....	74
<b>2.7. La estereotipia de la mendicidad</b> .....	75
<b>2.8. La pobreza como don divino: autosegregación y conformismo</b> .....	84
<b>2.9. Sobre la obligatoriedad del trabajo</b> .....	86
<b>2.10. La caracterización del rico: nuevas proyecciones del consumo</b> .....	89
<b>2.11. Atravesar la fantasía</b> .....	91
<b>2.12. La herencia: proyección intergeneracional a partir del deseo de acumulación</b> ....	94

<b>2.13. Anulación de la voluntad en la pobreza y figuras de redistribución de la riqueza: el contrato con Dios.....</b>	<b>96</b>
<b>2.14. «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra», «a los pobres siempre los tenéis con vosotros»: erradicación o inmovilismo.....</b>	<b>103</b>
<b>2.15. El censo de pobres: inversión de la carga de la prueba y asimetría moral.....</b>	<b>106</b>
<b>2.16. Subgrupos de pobreza.....</b>	<b>108</b>
<b>2.17. «Muertos para el mundo».....</b>	<b>114</b>
<b>2.18. La limosna: privada, pública y publicable.....</b>	<b>116</b>
<b>2.19. Los enemigos de las reformas.....</b>	<b>119</b>
<b>2.20. Conclusiones acerca de la representación de la mendicidad en el <i>Socorro de pobres</i> de Juan Luis Vives.....</b>	<b>121</b>
<b>3. EL DEBATE ENTRE DOMINGO DE SOTO Y JUAN DE ROBLES: ESTABLECIMIENTO DE LAS BASES DE LA CONTROVERSIA ENTRE UNIVERSALIZACIÓN Y EXCEPCIÓN.....</b>	<b>131</b>
<b>3.1. Introducción al debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles.....</b>	<b>131</b>
<b>3.2. Los maniqueísmos de la crítica.....</b>	<b>133</b>
<b>3.3. Dedicatorias y contexto de enunciación.....</b>	<b>137</b>
<b>3.4. Ante la ley.....</b>	<b>140</b>
<b>3.5. Verdaderos y falsos pobres.....</b>	<b>143</b>
3.5.1. El debate nominativo.....	143
3.5.2. «El que no trabaje que no coma» (II Tes 3): ociosidad y núcleo duro de la legislación.....	146
<b>3.6. Pobres verdaderos extranjeros: el centro del debate.....</b>	<b>151</b>
3.6.1. El vacío legal a partir de lo no dicho.....	151
3.6.2. La pena capital y el destierro.....	153
3.6.3. El cuerpo de la república (asimetrías geográficas, legales y sociales).....	155
3.6.4. El peregrino.....	157
3.6.5. El juego de las suposiciones.....	159
<b>3.7. Generalización y excepción: la clave ideológica del discurso represivo.....</b>	<b>164</b>
<b>3.8. Las implicancias de los métodos de cribado de pobres.....</b>	<b>167</b>
<b>3.9. La limosna.....</b>	<b>171</b>
3.9.1. Sobre la obligación de la asistencia: «la llave de la materia».....	171
3.9.2. Matar de hambre: un pecado mortal.....	173
3.9.3. La misericordia «justa» o la justa misericordia.....	176
3.9.4. La limosna de los ricos.....	179
3.9.5. Represión y limosna.....	182
3.9.6. ¿Ahorro en limosna o en pobres?.....	185
3.9.7. Concepción multidimensional de la limosna.....	187
<b>3.10. Los pobres fingidos.....</b>	<b>188</b>
3.10.1. Los pobres fingidos: ¿pregoneros de la inhumanidad de los ricos o de los pobres?....	188

3.10.2. Libertades o estado de excepción.....	191
3.10.3. Sobre el examen de pobres: moral, justicia y limosna ¿esferas autónomas o imbricadas? .....	193
3.10.4. Sobre el examen de pobres: la honra o la vida.....	194
3.10.5. El pobre-rico y el hecho frente al derecho.....	195
3.10.6. El pobre ladrón del pobre, el pobre ladrón del rico.....	199
<b>3.11. Sobre las necesidades de los pobres.....</b>	<b>202</b>
<b>3.12. La escópica sobre la pobreza.....</b>	<b>206</b>
3.12.1. Omnipresencia del objeto y dialéctica del escrúpulo.....	206
3.12.2. La pobreza: música, ruido y silencio.....	212
3.12.3. «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra» (Deuteronomio 15, 1-11). .....	213
3.12.4. «Guerra abierta», guerra santa.....	217
<b>3.13. Algunas conclusiones acerca del debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles....</b>	<b>219</b>
<b>4. EL LAZARILLO Y LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA MIRADA.....</b>	<b>229</b>
<b>4.1. La voz.....</b>	<b>229</b>
<b>4.2. El Prólogo.....</b>	<b>231</b>
4.2.1. La voz frente a otro juzgante.....	231
4.2.2. Las expectativas ascensionales.....	232
4.2.3. La necesidad de victimización de la víctima.....	236
4.2.4. Ante la ley.....	238
<b>4.3. Algunas líneas sobre el vector semántico del hambre en los primeros tratados.....</b>	<b>239</b>
<b>4.4. De amores, determinantes y asimetrías.....</b>	<b>240</b>
<b>4.5. La transfiguración discursiva de lo trágico en lo cómico: el episodio del ciego.....</b>	<b>244</b>
4.5.1. Valores y estereotipos.....	244
4.5.2. Trazas y simbología: la fase oral.....	247
4.5.3. La percepción mediada por el discurso.....	252
4.5.4. El aprendizaje a través de la sensibilidad y los sentidos.....	253
<b>4.6. El clérigo de Maqueda y la recuperación de la crítica religiosa: el retorno de lo reprimido por la tratadística.....</b>	<b>254</b>
4.6.1. El retorno de lo reprimido.....	254
4.6.2. La omnipresencia del capital y el oxímoron ontológico del muerto vivo.....	257
4.6.3. El asedio a lo material, el asedio a lo simbólico.....	259
<b>4.7. De amos y sirvientes mendicantes.....</b>	<b>260</b>
4.7.1. El encuentro con la percepción del otro y la ausencia de caridad.....	260
4.7.2. «Son los españoles de tal condición...».....	261
4.7.3. Dios proveerá.....	266
<b>4.8. La obliteración de la problemática sexual.....</b>	<b>269</b>
<b>4.9. La abolición judicativa.....</b>	<b>270</b>

4.10.	Del servicio al empleo asalariado.....	272
4.11.	<i>Ménage à trois</i> .....	274
4.12.	Algunas conclusiones sobre el <i>Lazarillo</i> y la tratadística.....	276
<b>5.</b>	<b>GIGINTA: ESBOZO LITERARIO EN LA TRATADÍSTICA Y PREFIGURACIÓN DEL PANÓPTICO SOBRE LA POBREZA.....</b>	<b>287</b>
5.1.	Introducción: Giginta, el contemporizador.....	287
5.2.	La voz del solicitador.....	292
5.3.	Algunos puntos cardinales de su <i>Memorial</i> .....	294
5.4.	Los personajes, su tipología y la explicitación del dispositivo ideológico de generalización y excepción.....	297
5.5.	Alienación y formación moral e intelectual en el tiempo de trabajo: el pobre y la lectura profunda.....	299
5.6.	Los pobres extranjeros: de la equiparación con asesinos al canibalismo.....	300
5.7.	Ponerse en el lugar del otro.....	304
5.8.	Extorsión por hambre: el dispositivo explicitado por Robles.....	306
5.9.	«Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra»: la puesta en escena ..	307
5.10.	Los orígenes del panoptismo y la escópica con respecto a la pobreza.....	308
5.11.	¿Estigmatización o empatía? Los avatares de la conveniencia argumental como punto de fuga del abogar coherente por la pobreza.....	309
5.12.	Pensar en los pobres.....	315
5.13.	La conversión.....	316
5.14.	El desvío de la praxis y el llamado a su ejecución.....	317
5.15.	Aspectos centrales de la propuesta de Miguel de Giginta.....	319
<b>6.</b>	<b>CRISTÓBAL PÉREZ DE HERRERA: SEÑALAMIENTO Y POLÍTICA DEL TERROR.....</b>	<b>321</b>
6.1.	Introducción.....	322
6.2.	Los zánganos y la ira de Dios.....	325
6.3.	Asociación directa entre pobreza fingida y delincuencia, coacción y discreción.....	328
6.4.	La estigmatización apuntalada por el microrrelato.....	330
6.5.	<i>Ad terrorem</i> : las políticas de Herrera.....	338
6.6.	Sobre los pobres y depauperados en prisión.....	343
6.7.	La praxis posterior a la purga.....	345
6.8.	Los ojos en las manos.....	351
6.9.	Las discrepancias con Soto, las coincidencias con Robles y el proyecto de Giginta como <i>ultima ratio</i> .....	354
6.10.	La señal oficial: escribir en el cuerpo.....	358
6.11.	El peligro: oscuridad y mezcla.....	360
6.12.	La dificultad del ocio para el rico, la prohibición del ocio para el pobre.....	362
6.13.	Algunas consideraciones conclusivas con respecto al <i>Amparo de pobres</i> de Pérez de Herrera	364

<b>7. EL GUZMÁN Y LA COMPLEJIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA SOBRE LA POBREZA.....</b>	<b>371</b>
<b>7.1. La carta y la explicitación de la intencionalidad de la obra.....</b>	<b>371</b>
<b>7.2. Pretextos y pobreza: ¿un libro libre?.....</b>	<b>375</b>
<b>7.3. La lógica de la sangre, la lógica del capital.....</b>	<b>379</b>
<b>7.4. De la pobreza vergonzante a la pobreza verdadera: recuperación del vector del hambre.....</b>	<b>388</b>
7.4.1. Metamorfosis y nostalgia.....	391
<b>7.5. De pobre vergonzante a pícaro: la fuerza de la necesidad.....</b>	<b>395</b>
<b>7.6. La sisa de Judas: pobreza y oficios.....</b>	<b>401</b>
<b>7.7. La idealización de la vida mendicante.....</b>	<b>404</b>
<b>7.8. Sentidos invertidos y picardía.....</b>	<b>407</b>
<b>7.9. Deseo y capital.....</b>	<b>409</b>
<b>7.10. Génova: percepción y capital.....</b>	<b>414</b>
<b>7.11. Roma.....</b>	<b>420</b>
7.11.1. La pobreza manceba: riqueza y goce del mendicante fingido.....	420
7.11.2. El caballero caritativo: teoría y práctica de la caridad no administrada.....	433
7.11.3. Gaeta: del error individual al acierto colectivo.....	436
7.11.4. El pobre Florentino.....	439
7.11.5. La vuelta a Roma y la «fuerza» de la caridad.....	442
7.11.6. El cardenal y sus «pedagogías».....	445
7.11.7. Mímesis, ondas concéntricas y tapices de cadáveres mendicantes.....	449
7.11.8. El embajador.....	453
<b>7.12. El doble.....</b>	<b>458</b>
7.12.1. Delito y reincidencia.....	458
7.12.2. Pobreza y amistad.....	460
<b>7.13. Florencia: perspectiva y realidad.....</b>	<b>462</b>
<b>7.14. Bolonia y Milán: pobreza, sistema judicial y ludopatía.....</b>	<b>466</b>
<b>7.15. La vuelta a Génova y la venganza.....</b>	<b>471</b>
<b>7.16. La llegada a España.....</b>	<b>475</b>
7.16.1. Judas, dinero de sangre.....	475
7.16.2. Zaragoza y Madrid: asentamiento, reminiscencias y primeras nupcias.....	478
7.16.3. Segundas Nupcias.....	481
7.16.4. La vuelta al hogar y la paradoja del «pobre verdadero fingido».....	486
7.16.5. La cárcel y las avispas.....	492
<b>7.17. Las galeras.....</b>	<b>493</b>
7.17.1. ¿Conversión? El banquete desaprovechado de la pobreza.....	494
7.17.2. La pasión del pícaro.....	496

7.18. La cruz o la horca: apuntes conclusivos sobre la representación de la pobreza en el <i>Guzmán de Alfarache</i> .....	498
8. CONCLUSIÓN: EL CRUCE ENTRE LA REPRESENTACIÓN DE LA POBREZA EN LA TRATADÍSTICA DEL SIGLO XVI Y SU IMPACTO EN LA EMERGENCIA DE LA LITERATURA PICARESCA.....	503
BIBLIOGRAFÍA.....	526



## AGRADECIMIENTOS

Las obras son siempre colectivas, no solo por la obviedad de los sustratos significativos cuyos radicales se hienden en el fondo de la historia, sino porque ningún autor escribe solo. Cumpló en agradecer aquí a quienes han colaborado en la producción de esta tesis de doctorado.

A quienes me han enseñado, han confiado en mí, me han dirigido y se han convertido progresivamente en amigos por quienes profeso en igual medida cariño y admiración: Juan Diego Vila y Michèle Guillemont. Sin la formación que recibí en su grata compañía, sin sus apreciaciones críticas, sin el aprendizaje de la rigurosidad del trabajo filológico y la indagación del texto en consonancia con el placer por lectura, esta obra sería peor –sin que por ello haya que hacerlos responsables de sus debilidades–. Han forjado parte de lo que soy como lector, como investigador y como docente y les estaré por siempre agradecido.

A mi compañera, Agustina Riva, que ha transitado a mi lado todo el proceso de formación y producción y ha sido el sostén de mi vida y de mi pluma. Ha mejorado mi estilo, mi visión de mundo y mi trabajo. No hay agradecimiento ni amor que alcance para expresar todo lo que supone su existencia a mi lado.

A mi hijo, Fausto. A veces pienso que nada que pueda haber aquí vale la lagrimita que derramaste para que no trabaje y me quede a tu lado, o el cansancio con el que a veces jugaba con vos por escribir, investigar o corregir en las horas en que todos duermen. A Milo, que está creciendo en el vientre de mi compañera y que abre al mundo nuevas felicidades y desafíos. Todo es por ustedes y para ustedes.

A mi madre, Alicia de Feudis, quien me inculcó desde pequeño el placer por la lectura, por el saber, y me acompañó siempre con trabajo y amor. A mi hermana, Florencia, por enseñarme la importancia del placer en la expresión artística.

A dos amigas que lograron convencerme de que me postulara a una beca cuando no me creía capaz de obtenerla: Carla Borroni y Clea Gerber. A esta última como a Noelia Vitali y a Julia D’Onofrio les agradezco también la posibilidad de haber crecido en numerosos intercambios, debates y charlas en las que se fue tejiendo el saber de la mano de la amistad.

A mis compañeros de cátedra, de los que aprendí mucho y a los que respeto a nivel profesional y humano: Florencia Calvo, Josefina Pagnota, Ximena González, Mariano Saba, Celia Burgos y Eleonora Gonano.

A dos eminencias del hispanismo en Argentina, que allanaron el camino para nuestro trabajo, nos formaron y nos enseñaron la disciplina en consonancia con el placer por la literatura hispánica: Melchora Romanos y Alicia Parodi.

Al instituto “Dr. Amado Alonso”, marco de innumerables clases, investigaciones, debates y momentos felices.

A un grupo de becarios del CONICET con los que, entre discusiones literarias, políticas, teóricas y metodológicas soñábamos mundos mejores. Mejoramos –al menos– el nuestro, forjando una entrañable amistad: Manuel Abeledo, Lucas Adur, Lara Segade y Victoria García. Acá me trajo también Clea como a tantos otros bellos lugares.

A Emiliano Orlante, compañero a lo largo de toda la carrera y de la vida.

Al CONICET que financió mi investigación con dos becas de doctorado y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que me permitió cursarlo a cambio de trabajo en la institución.

A Pablo Velázquez de quien aprendí mucho sobre docencia y me permitió enseñar a investigar.

A mi familia, a mis amigos, a mis docentes, a mis compañeros de trabajo universitario y secundario.

Gracias.

# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1. Marco Teórico

The proper aim is to try and reconstruct society on such a basis that poverty will be impossible<sup>1</sup>.

Oscar Wilde, «The Soul of Man under Socialism» (2007, pág. 232).

Los autores más representativos del siglo XVI de la tratadística española sobre la pobreza –Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Juan de Robles, Miguel de Giginta y Cristóbal Pérez de Herrera– plasman en sus obras una imaginería que permite configurar la representación de la mendicidad –a través de diversos dispositivos ideológicos– con miras a una justificación o un cuestionamiento del endurecimiento represivo sobre los colectivos depauperados. Estos últimos, serán descriptos alternativamente como plagas, sitiadores, espías, enemigos internos y externos; como masas de falsedad y simulación susceptibles de ser cribadas de los excepcionales *pobres verdaderos*; en última instancia, como incógnitas que deberán ser inquiridas sistemáticamente por la gobernación y los particulares.

Toda una batería metafórica y metonímica puede percibirse en los textos en función de una estrategia discursiva tendiente a dislocar una tradición legislativa que todavía –como afirmaba Soto<sup>2</sup>– brindaba cierto amparo a los pobres dentro del derecho divino, natural y de gentes. Así, la presente investigación se propone, en los albores de «la Modernidad», deslindar algunos procesos de semantización estigmatizante que han ido forjando los haces de sentido de las construcciones caracterológicas de la pobreza, con la explícita o velada intención de criminalizarla, a la vez que se intentará espigar en los orígenes de la literatura picaresca, más concretamente en las obras el *Lazarillo de Tormes* y el *Guzmán de Alfarache*, para tratar de ver cómo se encuadran sus constructos estéticos en relación con el material discursivo de ese debate, así como también las reflexiones sociológicas, éticas, morales, filosóficas, teológicas y legales que supondrá ese diálogo. De este modo, pretendemos esbozar

---

<sup>1</sup> Traducción: «La única finalidad justa debe ser la reconstrucción de la sociedad sobre unos cimientos tales que la pobreza resulte imposible» (Wilde, 1963, pág. 1287).

<sup>2</sup> Cfr.: «se supone que nadie puede ser desterrado de ningún lugar sino por culpa o crimen que cometa. Y esto es cosa notoria, porque el destierro es pena, y tan grave que la ley la estima o por capital o por propinqua a capital [...] de derecho natural y de derecho de las gentes, cada uno tiene libertad de andar por donde quisiere, con tal que no sea enemigo ni haga mal [...] privarle del derecho que tiene, del cual no le pueden privar sino por culpa» (Soto, 2003, pág. 64).

nuevos interrogantes y perspectivas de discusión acerca del surgimiento del realismo y el género picaresco en literatura española aurisecular.

### 1.1.2. Representación e ideología

Si bien es fácil captar la realidad de las representaciones sociales, es difícil captar el concepto.

Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1979).

Como sostiene Geremek (1998, pág. 17), los cambios en la sensibilidad e imaginación de los seres humanos son mucho más complejos de determinar que las mutaciones de técnicas productivas, de sistemas económicos o de gobierno. En lo referente al imaginario que implica el debate acerca de la pobreza, éste ha traccionado una serie de elementos teóricos y conceptuales que permiten identificarlo como uno de los factores determinantes para el origen de las ciencias sociales, lo cual reviste una serie de implicancias ideológicas dentro de la esfera cultural, ética, política y económica –incluso econométrica– (Santolaria Sierra, 2003, pág. 11).

En el período contextual enmarcado entre los siglos XVI y XVII, el análisis de los tratados sobre la pobreza implica enfrentarse con un discurso subyacente y continuamente operante que permite ciertas negociaciones al interior de los núcleos de poder nobiliarios, religiosos y de la incipiente burguesía, con miras a que los estratos sociales desplazados y marginados acepten su condición y se vean compelidos a reencuadrar su situación dentro del servicio o el trabajo en condiciones de extrema explotación<sup>3</sup>. Existía, por ese entonces:

Una toma de conciencia general en la que, desde diferentes perspectivas y motivaciones de partida, se encontraban en un mismo horizonte común los intereses económicos de los grupos urbanos precapitalistas, la búsqueda de soluciones de las autoridades municipales a los problemas de higiene y orden públicos, la nueva sensibilidad y crítica social de los humanistas y las inquietudes y preocupaciones religiosas de la reforma tanto protestante como católica (Santolaria Sierra, 2003, pág. 14).

Siguiendo a Agamben (2010, págs. 149-150), nos proponemos reflexionar sobre el despliegue ontológico del objeto de estudio como un campo de tensiones dialécticas de

---

<sup>3</sup> Como sostiene Le Goff (1985), desde la Edad Media los marginales –y en particular los mendigos– se convierten en una preocupación central, ya que imprimen su dinámica nómada en una sociedad en donde el orden y la estabilidad primaban como matriz de formación político-ideológica.

carácter esencialmente histórico. Por eso consideramos indispensable anclar nuestro marco teórico teniendo en cuenta las últimas reflexiones sobre el concepto de ideología. En este sentido, el estudio de la representación de la pobreza debería intentar, en primera instancia, desentrañar cómo las clases y poderes fácticos que detentan la hegemonía, comienzan a forjar una conceptualización de los depauperados que garantice la sustentabilidad del sistema de dominación en el tiempo, evitando –o al menos justificando– los «daños colaterales» de la exclusión sistemática (Eagleton, 1997).

La ideología no será entendida aquí como una bajada vertical de representaciones que ocultan tras de sí un significado verdadero –como sostuvo el marxismo ortodoxo–, sino como una dialéctica compleja entre las prácticas discursivas y los modos de producción cultural (Williams, *Marxismo y Literatura*, 1988) con miras a una praxis determinada. Consideramos, siguiendo a Bourdieu (2002, pág. 50) que la conformación textual siempre se encuentra mediada por el campo artístico y éste, a su vez, se encuentra en relación dialógica con los diversos campos que conforman el contexto social en sentido amplio<sup>4</sup>. Como marco teórico y analítico, se intentará superar, entonces, la distinción entre la orientación referencialista y formalista que viene desarrollándose en torno a la crítica literaria en general y a la picaresca en particular (Cabo Aseguiolaza, 1992). Como sostiene la nueva concepción historicista: «una auténtica historia literaria debe ser siempre a la vez social y formalista en sus preocupaciones» (Spiegel, 1994, pág. 150). Por ende, concebiremos el fenómeno literario como una «práctica ideológico-discursiva<sup>5</sup>» (Cros, 1986) teniendo en cuenta el contexto de producción de la obra y su recepción en la época en que fue publicada. Esto nos permitirá reflexionar sobre el espacio en el que se inscribe y trabajar con el hecho literario trazando una relación compleja entre producción, circulación y recepción que permita enunciar hipótesis

---

<sup>4</sup> «El trasplante no mediado del saber especializado a las esferas privadas y públicas de la cotidianeidad puede, vistas las cosas desde un lado, poner en peligro la autonomía y la lógica interna de los sistemas de saber, y, vistas las cosas desde el otro, vulnerar la integridad de los contextos del mundo de la vida» (Habermas, 1987, págs. 469, vol.II).

<sup>5</sup> En este sentido, siguiendo a Grüner, nos apartamos de los estudios de carácter postmoderno que postulan lo inapresable de las categorías en pos de una reproductibilidad al infinito de las mediaciones posibles: «una diferencia esencial con el pensamiento “post”, al menos en sus versiones más radicales: allí donde éste ve el problema de la constitución “indecidible” de las identidades y los procesos sociohistóricos como un fenómeno *puramente textual*, Gramsci o Bajtín (y ni que hablar de desarrollos posteriores como los de Benjamín, Adorno, Althusser, etcétera) nunca descuidan el análisis de la relación –claro está que problemática y cargada de “indecidibilidades”, ambigüedades e inestabilidades de todo tipo– de esa *textualidad* con la lucha de clases y con las formas en que los discursos ideológicos o culturales en general se encarnan en instituciones, prácticas, conductas y enunciados “materiales”. Es precisamente la *tensión* (sí, en principio, “indecidible”, y por consiguiente sometida a las contingencias sobredeterminadas de la hegemonía) entre esas “materialidades” y las “abstracciones” ideológico-discursivas, lo que constituye la escena de la lucha por el sentido y las identidades» (Grüner, 1998, págs. 41-42).

sobre la literatura en sí, sobre la cultura en la cual surge y circula, y sobre los valores de lo literario en el contexto que nos ocupa.

### 1.1.3. Representaciones sociales

Los sentidos anteriores y posteriores coexisten o se convierten en verdaderas alternativas en que se debaten los problemas de la creencia y la filiación contemporáneas.

Raymond Williams, *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad* (2003, pág. 25)

La pobreza en su dimensión general o particular –matices que pueden caracterizar al mendigo, al trabajador depauperado, al que vive al amparo de la asistencia institucional, etc.– forma parte de un espacio privilegiado dentro de las representaciones sociales, ya que su imagen mental imbrica necesariamente un marco referencial<sup>6</sup> transido por concepciones ideológicas que implican a la política, la cultura, la religión, la economía y la legislación<sup>7</sup>.

Para trabajar con una definición amplia, que no restrinja nuestro trabajo a partir de las múltiples e inabarcables discrepancias –teóricas, epistemológicas, filológicas, etc.– en torno a la *representación*, partimos del concepto de *representación social* según lo entiende el análisis del discurso<sup>8</sup> (Jodelet, 1986). Alejandro Raiter brinda una definición que nos resulta sumamente operativa para empezar a reflexionar sobre la problemática. Para este autor, las representaciones sociales son:

...imágenes mentales inmediatas del mundo presentes en una comunidad lingüística cualquiera, que posee un individuo hablante cualquiera sobre alguna cosa, evento,

---

<sup>6</sup> Los marcos referenciales «proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Esto es, cuando intentamos explicar qué presuponemos cuando juzgamos si una cierta forma de vida es verdaderamente digna de consideración, o cuando colocamos nuestra dignidad en un cierto logro o estatus, o definimos nuestras obligaciones morales de una cierta manera, nos encontramos articulando *inter alia* lo que aquí vengo llamando ‘marcos referenciales’» (Taylor, 1996, pág. 42).

<sup>7</sup> Como afirma Voloshinov: «Para que un tema [...] forme parte del horizonte social de un grupo y suscite una reacción semiótico-ideológica, es necesario que dicho tema esté relacionado con los presupuestos socioeconómicos más importantes del grupo mencionado; es preciso que involucre siquiera parcialmente las bases de la existencia material del grupo señalado» (1993, pág. 47).

<sup>8</sup> «El concepto de representación social [...] designa una forma de pensamiento social. Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica» (Jodelet, 1986, pág. 474).

acción, proceso no mental que percibe. Esta representación mientras se conserve constituirá una creencia y será la base del significado que adquiera cada nuevo estímulo relacionado con esa cosa, evento, acción o proceso (Raiter, 2001).

Asimismo, afirma que la mente, a partir de estímulos externos, construye una imagen mental –por ejemplo, la del pobre mendicante, que es la que habrá de ocuparnos–, para luego poder en cada interacción con un fenómeno extrínseco, calificarlo según la matriz de rasgos que conforman la representación a través de procesos contrastivos, comparativos o cualitativos<sup>9</sup> (Raiter, 2001).

Las representaciones sociales constituyen, entonces, imágenes mentales, creencias, que serán la base del significado que adquiera cada nuevo estímulo fenoménico relacionado con ellas. Es así como los paradigmas previos y el lenguaje permiten la formación y complejización de representaciones que no solo revisten un aspecto comunicativo, sino también, como sostuvo Van Dijk (1999, pág. 24), político y social<sup>10</sup>. Son, en definitiva, un «factor constitutivo de la realidad» (1986, pág. 710), conocimientos que buscan influir en el comportamiento y la comunicación de los individuos para que, a través de ellos, puedan hacer inteligible la realidad física y social integrados en una relación cotidiana de intercambios (Moscovici, 1979). Es así como su implicancia en la vida diaria llega a constituirnos a través de automatizaciones perceptuales y comportamentales, de prejuicios y hábitos, hasta formar parte de nuestra carnadura, de nuestra más esencial materialidad<sup>11</sup>: «Las representaciones están inscritas en los pliegues del cuerpo, en las disposiciones que tenemos y en los gestos que realizamos. Forman la sustancia de ese *habitus* del que hablaban los antiguos, que transforma

---

<sup>9</sup> «Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos a mano. Utilizo ‘mejor’ en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas. Una forma de vida se puede percibir como más plena, otra manera de sentir como más pura, un modo de sentir y vivir como más profundo, un cierto estilo de vida como más admirable, una determinada demanda como una exigencia absoluta frente a otras, solamente relativas, y así sucesivamente» (Taylor, 1996).

<sup>10</sup> «La “crítica” a la que se refiere el adjetivo “crítico” en el ACD va sin embargo más allá de las conocidas vigilancia y autocrítica profesionales. Los investigadores críticos no se contentan con ser conscientes de la implicación social de su actividad (como cualquier sociólogo de la ciencia lo sería), sino que asumen posiciones explícitas en los asuntos y combates sociales y políticos. Y lo hacen no sólo como ciudadanos, sino también en tanto que, precisamente, investigadores. Aspiran a producir conocimiento y opiniones, y a comprometerse en prácticas profesionales que puedan ser útiles en general dentro de procesos de cambio político y social, y que apoyen en particular a la resistencia contra el dominio social y la desigualdad. Lo cual significa que los investigadores críticos con frecuencia estarán al lado de los distintos grupos y gentes socialmente dominados en el mundo, por los que preferirán trabajar con quienes se declararán solidarios. El abuso de poder de los grupos e instituciones dominantes puede en tal caso ser «críticamente» analizado desde una perspectiva que es coherente con la de los grupos dominados. El ACD es así una investigación que intenta contribuir a dotar de poder a quienes carecen de él, con el fin de ampliar el marco de la justicia y de la igualdad sociales» (Van Dijk, 1999, pág. 24).

<sup>11</sup> Es en este sentido que plantea Bajtín que las «*formas* de los signos están condicionadas por la organización social de los participantes involucrados» (1992).

una masa de instintos y órganos en un universo ordenado [...] Enraizada así en el cuerpo, la vida de las representaciones se revela como una vida de memoria» (Moscovici & Hewstone, 1986, págs. 708-709).

El trabajo de identificación de los haces de sentido que fueron conformando la representación sobredeterminada de la pobreza como uno de los antagonistas «internos» fundamentales por parte del pensamiento reformista ciudadano del siglo XVI, nos parece una línea de análisis fundamental para entender estos rasgos cristalizados que se van construyendo en torno a la figura del pobre, muchos de los cuales persistirán durante siglos hasta llegar a los dispositivos retóricos y discursivos actuales de exclusión sistemática y marginalización<sup>12</sup>.

Las representaciones sociales son al mismo tiempo individuales y compartidas: por un lado, permiten la comunicación; pero, estrictamente hablando, no existen dos representaciones iguales –o al menos es imposible poder determinarlo–. La «autoridad» –en el sentido clásico de *auctoritas*– y la posibilidad de difusión de las representaciones mentales, son lo que permite en diversas oportunidades que una representación individual –siempre mediada y en disputa dialógica e ideológica con las existentes– pueda convertirse en social<sup>13</sup> o al menos dialogar con las representaciones sociales preexistentes<sup>14</sup>.

Esta es la situación concreta que podemos apreciar en el contexto que nos ocupa con respecto a la representación de la pobreza. Tratadistas de sesgo humanista cristiano que intentan operar desde diversas posiciones hegemónicas –todos con mayor o menor grado de cercanía al poder monárquico o municipal– para conservar o reconfigurar determinados rasgos de la representación de la pobreza en un periodo en que políticas concretas –económicas, represivas, culturales, religiosas– dependían de esa representación.

Hay que tener siempre presente que este cuestionamiento político se manifiesta en la textura argumental, a menudo, como una dificultad, como un gasto, como una empresa hart

---

<sup>12</sup> «Las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos de peso, es decir, pueden ayudar a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre (por ejemplo) las clases sociales, las mujeres y los hombres, las mayorías y las minorías culturales o étnicas, por medio de la manera como representan los objetos y sitúan a las personas» (Fairclough & Wodak, 2001, pág. 368).

<sup>13</sup> Las representaciones sociales son sistemas de valores, ideas y prácticas con una función doble: establecer un orden que permita a los individuos orientarse en su mundo material y social, y posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad (Farr, 1984).

<sup>14</sup> En este sentido, afirma Grüner: «Si en la perspectiva gramsciana todos los hombres son, en alguna medida, “filósofos”, ello es porque en su necesaria inmersión en el lenguaje incorporan de manera inconsciente y asistemática “concepciones del mundo” que involucran una amalgama de ideas contradictorias, inevitablemente “heterogónicas” (para decirlo bajtinianamente); especialmente el proletariado y las clases populares –que están sometidos a prácticas materiales y culturales que objetivamente contradicen los enunciados de la ideología dominante– no poseen, por lo tanto, una conciencia ni una “discursividad” homogénea y fijada. Una política de resistencia consciente, incluso “revolucionaria”, empieza realmente cuando dicho amalgama puede ser *sistematizada* para desnudar sus contradicciones insolubles, lo cual permite la potencial construcción de un discurso “contrahegemónico”» (1998, págs. 44-45).



compleja. Y este esfuerzo queda plasmado en diversos niveles connotativos y denotativos en las obras que habremos de analizar, intentando aprehender en ellas las representaciones sociales de la pobreza cristalizadas o en formación dialógica e ideológica a partir de encarnizados debates. Además, este cuestionamiento resulta también problemático desde el punto de vista de la regulación de prácticas automatizadas en la cotidianidad –en el caso que nos ocupa, el de la limosna o la liturgia, por citar solo dos ejemplos–.

No estamos trabajando sobre una representación cualquiera. Los tratadistas y la literatura picaresca no están operando sobre la representación mental de un animal o un objeto –aunque primen los procesos de objetualización y animalización–, que redundaría tal vez en una reconfiguración o glosa de futuros artículos de cuño enciclopédico. Disputar y operar sobre la representación de la pobreza en un periodo en donde la gran mayoría de la población europea podía ser catalogada como tal<sup>15</sup>, implica que también se está debatiendo sobre la cotidianidad de las relaciones interpersonales<sup>16</sup> e interclasistas, sobre las políticas de redistribución posibles en el marco de una economía precapitalista, sobre los *sentidos* de la legislación y de los textos sagrados, en definitiva, sobre un complejo entramado de relaciones sociales, políticas, económicas, discursivas y humanas<sup>17</sup>.

#### **1.1.4. La pobreza como síntoma y la «patología» de cierta crítica literaria e historiográfica**

*...el pasado no tiene realidad sino como recuerdo presente.*

JORGE LUIS BORGES, *Ficciones* (1944).

---

<sup>15</sup> Para una caracterización materialista de la pobreza y la marginalidad y su relación con el contexto económico, político y sociocultural, véase Astarita (1998).

<sup>16</sup> «La noción de representación social nos sitúa en el punto donde se intersecan lo psicológico y lo social. Antes que nada concierne a la manera en que nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. [...] Este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido» (Jodelet, 1986, pág. 473).

<sup>17</sup> En las cuestiones de referencia y aplicabilidad que subyacen analíticamente a cualquier uso en particular, es necesario insistir en que los problemas más activos de significado están siempre primordialmente insertados en relaciones reales y que tanto los significados como las relaciones son característicamente diversos y variables, dentro de las estructuras de órdenes sociales específicos y los procesos de cambio social e histórico» (Williams, 2003, pág. 25).

Para no pensar el contexto histórico como un determinante sin más, para no caer en la simple relación referencial que trata de explicar la centralidad de la pobreza en la literatura picaresca a partir de la multiplicación de la pobreza en el ámbito urbano aurisecular, creemos pertinente adoptar una concepción crítica amplia que busque cierta circunscripción del «terreno ideológico». En relación con éste, una posible herramienta conceptual para reflexionar sobre los diversos dispositivos argumentales puestos en juego en la tratadística, nos la brinda Žižek con su concepto marxista-laciano de *fantasía ideológico-social*. Según este autor, la sociedad presentaría hacia su interior diversos antagonismos que no pueden subsumirse en el orden simbólico; es allí donde surge la *fantasía* como un modo de proyección que habrá de configurar una imaginaria orgánica que, para amalgamarse, buscará un elemento externo, corruptor, a partir del cual se intentará cohesionar a ciertos colectivos con intencionalidades político-hegemónicas concretas (Žižek, 2003, pág. 173).

Si bien lo primero que nos viene a la mente en el contexto del siglo XVI, son las *fantasías* en torno al judío, al hereje, al enemigo morisco<sup>18</sup>; veremos que también aparece la caracterización del pobre mendicante como quien: «introduce el desorden, la descomposición y la corrupción al edificio social –como si fuera una causa real [...] cuya eliminación haría posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad» (Žižek, 2003, pág. 175).

Según Žižek, al atravesar esa fantasía, la construcción nodal y sobredeterminada se manifiesta como un mero significante vacío que se ha ido cargando con los excesos y las contradicciones que generó el propio sistema social. Bucear en las implicancias de la pobreza en la literatura y en la historia supondría, entonces, ahondar en un «síntoma» que desde el presente extiende sus raíces hacia el pasado:

El pasado existe a medida que es incluido, que entra (en) la sincrónica red del significante –es decir, a medida que es simbolizado en el tejido de la memoria histórica– y por eso estamos todo el tiempo «reescribiendo historia», dando retroactivamente a los elementos su peso simbólico, incluyéndolos en nuevos tejidos –es esta elaboración la que decide retroactivamente lo que «habrá sido». [...] el síntoma como un «retorno de lo reprimido» es precisamente un efecto que precede a su causa (su núcleo oculto, su significado), y al atravesar el síntoma estamos

---

<sup>18</sup> Para un análisis pormenorizado de los temores y la configuración de temores en el imaginario psico-social, véase Delumeau (1989).

precisamente «originando el pasado<sup>19</sup>» —estamos produciendo la realidad simbólica del pasado, sucesos traumáticos olvidados hace mucho (2003, págs. 88-89).

En la tratadística, la argumentación que aparecerá una y otra vez al referirse a los colectivos mendicantes tenderá a uno de los mecanismos ideológicos por excelencia utilizados a lo largo de la historia por los grupos dominantes: gestar un dispositivo discursivo que ponga en escena de manera continua ejemplos particulares, «casos», que buscan elevarse a regla universal o a generalización para justificar la coacción de los grupos estigmatizados (Eagleton, 1997, pág. 276).

Aun bajo el supuesto de que se comprobara fehacientemente que un individuo o grupo de individuos realmente fuera un rico disfrazado de pobre, robara las limosnas, se emborrachara, lisiara a sus hijos para obtener el beneficio de la compasión, fuera espía de otros reinos, etc., el sentimiento general de discriminación y persecución de los mendicantes sería —y parece una perogrullada tener que aclararlo todavía— esencialmente falso:

Jacques Lacan afirmó que, incluso si la mujer del paciente está acostándose realmente con otros hombres, los celos del paciente deben ser tratados como una condición patológica. De modo parecido, incluso si los judíos ricos en la Alemania de los últimos años de la década de 1930 «realmente» explotaban a los trabajadores alemanes, seducían a sus hijas, dominaban la prensa popular y demás, el antisemitismo nazi seguía siendo radicalmente «no verdadero», una condición ideológica patológica. ¿Por qué? Lo que la hacía patológica era la inconfesada inversión libidinosa de la figura del judío. La causa de todos los antagonismos sociales fue proyectada en el “judío”, el objeto de un amor-odio perverso, una figura espectral de fascinación y repugnancia. [...] En otras palabras, podríamos estar viéndonoslas con lo que podría denominarse mentir bajo la forma de la verdad: incluso si lo que estoy diciendo es fácticamente cierto, los motivos que me hacen decirlo son falsos (Žižek, 2009).

Espigar estas cuestiones que refiere Žižek es más viable en épocas sobre las que se conservan registros documentales —sin perder de vista que incluso los documentos pueden ser alterados o falsificados—, lo cual nos permite cruzar información para llegar a cierto grado de verosimilitud sobre los hechos. Ahora bien, ¿puede sostenerse, como lo hizo parte de la crítica literaria e histórica, que lo afirmado por algunos tratadistas y algunos escritores, cargados de prejuicios y de intereses, puede tomarse como registro diáfano de la realidad del periodo.

---

<sup>19</sup> En términos similares se expresa Eric Hobsbawm: «Ser miembro de cualquier comunidad humana significa adoptar una posición respecto al propio (a su) pasado, aunque ésta sea de rechazo. El pasado es, por tanto, una dimensión permanente de la conciencia humana, un componente obligado de las instituciones, valores y demás elementos constitutivos de la sociedad humana. A los historiadores se les plantea el problema de cómo analizar la naturaleza de este “sentido del pasado” en la sociedad y cómo describir sus cambios y transformaciones» (2008, pág. 23).

Consideramos que algunos pecan, más bien, de reproducir esas «proyecciones», y que muchas veces mienten –de manera consciente o inconsciente– bajo la forma de la verdad.

En este sentido, no concebimos los tratados sobre la pobreza –y mucho menos las obras de literatura picaresca– como meros «testimonios» o «reflejos» del contexto histórico como ha querido una parte de la crítica y la historiografía<sup>20</sup>, ya que consideramos que este tratamiento no mediado de las fuentes ha llevado en múltiples oportunidades a que se proyecte y se reproduzca la intencionalidad ideológica coactiva y represiva como una forma de aprehensión de la realidad del periodo.

### 1.1.5. La construcción ideológica como sustento represivo

Quiero estar en la muerte con los pobres  
Que no tuvieron tiempo de estudiarla  
Mientras los apaleaban los que tienen  
El cielo dividido y arreglado

Pablo Neruda. *Canto General* (1962, pág. 669).

Cuando se reflexiona acerca de los procedimientos ideológicos a partir de los cuales se enmarca un sistema represivo y de exclusión sistemática contra un colectivo minoritario, surgen múltiples puntos de conexión, interferencia y rescritura que permiten trasladar construcciones caracterológicas negativas de un grupo a otro sin realizar demasiados distinguos:

Contra el hereje, el desviado, el sospechoso, el protector y el diferente sólo existe la intolerancia, la exclusión total del consorcio civil y de las leyes comunes. Todo sistema ideológicamente estructurado para el pueblo llano (con catecismos, manifiestos, lemas, etcétera) mediante la intolerancia defiende la (supuesta) conciencia infantil del pueblo con la ética de la hipocresía social y con la práctica del conformismo, que se convierten a la vez en causa y efecto de conductas elogiadas. [...] no es posible estudiar, analizar y comprender la historia [...] si no se parte del concepto de *intolerancia institucionalizada* (de forma manifiesta o enmascarada), que lo destruye y unifica todo, que todo lo somete al rayo mortal de las ideologías «oficiales» y que reduce (siempre) al desviado, al hereje, al diferente o a quien pertenece a un grupo minoritario, al nivel de hecho delincencial, con quienes no

---

<sup>20</sup> Nos parece problemático desde el punto de vista historiográfico la existencia de un gran número de estudios que utiliza las fuentes de forma no mediada para una aproximación hermenéutica o un intento de reconstrucción de la realidad de los marginales a partir del trazado –ingenuo– de una simple relación referencial, bajo una supuesta mirada antropológica o sociológica *avant la lettre*, que habrían tenido los tratadistas al intentar describir y problematizar la «realidad» en la cual se encontraban inmersos.

cabe discutir, sino que hay que criminalizar (*opositor* se convierte así, jurídicamente en *criminal*) (Mereu, 2003, pág. 32).

El proceso, agudamente descrito por Mereu, consiste en aplanar, en simplificar, mediante un procedimiento de carácter reduccionista, la inmensa complejidad, diversidad y heterogeneidad de grupos disímiles para facilitar su caracterización en pos de una intencionalidad determinada. El discurso unificador y englobante describe a través de múltiples dispositivos ideológicos una serie de rasgos negativos que proyecta sobre comunidades o estratos sociales enteros. La intencionalidad tautológica y repetitiva busca desplazar en el imaginario la representación de los colectivos atacados hacia el espacio delincencial<sup>21</sup>, atribuyéndole, sin más, prácticas opuestas a la moral y la ética<sup>22</sup> –afines también a los intereses de la ideología dominante y construidas de forma prototípica–.

En definitiva, todo el que no cuadre en el orden establecido será colocado en los márgenes para «reformularlo» o expulsarlo:

En el contexto de este amplio movimiento moralizador y socializador, todos los individuos o grupos sociales que ofrecen resistencias a la integración en el orden diseñado, sea familiar, religioso, moral o económico, son una población «al margen» que será preciso o bien excluir o bien confinar e intentar reintegrar por la corrección y reeducación (Santolaria Sierra, 2000, pág. 13).

Se va hilvanando, de ese modo, la sutil hebra a partir de la cual se ciñe la visión de mundo –la serie de representaciones sociales– y, con ella, gran parte de las actividades conscientes que se reproducen intergeneracionalmente a través de diversos medios técnicos y de reproducción, operando su persistencia a lo largo del tiempo:

*Un déspota imbécil puede obligar a unos esclavos con una cadena de hierro; pero un verdadero político ata mucho más fuertemente por la cadena de sus propias ideas. Sujeta el primer cabo al plano fijo de la razón; lazo tanto más fuerte cuanto que ignoramos su textura y lo creemos obra nuestra; la desesperación y el tiempo destruyen los vínculos de hierro y de acero, pero pueden nada contra la unión habitual de las ideas, no hacen sino estrecharla más; y sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los Imperios más sólidos (J. M. Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle* (1767) citado en Foucault, 2005, pág. 107).*

La figura prototípica del colectivo de pobres mendicantes se forja a la luz de una serie de rasgos negativos, que intentan justificar el ejercicio de la represión institucional para

---

<sup>21</sup> Como afirma Muchembled (1988), en el contexto que nos ocupa, la delincuencia, el desvío moral y el pecado no terminaban de precisar sus límites.

<sup>22</sup> En una caracterización aún más extrema en relación con la marginalidad, Geremek (1976) sostiene que el marginado no necesita cometer un crimen porque su existencia misma, su *ethos*, lo es.

expulsarlos de territorios o rencausarlos de manera forzosa en actividades de servicio o de producción precapitalista con bajísimos niveles de remuneración<sup>23</sup>. Para ello, parte de los textos que implica el debate sobre la pobreza en el siglo XVI, revisten una importancia cardinal. Como sostiene Santolaria Sierra: «las tesis reformistas de los humanistas modernos, a nivel social y “humano”, van casi siempre acompañadas con el contrapunto de la represión de los débiles» (2003, pág. 11).

El pobre, como veremos a menudo, no posee –para la línea más dura de la tratadística– el derecho a disfrute alguno. El «pobre verdadero», incluso, la excepción que no ingresa en el ámbito delincencial, debe mantenerse siempre en los lindes de la supervivencia física<sup>24</sup>, porque su goce es un peligro para sí mismo y para el resto de la sociedad:

Para el neurótico obsesivo, el punto traumático es la supuesta existencia en el otro de una *jouissance* insoportable, ilimitada, horrible; la apuesta de toda su frenética actividad consiste en proteger, salvar al Otro de su *jouissance*, aun al precio de destruirlo, a él o a ella (salvando a la mujer de su corrupción por ejemplo). Una vez más, este sujeto no tiene que existir efectivamente: para producir sus efectos, basta con que otros crean que sí existe. Esta supuesta *jouissance* es uno de los componentes clave del racismo: el Otro [judío, árabe, negro] siempre se supone que tiene acceso a algún goce específico y esto es lo que en realidad nos molesta (Žižek, 2003, pág. 241).

Para los tratadistas –y veremos también su proyección en el plano literario–, la generalidad de la pobreza «goza» en los márgenes de la ley: banquetes<sup>25</sup>, sexualidad

<sup>23</sup> Como sostiene Carr: «Mientras en la sociedad predominó la organización feudal y las comunidades locales mantuvieron su fuerza, la coacción jurídica y moral para el trabajo estuvo compensada por la otra obligación jurídica y moral de la sociedad de proveer para que nadie pereciera de hambre en épocas de carestía. La pobreza todavía no comenzaba a ser un pecado ni una desgracia [...]. Pero después, cuando se pusieron las bases del capitalismo y se multiplicó la producción fabril a base del trabajo asalariado, comenzaron a oírse voces de protesta en contra de tal benignidad» (1969, págs. 61-62).

<sup>24</sup> «El problema surge, en los moralistas, a la hora de valorar si la ausencia de bienes propios mantiene el derecho natural a la pura supervivencia, sirviéndose, en este caso, de los bienes que a todos son comunes por naturaleza. Es decir, el problema de fondo era armonizar dicho derecho natural a la supervivencia y el legítimo derecho a la propiedad privada de los bienes. Surgen, así, conceptos como los de extrema necesidad y las lógicas medidas para atenderla, siempre dentro de un marco de debate teórico en que participan numerosos teólogos y moralistas políticos» (López de Goicoechea Zabala, 2003, pág. 25).

<sup>25</sup> «Como alguien ha observado, “el poder adquisitivo de las clases trabajadoras dependía esencialmente de la situación atmosférica”. Cuando se producía una mala cosecha y los precios de los comestibles se ponían por las nubes, ni siquiera gastando el 100 por 100 de sus ingresos conseguía un trabajador alimentarse malamente él y su familia. Entonces había carestía, y la gente se moría de hambre. Las capas más bajas vivían en un estado crónico de infraalimentación y bajo la constante amenaza de la inanición. Esto explica el valor simbólico que la comida adquirió en la Europa preindustrial. Uno de los rasgos que distinguían al rico del pobre era que el rico podía comer hasta hartarse. Los banquetes eran lo que singularizaba una ocasión festiva –la feria del pueblo, la celebración de una boda– de la rutina diaria. El ofrecimiento generoso de comida era el símbolo de la hospitalidad, y también muestra de respeto: los estudiantes universitarios tenían que ofrecer una opípara comida a sus profesores el día de su graduación; un príncipe de visita o un emisario extranjero eran agasajados siempre con suntuosos banquetes. [...] El grado de hospitalidad, la importancia de un festín, el respeto hacia un superior, todo eso se medía en términos de la abundancia del menú y de los excesos gastronómicos que de ello resultaban» (Cipolla, 1981, págs. 39-40).

desenfrenada, ludopatía, robo, avaricia y herejías de todo tipo se asocian a ella como si en ese ámbito de necesidad y carencia floreciera un goce irreprimible y perverso capaz contaminar los cimientos de la construcción social. En contraposición a esta visión general, un pequeño grupúsculo responde al *ethos* de la pobreza verdadera, reducto de pureza simbólica y representatividad de la figura crística<sup>26</sup> que le cabe a los selectos mendicantes autorizados por el discurso hegemónico. Para ellos, también, cualquier derecho al goce queda, *a priori*, negado. El pobre, si no es verdadero, debe sufrir el destierro, el encierro o el trabajo forzado; y si es verdadero, no debe gozar, si no estrictamente sobrevivir y persistir en su condición de elegido por la divinidad.

Es por eso, que al igual que el converso, el pobre verdadero está siempre sobredeterminado, anclado en la recapitulación –o ficcionalización– de un pasado que pueda sostener, ante la ley, su presente –como sucede en el *Lazarillo* y el *Guzmán*–: «este camino en el que la libertad se trastocó en violencia se complementa también por la transmutación de la palabra en vergonzante silencio. El converso no puede nombrar su origen, a lo máximo que puede aspirar es a una compensación discursiva hiperortodoxa de la supuesta nueva fe que clausure el pasado» (Vila, 2008).

### **1.1.6. Violencia subjetiva y objetiva: la denegación fetichista**

Había en la cuesta un pobre diablo que vagabundeaba con su bastón, en medio mismo de las diligencias. Un montón de harapos le cubría los hombros, y un viejo sombrero de castor, hundido y redondeado en forma de palangana, le ocultaba el rostro. Pero cuando se lo quitaba, descubría, en el lugar de los párpados, dos órbitas abiertas y sanguinolentas. La carne se deshilachaba en jirones rojos, y de ella corrían líquidos que se solidificaban en costras verdes hasta la nariz, cuyas ventanas negras resoplaban convulsivamente. Para hablar, echaba hacia atrás la cabeza con una risa idiota.

Gustave Flaubert, *Madame Bovary* (2007)

---

<sup>26</sup> Como sostiene Jiménez Salas: «el concepto reverencial de la pobreza, inherente al cristianismo, adquiere nueva fisonomía y más fuerte vigor y se viste con nuevas galas doctrinales en nuestros tratadistas de los siglos de oro, merced a la doctrina que considera a los pobres como representación personal, trasunto vivo de Dios en la tierra» (1958, pág. 10).

Nos resulta sumamente fructífera para nuestro análisis la oposición conceptual que establece Žižek entre violencia subjetiva y objetiva:

La cuestión está en que las violencias subjetiva y objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, pues la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Se ve como una perturbación del estado de cosas «normal» y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas «normal». La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. [...]

¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque cínico centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinados de represión o de las multitudes fanáticas)? ¿No es un intento a la desesperada de distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas? (Žižek, 2009)

La pobreza sin duda busca representarse activamente en la tratadística como un tipo de violencia subjetiva, grupal, endémica a través de diversos dispositivos ideológicos de universalización<sup>27</sup>. Pero sobre lo que hay que reflexionar profundamente, y quizás la picaresca configure la más importante revolución literaria y genérica también en este sentido, es sobre la exposición de los mecanismos de violencia objetiva que se ponen en juego para que esos colectivos mendicantes lleven el modo de vida que llevan.

Al final de nuestro recorrido crítico, veremos que gran parte del engranaje ideológico, político y literario –con contadas excepciones y numerosas contradicciones hacia el interior de las propias argumentaciones–, apunta a generar la obliteración de lo inmediatamente sensible en pos de un tipo de «conducta» que –en el mejor de los casos, es decir, cuando no se transfigura en el deseo de represión o aniquilación del *otro distinto*– descansa en un sentimiento de negación de la realidad:

Imaginemos el efecto de tener que ver una película *snuff* que retratase lo que ocurre miles de veces al día a lo largo y ancho del mundo: actos brutales de tortura, extracción de los ojos, aplastamiento de testículos (la lista sería infinita). ¿Podría el espectador ser capaz de continuar con su vida tranquilamente? Sí, aunque sólo si de algún modo fuera capaz de olvidar (en un acto que suspende la eficacia simbólica) lo que ha presenciado. Este olvido implica un gesto de lo que se llama denegación fetichista: «Lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé». Lo sé, pero rechazo asumir por completo las consecuencias de este conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese. Comienza a quedar claro que cualquier ética podría basarse en este gesto de denegación fetichista (Žižek, 2009).

---

<sup>27</sup> «Las ideologías dominantes, y en ocasiones las de oposición, utilizan a menudo mecanismos como la unificación, identificación espuria, naturalización, engaño, autoengaño, universalización y racionalización» (Eagleton 1997: 276).



Como esperamos demostrar, con la tratadística de la pobreza que se empieza a gestar en el siglo XVI y sus ramificaciones a través de diversos géneros discursivos<sup>28</sup>, comienza a gestarse también la denegación fetichista de la pobreza.

La negación del compromiso que implica compadecerse frente a un otro sufriente –al que impelía el cristianismo primitivo<sup>29</sup>– traccionó un gesto de quiebre con respecto a la sensibilidad esperable para con el otro mendicante. Ello supuso el advenimiento de una «modernidad» que delineó la división de clases trascendiendo lo meramente económico para hendirse en las múltiples ramificaciones de la sensibilidad humana. Por eso veremos desde los primeros apartados –en donde trabajamos uno de los textos fundamentales de la tratadística, el *Tratado de remedio de pobres* de Juan Luis Vives– como la negativización se desgrana en múltiples aspectos de la sensibilidad y de lo sensorial<sup>30</sup>, para comenzar a instalar esa escisión en la caracterización tradicional de la representación social de la pobreza.

Unos de los puntos centrales para pensar la picaresca desde el comienzo de la historia de la crítica decimonónica<sup>31</sup>, y que persiste con diversas variantes hasta nuestros días, es anclar al *Lazarillo* y sus continuadores en lo que dio en llamarse el «realismo» –para luego problematizar este término en relación con el género– y agotar su definición en cuestiones básicas como «el color local», la «fiel representación de la sociedad española», la construcción de una «psicología del personaje», etc.

Creemos que lo fundante de la picaresca debe basarse en una discusión mucho más profunda –filosófica si se quiere– y que responde a la dialéctica entre lo particular y lo universal<sup>32</sup>, aquella discusión que Marx dejó inconclusa, y que tal vez sea una de las discusiones centrales de la historia de la crítica y de la filosofía, la pregunta por la persistencia de las obras de arte en el tiempo<sup>33</sup>:

---

<sup>28</sup> Nosotros lo veremos en la literatura y la tratadística, pero sin duda podrían rastrearse las mismas ramificaciones de los procedimientos ideológicos en la legislación, en las discusiones filosóficas, teológicas, políticas e incluso, haciendo un ejercicio imaginativo, seguramente campearía –y las Cortes son una refracción de ello– en las discusiones cotidianas del periodo.

<sup>29</sup> Para un análisis de la dinámica económica y política de apropiación en el cristianismo primitivo, remito Hengel (1983) y Mara (1980).

<sup>30</sup> *Infra* 2.7.

<sup>31</sup> *Infra* 1.3.1.

<sup>32</sup> Para una discusión actual sobre esta problemática filosófica remito a Butler, Laclau & Žižek (2003).

<sup>33</sup> En este sentido, es atendible la lectura de Lukács, para quien las obras literarias que permanecen como centrales a lo largo de la historia: «crecen, como formaciones estéticas, por encima de ese caso particular que las ha determinado y evocan cosas más y más profundamente enlazadas con la evolución de la humanidad, con el ser del género humano, que las contenidas en sus finalidades inmediatas de un modo directamente explícito. Si les falta este rasgo, esas obras desaparecen rápidamente de la memoria de los hombres» (Lukács, 1982, pág. 335).

El auténtico momento del descubrimiento, del avance ocurre cuando una dimensión universal correcta explota desde dentro de un contexto concreto, se hace «para sí» y es vivida directamente como universal. Esta «universalidad para sí» no sólo es externa a todo contexto o está por encima del mismo, sino que se inscribe en su interior y lo modifica y afecta desde dentro, de modo que la identidad del particular se divide entre sus aspectos particular y universal. Sin duda Marx ya vislumbró que el problema real en lo que atañe a Homero no era explorar las raíces de su épica en la temprana sociedad griega, sino dar cuenta del hecho de que, aunque claramente arraigado en su contexto histórico, fuera capaz de trascender sus orígenes históricos y hablar a todas las épocas. Quizá la prueba hermenéutica más elemental de la grandeza de una obra de arte sea su capacidad para sobrevivir arrancada de su contexto original. En el caso del auténtico gran arte, cada época lo reinventa y redescubre (Žižek, 2009).

En este sentido, la pregunta que cabría hacerse acerca de la literatura picaresca, al finalizar nuestro derrotero analítico, es qué dimensión particular en el seno del género en formación, se convierte en universal, trasciende su contexto concreto para interpelarnos hoy en día. Las respuestas sin duda son múltiples y muchas de ellas conciernen a aspectos formales en relación con la instauración de la novela moderna y realista, pero una de las más importantes, sin duda, atañe a que sus fundadores –el *Lazarillo* y el *Guzmán*– se colocan en el centro de uno de los debates más candentes de su tiempo –y que persiste en el nuestro con igual preminencia–: el debate sobre los aspectos políticos, filosóficos, económicos, sociológicos, religiosos y éticos de la pobreza, articulando a partir de ellos no solo una reproducción y reelaboración de problemáticas conceptuales, sino una configuración formal radicalmente distinta.

## **1.2. Presentación del corpus de trabajo y fundamentación de su recorte**

La presente investigación se propone analizar la construcción del imaginario en torno al mendicante en los orígenes de la literatura picaresca y su relación con la crítica sistemática de los diversos tratadistas españoles de la pobreza, con miras a plantear nuevas perspectivas de discusión acerca del surgimiento del realismo en literatura española aurisecular.

Las fuentes sobre las que habremos de basar nuestro análisis implicarán el estudio pormenorizado de las obras de los tratadistas más influyentes en la España del siglo XVI en general: *Sobre el socorro de los pobres* [1525] de Juan Luis Vives (2004); *Deliberación en la causa de los pobres* [1545] de Domingo Soto (2003), *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres* [1545] de Juan de

Robles (2003), *Tratado de remedio de pobres* [1579] de Miguel de Giginta (2000) y *Amparo de pobres* [1598] de Cristóbal Pérez Herrera (1975).

Una vez analizadas las configuraciones ideológicas y discursivas de estos textos, se trazarán las relaciones pertinentes de sus postulados con la configuración del imaginario en torno a la pobreza mendicante en las obras el *Lazarillo de Tormes*<sup>34</sup> [1554] y el *Guzmán de Alfarache*<sup>35</sup> [1599 y 1604].

Por último, se intentará relevar procedimientos críticos y literarios evidenciados en el *Lazarillo* que influyen en la estructura del *Guzmán* y pueden tomarse como base para la definición del género picaresco.

Una vez efectivizados la lectura y análisis de la bibliografía en su conjunto, se pudo comprobar fehacientemente la ausencia de un estudio detallado de las prácticas discursivas puestas en juego en las fuentes documentales –literarias e históricas– en relación con la problemática de la representación de la pobreza en los orígenes de la literatura picaresca. Esto permitió considerar viable la hipótesis central de la tesis, teniendo en cuenta que hasta el momento, no se han realizado rastreos exhaustivos de la mutación sémica de la representación del mendicante, ni de sus implicancias en la fijación y cristalización de estas variaciones en la literatura picaresca.

Consideramos que algunos análisis que relacionan esta literatura con los documentos históricos sobre tratadística de la pobreza, intentan mostrar, alternativamente, cómo los autores de la esfera literaria estarían respondiendo a este o aquel extremo ideológico, englobando complejas argumentaciones en una dicotomía que aplanar las configuraciones particulares de la representación del mendicante. Por ejemplo, en el caso de Soto, a menudo se cercena la complejidad de su argumentación tildando su postura de aristocratizante y medieval, reduciendo incluso bajo esta adjetivación, los apartados que denuncian la injusticia social y judicial –con argumentos del derecho vigente– y la coacción a las libertades de circulación. A su vez, se suele colocar en el otro extremo ideológico la progresión del eje Vives, Robles, Giginta y Herrera –aplanando sus particularidades y caracterizándola de progresista burguesa–, tratando de mostrar –muchas veces sin demasiados distinguos– de qué modo estos autores habrían abierto una perspectiva moderna a partir de la centralización y el control laico de la pobreza –esto último, matizado en recientes investigaciones (Santolaria Sierra, 2010)–. De este modo, parte de la crítica soslaya los pasajes en los que se despliega,

---

<sup>34</sup> Se citará la última edición de Francisco Rico (2011). Como la edición tiende a recuperar el modelo original prescindiendo de la división en tratados agregada con posterioridad, citaremos solo por número de página.

<sup>35</sup> Citamos siempre según la edición de Luis Gómez Canseco (2012) indicando parte números romanos y libro y capítulo en arábigos.

intencionalmente, una serie de rasgos negativizantes que sirven como justificación de las medidas que se intentan implantar, sin ahondar demasiado en la magnitud del carácter represivo que se desprende de dichos dispositivos argumentales. Estos análisis críticos e historiográficos –en su gran mayoría– abrevan en los documentos buscando líneas que permitan catalogarlos dentro de cierta evolución histórica del sistema nobiliario al burgués, obturando el estudio pormenorizado de las diversas prácticas discursivas que permitirían elucidar de qué forma va mutando el problema de la representación de la pobreza. El estudio de esta serie de representaciones es de una importancia capital para comprender las implicancias dialógicas e ideológicas que subyacen en la literatura picaresca con respecto a la marginalidad y, como consecuencia *a posteriori*, su influencia en la conformación del canon de la novela realista en la historia de la literatura española y europea. Por eso, nos parece fundamental reconocer el trasfondo histórico de formas que percibimos como naturales, pero que son construcciones con intencionalidades precisas que se dieron en los albores del capitalismo y que persisten como formas de conciencia residual (Williams, 1988). En este sentido, el trabajo intentará un deslinde genealógico que permita reconocer como histórico aquello que suele reconocerse como habitual<sup>36</sup>.

### **1.3. Estado de la cuestión de los temas abordados**

#### **1.3.1. Problemática genérica**

Un género literario, según Todorov (1988) es el punto de encuentro entre la poética general y la historia literaria, e implica la constatación fehaciente –«empírica» diría Genette (1988)– de propiedades del discurso que son codificadas históricamente: «Dentro de una sociedad se institucionaliza el constante recurrir de ciertas propiedades discursivas, y los textos individuales son producidos y percibidos en relación a la norma que constituyen esta codificación» (1996, pág. 52).

Estos géneros surgen, se asientan y se modifican por inversión, desplazamiento y combinación, al tiempo que poseen una doble vertiente que implica siempre la experiencia literaria: desde el punto de vista de la creación artística, del autor, como *modelo de*

---

<sup>36</sup> «Historia incorporada, hecha naturaleza, y por ello olvidada en cuanto tal, el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del que es el producto: de partida, es el que confiere a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato» (Bourdieu, 1980, págs. 91-92).

*escritura*<sup>37</sup>; desde el punto de vista de la recepción, del lector, como *horizonte de expectativas* o *protocolos de lectura* (Cabo Aseguinolaza, 1992, pág. 9). Según lo afirmado por Stempel, el género es una «una instancia que asegura la comprensibilidad del texto desde el punto de vista de su composición y de su contenido» (1988).

En la constitución de cualquier género –y para verificar su existencia– debe darse, por lo menos, una relación binaria, porque como sostiene Northrop Frye (1997), esta nos permite vislumbrar relaciones literarias que, de no existir, hubieran sido difusas o hasta olvidadas. El texto de Alemán reviste, en este sentido, una importancia cardinal ya que fijó y popularizó el género picaresco<sup>38</sup> en el panorama literario español en la primera mitad del siglo XVII y en el europeo hasta muy entrado el siglo XVIII, convirtiéndose –junto con el *Lazarillo*– en modelo de escritura (2008) y en instaurador de una poética (Laporte, 2011).

Consideramos, siguiendo a Lázaro Carreter (1972) y Guillén (1971), que la conciencia genérica ya era una realidad en la época de circulación de los primeros textos picarescos<sup>39</sup>, si bien estos rudimentos no dieron lugar a desarrollos canónicos (Cortazar, 1962) y sistematizaciones críticas al respecto.

Los primeros esbozos de definición genérica surgieron en el último cuarto del siglo XVIII (Nerlich, 1968), asociando la picaresca a un «contragénero novelado»: *contragénero* en relación con el cabaleresco y pastoril, *novelado* en relación con la escritura en romance. Luego, en los albores del siglo XIX corre parejas con los primeros esbozos de historización de la literatura española y la teorización sobre la noción de «novela»; en ambas líneas, la relación con el concepto de «realismo<sup>40</sup>» es inexcusable (Cabo Aseguinolaza, 1992, pág. 10).

En cuanto a las primeras definiciones y preconceptos, cabe señalar que la visión del siglo XIX y de principios del siglo XX destaca –sin tener en cuenta la mediación del artefacto literario– a la picaresca como fuente sociológica que permite entrever los problemas españoles (Sismondi, 1842; Ticknor, 1854). Con estos dos autores, quizás, se asienten el par de presupuestos metodológicos más arraigados en lo que atañe a la relación entre la crítica

---

<sup>37</sup> A esta altura parece innecesario demostrar la influencia de múltiples elementos estructurantes del *Lazarillo de Tormes* en el *Guzmán de Alfarache* y la manera en que éste lleva a cabo un diálogo intertextual con su hipotexto. Para una historización sintética remito a Garrido Ardila (2008).

<sup>38</sup> Coincidimos con Lázaro Carreter en su propuesta de una concepción genérica móvil y constructiva, que configura un proceso dinámico de incorporación de nuevos rasgos, a medida que se suceden los textos picarescos en un marco temporal amplio: «no concebirla [a la novela picaresca] como un conjunto inerte de obras relacionadas por tales o cuales rasgos comunes, sino como un proceso dinámico, con su dialéctica propia, en el que cada obra supuso una toma de posición distinta ante una misma poética. Debe sustituirse la vía de la inducción, que considera el corpus ya construido, por un método que permita observar su construcción» (1972, págs. 198-199).

<sup>39</sup> Para un estudio bibliográfico pormenorizado sobre el género picaresco remito a Laurenti (2000) y el más reciente trabajo de Meyer-Minnemann & Schlickers (2008).

<sup>40</sup> Véase el interesante artículo de Rico (2001).

literaria e historiográfica. Simonde de Sismondi (1842) va de la literatura a la historia sin mediación, considerando a los mendicantes españoles como un mero reflejo de los descritos en las obras literarias a su alcance; Ticknor (1854) realiza el camino inverso, señalando que los mendicantes de la literatura, tienen como condición de posibilidad la expulsión de los árabes trabajadores, la llegada del oro americano y los coletazos de la empresa imperialista. Asimismo, este autor también inaugura la imbricación caracterológica entre el *ser español* y el *ser picaresco*.

Por lo tanto, antes de que se inicie el siglo XX, algunas de las líneas principales que definen al género ya están sobre el tapete: «carácter autóctono, acusado valor informativo sobre la sociedad de la época (‘realismo’), relación del protagonista con la idiosincrasia española, comicidad y oposición, en cuanto a su orientación referencial atañe, respecto a otras tradiciones narrativas contemporáneas» (Cabo Aseguinolaza, 1992, pág. 14).

Probablemente, la historia de la crítica sobre el género –la cristalización y emergencia de su paradigma– surja con los inexcusables trabajos de De Haan (1899) y Chandler (1899). Este último destaca la trascendencia extraterritorial de la picaresca y el concepto, aún reproducido, del protagonista como «antihéroe» contextualizado en un enclave real y alejado de escenarios maravillosos.

Según Cabo Aseguinolaza (1992, pág. 18), es el propio Chandler quien implícitamente vertebrará el triángulo sobre el cual puede trazarse una cartografía de la crítica posterior e incluso actual. Este autor imbrica una reflexión de carácter inmanente definiendo al género como ficción reaccionaria –realista y novelada– de contenido satírico y humorístico que apunta a la reforma social; reflexiona sobre las relaciones entre la decadencia española y la emergencia del género; e instaura la problemática genérica de la picaresca más allá de las fronteras de España.

La crítica en torno al género se ha ido desarrollando desde entonces y puede dividirse, a grandes rasgos, en tres grupos: referencialistas, formalistas y comparativistas<sup>41</sup>. Los primeros, se orientan hacia rasgos de índole contextual, condiciones socioeconómicas representadas en el texto o los tipos de discursos operantes en la sociedad de la época que influirían en la construcción de la obra; los segundos, se ocupan del estudio inmanente de la serie literaria y las obras que la componen; los últimos, amplían el marco de análisis estableciendo

---

<sup>41</sup> Más recientemente, la tesis de Laporte (2011) propone una distinción entre críticos de orientación *semántica* (con acento en temas, contenidos y relaciones con el contexto socio-histórico; una rama *estructuralista* (centrada en la forma y la estructura estilística); y otra vertiente que denomina *ecléctica* (quienes intentan una convergencia de fondo y forma). La caracterización es similar a la de Cabo Aseguinolaza. De seguir el sistema crítico de Laporte, procuraríamos incluirnos en el tercer grupo, el ecléctico.

parangones con obras literarias que no se limiten por el marco espacio-temporal de la España del Siglo de Oro (Cabo Aseguinolaza, 1992, págs. 18-44).

Dejando de lado la última línea, que excede por mucho las posibilidades de nuestro trabajo, consideramos que resulta primordial establecer una relación dialéctica y dialógica entre las dos primeras vertientes, intentado articular el trabajo documental historiográfico detenido con la estructura y conformación de la obra y el género. Elegir como personaje central de la picaresca a un actor social omnipresente y conflictivo no fue una casualidad. El pícaro, por su condición liminal, revestía la capacidad de evidenciar la falta de misericordia y la hipocresía de los estratos altos y, a su vez, mostrar el grado de descomposición social de los estratos bajos, en donde un niño debía criarse y, por ende, reproducir el modelo de mendicidad<sup>42</sup>. Además, la elección de la figura del pícaro permitía la circulación por los diversos ámbitos urbanos, desplegando un amplio abanico de perspectivas y problemáticas políticas, económicas y culturales. En este sentido, podemos apreciar cómo un aspecto de referencia central en el imaginario de la época, la figura del pobre mendicante, nos permite desentrañar un proyecto estructural y sus implicancias formales (Spiegel, 1994).

### ***1.3.2. La picaresca desde el punto de vista social***

Detrás de los rasgos sensibles del paisaje, de las herramientas o de las máquinas, detrás de los escritos aparentemente más fríos y de las instituciones aparentemente más distanciadas que los han creado, la historia quiere aprehender a los hombres. Quien no lo logre no pasará jamás, en el mejor de los casos, de ser un obrero manual de la erudición. Allí donde huele la carne humana, sabe que está su presa.

Marc Bloch, *La historia, los hombres y el tiempo* (1988, pág. 25).

Una parte de la crítica contemporánea se ha dedicado a utilizar a la literatura picaresca como fuente histórico-sociológica para el estudio de la sociedad española del período, omitiendo, en muchos casos y con diferentes grados de carencia, la mediación metodológica indispensable entre historia y literatura (De Haan, 1899; Kirkpatrick, 1928; Pfandl, 1933; Wilson, 1938; Monte, 1971; Ricapito, 1974; Brun, 1977; Fernández Turienzo, 1979, por nombrar solo algunos).

---

<sup>42</sup> Véase el clásico texto de Vilanova (1981). Para un tratamiento detallado y copiosa documentación sobre la concepción de la niñez en el ámbito aurisecular remito a Morreale (1954) –sin compartir su visión poco mediada entre la literatura y la historia–.

En este sentido, hay que tener muy presente la convergencia entre el comienzo de la crítica literaria sobre la picaresca y ciertas líneas conceptuales fuertes que el Positivismo hereda del Romanticismo: en particular la imbricación y la centralidad del realismo y el interés por lo popular. Es así como se diluyen las liminalidades entre el hecho literario y el contexto histórico, concibiendo a la literatura como un mero «espejo al costado del camino» – archiconocida cita de Saint-Real que sirve de epígrafe a un capítulo de *Rojo y negro* de Stendhal<sup>43</sup>–.

Consideramos que estas agendas críticas, si bien suelen aportar algunos «datos» relevantes que permitan enriquecer la aproximación hermenéutica indispensable para emprender nuestro análisis, pecan de enmarcarse en una perimida teoría del «reflejo» al utilizar la literatura como fuente documental histórica, haciendo caso omiso de la mediación necesaria que implica el análisis de la esfera artística<sup>44</sup>.

La reacción contra este tipo de lecturas, que no distinguen entre la configuración del artefacto literario y el contexto de producción del mismo, empieza a delinearse con los trabajos de Spitzer (1927) y Alonso (1933) que procuran cuestionar el realismo mimético del *Buscón*. Probablemente, el quiebre más fuerte en este sentido es el trabajo sobre las fuentes folclóricas del *Lazarillo* que emprendió González Palencia (1944), demostrando que la obra adapta una variedad de elementos literarios tradicionales, lo cual desplazó el interés hacia la articulación formal de la obra.

En el mismo sentido, cabe señalar el trabajo de Américo Castro, quien aceleró la ruptura del paradigma, señalando como rasgo central de la picaresca el carácter de obra de arte «autónoma<sup>45</sup>» (Castro, 1948<sub>a</sub>) en relación con las ideas de libertad y autodeterminación, iniciando una catarata de estudios críticos que priorizarán el andamiaje formal y los antecedentes literarios, antes que las huellas históricas presentes en el género. En Castro, sin embargo, este desapego de lo referencial inmediato reviste una vuelta hacia lo histórico, al tratar de desentrañar uno de los problemas centrales y más espinosos de la crítica, *el problema converso*. Centrándose en el binomio *Lazarillo-Guzmán*, los considera una acabada

---

<sup>43</sup> Una conceptualización similar acuña Ortega al imaginarse levantando los ojos continuamente de la página escrita y comparando el libro con la vida: «Es arte de copia» (1915).

<sup>44</sup> «Dado que la realidad social y la literaria son entidades autónomas, el marginado literario no es una copia del marginado social. La elección de la figura marginada, sin embargo, despierta ecos de su figura social en el receptor del texto, lo que trae consigo unos efectos de provocación en el lector/espectador por la presencia inmediata de un personaje que rompe, mediante su apariencia y lenguaje, las actitudes normativas tradicionalmente adscritas a los personajes nobles» (García Varela, 1994).

<sup>45</sup> «This autonomy of the literary character is what we call a novelistic feature, an indispensable condition for the future novel –a literary form which began in Spain with *La Celestina* and the *Lazarillo* and reached its plenitude with Cervantes *Don Quijote*» (Castro, 1948, pág. XI).



manifestación de la congoja existencial de este colectivo, cuya sátira, mordacidad y pesimismo se fundan en un profundo resentimiento (Castro, 1967).

Con Castro, y luego con Montesinos (1933), se inicia una lectura que apunta más a cuestiones ético-morales y que sostiene, con acierto, que no es la aparición del pícaro como personaje lo que define al género como tal. El estudio de Herrero García (1937), por su parte, considera fundamental el movimiento de reforma posterior al Concilio de Trento y relaciona la forma autobiográfica<sup>46</sup> del género con la confesional. El trabajo de esta línea crítica, supone un corrimiento importante desde el dato meramente referencial a la compleja tentativa de desentrañar interioridades y configuraciones mentales: de la sociedad española, del autor o bien del protagonista. Tal vez, estos autores evidencien una mutación en la historia de la crítica, desde una concepción de la literatura como espejo, a una concepción de la literatura como «síntoma» de una realidad problemática.

En esta misma línea, Bataillon (1969) arguye que estos textos poseen un valor documental, ya que nos informan sobre las costumbres de las clases bajas y las preocupaciones obsesivas de las clases sociales dominantes, al tiempo que se ocupan de una sátira sistemática y obsesiva anclada en la honra.

Otro aspecto a tener en cuenta, desde el punto de vista sociológico, es la dimensión ética que surge del desprecio al trabajo manufacturado (Cavillac, 1975) y la proliferación de vagabundos y aventureros (Monte, 1971); y la consideración de la literatura picaresca como un género de crítica y rechazo de la sociedad establecida. *Lo moral individual* se ve desplazado, en estos autores, por una permanente referencia a *lo social* en sentido amplio. Es allí donde entran las grandes categorías marxistas, utilizadas con cierta liviandad, al caracterizar la distancia crítica que existe entre el *Lazarillo* y el *Guzmán* como una distancia que atañe a la «conciencia de clase»: de un proletariado crítico en el primer caso, y de una burguesía reaccionaria en el segundo (Tierno Galván, 1974). En esta misma línea, Blanco Aguinaga (1983) piensa en categorías más afines a la conceptualización de los movimientos históricos, y ve a la picaresca como gozne que refleja la transición del sistema feudal al capitalista. Existen también trabajos que, trascendiendo las fronteras caracterológicas y adscribiendo la genericidad a una simple temática, conciben a la picaresca simplemente como literatura delincencial (Parker A. , 1967).

Huelga incluir en este recorrido a uno de los más influyentes trabajos en lo que a relación entre literatura y contexto histórico-social se refiere: la obra de Maravall (1986) que pone como eje de su análisis la recepción contemporánea de la literatura picaresca. Esta es

---

<sup>46</sup> Para un estudio detallado del concepto de autobiografía, véase Broughton (2007).

concebida sin mediaciones como un «producto de la problemática social». Siguiendo este derrotero crítico y utilizando el concepto de «testimonio» que refleja la «imagen mental de una sociedad», se manifiesta también Pérez (1987).

Para percibir una relación más mediada y con herramientas conceptuales más sólidas entre la esfera literaria y social, tenemos que esperar a la irrupción de la sociocrítica, que al igual que el trabajo que intentamos encarar, pretende poner en relación las prácticas o discursos literarios con otras prácticas o series discursivas, desentrañando problemáticas de carácter inmanente en cuanto a la estructura formal, pero sin descuidar el aspecto ideológico que las conforma. En este sentido es insoslayable el trabajo de Edmond Cros (1986) y Gómez Moriana (1972).

En la misma serie consideramos centrales los aportes realizados por Cavillac (1975, 1983, 1985, 2010a) poniendo en relación a la tratadística –sobre todo el *Amparo de pobres*– con el *Guzmán de Alfarache*. Si bien la condición de posibilidad de nuestra investigación, parte indefectiblemente de trabajos como el de Cavillac, consideramos desde nuestra perspectiva, que el crítico trata de ceñir demasiado el texto de Alemán a las posiciones de Herrera y, en su afán por demostrar el «espíritu burgués y progresista» de ambos, obtura las representaciones con mayor carga de negatividad y, en ocasiones, hasta llega a avalar el modelo que imponía la reducción por la fuerza de los marginales desocupados. Peca del mismo afán reduccionista, adscribiendo la picaresca a la doctrina económica reformista, el insoslayable trabajo de Molho (1972).

Como podemos apreciar, el abanico de análisis sociales no intentó, hasta el momento, deslindar divergentes imágenes de la pobreza que se desprenden de la tratadística en una progresión detallada, lógica, e interdependiente; ni poner en relación estas representaciones con los núcleos centrales de estructuración formal y episódica de la literatura picaresca. Este tipo de análisis que no descuida la «literariedad», pero que la inserta dentro de prácticas discursivo-ideológicas relacionadas con un contexto histórico particular, resulta productivo en relación con el marco teórico propuesto para nuestro proyecto de investigación.

### ***1.3.3. El análisis formal e inmanente a la serie literaria***

Chandler (1907) ha fijado la caracterización formal que aún persiste en gran parte de los manuales de literatura sobre la picaresca: un protagonista que sirve a muchos amos, la influencia de la literatura de Apuleyo, el carácter autobiográfico, la estirpe infamante y el

carácter antiheroico del protagonista. A su vez, es el primero en notar cierta confusión en su configuración formal, que lo llevará a hipotetizar sobre la superficialidad combinatoria de los diversos elementos estructurales que componen el texto anónimo que origina el género.

Si pensamos en la crítica literaria de carácter inmanente, los elementos nodales que todavía nos atañen y sobre los que seguimos reflexionando son: el carácter del narrador –en relación con la autobiografía– y el perspectivismo –de *abajo hacia arriba* (Ortega y Gasset, 1915, pág. 121) en virtud del recorrido picaresco por diversos ámbitos en el complejo escenario urbano–.

Ya Américo Castro (1925) había hablado de que tanto el autobiografismo como la «técnica naturalista» estaban estrechamente relacionados con la visión de mundo del marginal que oficiaba de protagonista, guiado por un *materialismo instintivo*. En trabajos posteriores enunciará cómo el pícaro se expresa desde su experiencia vital y actual (Castro, 1935) y explorará la apertura que implicó, para la historia de la literatura, la posibilidad de hurgar en la conciencia de quien percibe el mundo desde una perspectiva marginal (Castro, 1948a).

En relación con esta misma problemática, Blanco Aguinaga (1957) invierte el punto de vista *desde abajo hacia arriba* que proponía Ortega por uno *desde arriba hacia abajo*: pensando específicamente en el *Guzmán* como «atalaya de la vida humana», y considerando que el pícaro escribe y juzga desde fuera de la novela, colocado en una posición moral e intelectual superior al del simple marginal que la protagoniza –aun cuando converjan en el mismo ser literario–. El perspectivismo, entonces, es una parte cardinal del género, y es un círculo cerrado entre «*lo vivido*» por el pícaro –al forjar su experiencia– y *lo narrado* por él al final de su vida –desde una posición que denota superioridad–. Sobre esa dialéctica entre un perspectivismo ascendente y uno descendente, se jugarán gran parte de las especulaciones ideológicas en torno al género y al posicionamiento autoral.

En esta línea, será axial el aporte de Bélič (1963), quien no solo deslinda esos «dos momentos» de los que hablaba Blanco Aguinaga –el de la narración y el de lo narrado–, sino que, además, señala que la última instancia determina una selección y jerarquización según los intereses del protagonista.

Para afinar nuestro corpus, que sostiene que el contenido nuclear del género se encuentra determinado por el *Lazarillo* y el *Guzmán*, podemos remontarnos a Peseux-Richard (1918). Será Guillén (1966<sub>a</sub>) quién definirá el género precisamente a partir de este perspectivismo del que venimos hablando e insistirá con la dupla fundante, dándole un papel central al lector y al lector-autor (Mateo Alemán) como eje de la configuración estructural. Este punto es retomado, también, por Lázaro Carreter (1972) y Rico (1970), arguyendo ambos

que su tercer epígono, el *Buscón*, funciona de manera genial como obra literaria, pero presenta serias deficiencias en cuanto a la decodificación –o utilización– de los protocolos genéricos<sup>47</sup>. Al igual que estos críticos, consideramos centrales los dos textos para pensar la configuración de las líneas estructurales básicas del género, aunque nuestra hipótesis refiere a un proyecto literario más que a una «poética» y coincide con las sutiles apreciaciones de Vila (2007) que predicen la existencia de un prolijo hilván de semejanzas temáticas, identidades estructurales y presupuestos ideológicos entre las dos obras.

Será también Guillén (1971) quien postule la cuidada trabazón formal –en contraposición a hipótesis anteriores que la consideraban lábil o improvisada–. Surge así, el análisis de motivos recurrentes, patrones circulares y procesos de desarrollo gradual. En relación con el tándem *Lazarillo-Guzmán*, será quien defina una primera esquematización acabada de los aspectos formales del género: una dinámica de situaciones psicosociales concatenadas; el mito del huérfano expósito; la pseudobiografía; la mirada subjetiva y parcializada sobre el contexto de circulación; la crítica reflexiva y filosófica acerca de la moral religiosa; el carácter de *outsider* del protagonista que le permite reflexionar sobre la dinámica y las relaciones sociales del mundo en el que está inserto; la presión material –el hambre<sup>48</sup>– que impulsa a estrategias de supervivencia; y el modelo de muchos amos como matriz para la crítica sistémica de clases sociales, profesiones, caracteres, ciudades y naciones (Guillén, 1971, págs. 81-85).

Nada es tal cual fue, sino tal cual el «yo» de la situación narrativa lo quiere presentar (Cabo Aseguinolaza, 1992). Así es como los blancos significativos e intencionales, le abren al lector diversos interrogantes sobre qué es lo que se oculta y por qué (Rico, 1988). Sobre estos hiatos también intentaremos trabajar en nuestra investigación, teniendo en cuenta el pilar enunciado en los prólogos del *Guzmán* y el *Lazarillo* que advierten sobre la importancia de deslindar diversos estratos significativos y significantes. Como marco teórico para este particular nos encuadraremos, como se desprende del apartado teórico, en las concepciones de Žižek (1992, 2005) que apuntan al inconsciente sintomático del texto.

En la misma línea que Guillén, uno de los trabajos centrales para la historia de la crítica literaria sobre el género es el de Lázaro Carreter (1972), que insiste en la idea de que la

---

<sup>47</sup> Cabe recordar aquí las múltiples críticas que se le han hecho a esta cerrazón formal, a la que adscribimos solo para limitar nuestro corpus de trabajo. Así Dunn (1982) sostiene que tomar como modelo formalista al par *Lazarillo-Guzmán*, distorsiona la posibilidad de trazar relaciones intertextuales y crea problemas para una correcta lectura del *Buscón*. También en esta línea, Smith (1987) sostiene que la visión que decanta en Rico va de lo formal a lo prescriptivo-moral. Creemos, sin embargo, siguiendo a Lázaro Carreter (1972), que la dupla sirve como punto de partida para ir tejiendo una progresiva complejización a medida que se van incluyendo en la serie nuevos textos picarescos.

<sup>48</sup> Para el problema del hambre en el *Lazarillo*: Tarr (1927), Guillén (1971), Lomax (1973), Mancing (1975), Defant (1964), Cameron (1971), Madariaga de la Campa (2009).

conformación genérica debe indagar en su carácter estructural y morfológico<sup>49</sup>. Será también este crítico el que intentará fijar cierta «poética» de los maestros del género en el par *Lazarillo-Guzmán*, que luego habrán de tomar como base sus epígonos: carácter autobiográfico articulado a partir del servicio a varios amos y una doble perspectiva del narrador; presentación del texto epistolar como explicación de un caso –que es el estado final de deshonor–; presencia explícita del narratario que estructura el relato –a partir de la solicitud de una carta-confesión en el caso del *Lazarillo* y de múltiples instancias en el *Guzmán*–; calidad que trasciende la técnica del *enfilaje* en una narración cerrada y circular; realismo en la forma y el contenido; y personaje principal marginal sujeto a la fortuna pendular. En definitiva, para Carreter, el protagonista de la picaresca reconoce en un momento de su periplo vital, que la sangre, la experiencia y la educación han condicionado su vida y lo harán con su escritura.

Un elemento central a tener en cuenta, es el *carácter confesional*<sup>50</sup> que presenta el género condicionado por un *otro* que pide y exige información. De ahí la importancia del «caso» en el *Lazarillo* señalada por Rico (1966). Para Molho (1972), la palabra del pícaro<sup>51</sup> es un *discurso otro*, una «confesión imaginaria» que gira en torno a la problemática del honor<sup>52</sup> para desenmascarar las verdades del contexto social. Hay que tener en cuenta el «extrañamiento» del mundo del lector con respecto al mundo descrito por el pícaro, pero siempre dentro de una realidad comprobable que funda la verosimilitud (Lázaro Carreter, 1976). La voz original está apelando a un discurso extraño y conflictivo. Es un discurso dialógico (Bajtin, 1989) en el que múltiples voces se integran para discutir y hasta para contradecirse. Como sostenía Spitzer (1927), la picaresca es una integración –nosotros agregaríamos conflictiva, dialéctica– de mundos diversos.

---

<sup>49</sup> En este sentido son recomendables los textos de Wicks (1989) y Villanueva (1984). Huelga mencionar, también, el trabajo de Talens (1975) que habla, por un lado, de una estructura principal o significativa que refiere a las peripecias de descubrimiento, de toma de conciencia, que realizan a la par autor y lector, para reconocer su verdadera posición social y poder actuar en virtud de esa perspectiva; y por el otro, de una estructura secundaria que remitiría a la organización textual con los elementos característicos conocidos (autobiografía, mozo de muchos amos, etc.).

<sup>50</sup> Recordemos que las dos traducciones de las *Confesiones* de San Agustín son paralelas a la publicación de las dos obras fundantes del género. La primera es de Sebastián Toscano en 1554, y la segunda de Pedro de Ribadeneira en 1596.

<sup>51</sup> De este autor proviene también el deslinde etimológico del concepto *pícaro* procedente de *picaño* (*picar*). En el siglo XVI, equivalente del francés de *gueux* o *caïman*: mendigo. La etimología también pudiera provenir de *picardo*, habitante de Picardía, región famosa por sus mendicantes. Véanse al respecto los estudios de Rico (1983, págs. 20-21), Parker (1971, págs. 36-37), Cavillac (1988).

<sup>52</sup> Excediendo el determinismo de esta problemática, Molho considera que es esta ideología del honor y la hidalguía contraria a la movilidad social la que permite la emergencia de la picaresca en España. El análisis peca, sin duda, de la falta de mediación que referíamos en un principio. En un artículo posterior (Molho, 1983), el autor extiende la caracterización sociológica a algunos aspectos formales: el discurso autobiográfico, la prosapia espuria y la crítica de la matriz moral.

#### 1.3.4. *Tratadística sobre la pobreza*

La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad

John Rawls, *Teoría de la Justicia* (2006, pág. 21)

Con respecto a la tratadística<sup>53</sup> sobre la pobreza hemos procurado basarnos en las últimas ediciones críticas de las fuentes documentales (Vives 2004; Soto 2003; Robles 2003; Giginta 2000; Herrera 1975) y, en el caso de existir la posibilidad, el cotejo con los manuscritos originales.

Para reflexionar en un marco contextual de amplias miras –aunque siendo conscientes de la inabarcable variedad bibliográfica sobre este particular– consideramos fundamentales los trabajos sobre la pobreza y la marginalidad<sup>54</sup> en Europa de Duby (1966), Mollat (1966; 1974; 2006), Goglin (1976), Gutton (1971), Chartier (1985), Sassier (1990), Fatica (1992), Gueslin (1998) y Geremek (1998). Especial interés reviste el estudio de Delumeau (1989) que analiza a la pobreza en relación con el temor que esta infundía y su reflejo en documentación diversa.

En lo que atañe a la península ibérica, resultan fundamentales los trabajos de Jiménez Salas (1958), Maravall (1979a; 1985; 1986), Bataillon (1952; 1969; 1978), Cavillac (1975; 1983; 2010a), Maza Zorrilla (1987), Redondo (1979<sub>a</sub>), März (1983) y Perrota (2000). Dos volúmenes se dedican específicamente al tema y recogen multiplicidad de artículos –algunos indispensables– que iremos glosando según las temáticas a tratar: a saber, el editado por Raphaël Carrasco y Michel Cavillac (1991) y el más reciente, editado por Luc Torres y Hélène Rabaey (2016). La obra de Cruz (1999) intenta una correlación entre el discurso reformista y la picaresca de amplias miras, pero con mediaciones completamente diferentes a

<sup>53</sup> Los tratados como género discursivo en pos de diferentes especulaciones de carácter «científico» entre lo judicial, lo teológico y lo político –variables que todavía veremos en danza en la tratadística del siglo XVI– se remontan al siglo XIII: «la asunción del naturalismo aristotélico a partir del siglo XIII, tuvo como consecuencia inmediata una nueva forma de afrontar los estudios teológicos, filosóficos y jurídicos. Así, si en lo jurídico proliferan los llamados tratados *De legibus* y *De iustitia et iure*, y en lo político proliferan los llamados espejos de príncipes, a medio camino entre los de orden estrictamente teológica y los de procedencia canónica, se van a situar una serie de tratados que bajo la denominación genérica de *Tractatus de Ecclesia* o *Summa ecclesiastica* van a ir trazando las consecuencias de esa nueva forma de entender la especulación científica en el terreno de la estructura y funciones de la Iglesia, así como en el de sus relaciones con los demás órdenes de la realidad, especialmente con el orden político y del Derecho común» (López de Goicoechea Zabala, 2003, pág. 12).

<sup>54</sup> Los estudios sobre la marginalidad –que implica un grupo más amplio que el de la pobreza– son realmente copiosos. Remito a los clásicos de Schmitt (1978), Le Goff (1985) y Geremek (1998; 1976; 1991).

las propuestas por nuestra investigación. Remitiremos a ella, cuando lo consideremos pertinente.

Según Geremek (1998), el concepto de «pobre<sup>55</sup>» va adquiriendo a lo largo de la historia significados cada vez más restrictivos: en el periodo carolingio, el término *pauper* indicaba a las personas libres en contraposición a las sometidas; luego, el concepto sirvió para dividir a la élite privilegiada del resto de la sociedad (oposición *pauper/potens*). En estos dos primeros recortes podemos apreciar cómo la libertad y el poder entendidos en su significación amplia quedan fuera de la identificación con la pobreza. Cuando despunta la «Modernidad», se empieza a utilizar el término «pobre» para designar a quienes no podían asegurar su continuidad vital y la de su familia. Finalmente, en el contexto postridentino, la expresión pasa a designar a los que viven de la limosna y de la asistencia. La mutación no se dio sin problemas, ya que si bien el pobre seguía considerándose como un elemento constitutivo del entramado social, transformar su condición implicaba reformular el lastre ideológico<sup>56</sup> que identificaba al mendicante con la figura crística (Maravall, 1986, págs. 23-27) y su consecuente valor dentro de la imaginería cristiana (Jiménez Salas, 1958; Berman, 2009). A la problemática ideológica se le sumaba la económica, ya que era el clero quien administraba los flujos de capital destinados al socorro de los pobres (Rumeu de Armas, 1981).

Estos lineamientos –límite de la supervivencia física y aval para la asistencial social– se convertirán, en la sociedad capitalista avanzada, en abstracciones estadísticas merced a lo que Weber (2003) dio en llamar el proceso de racionalización. Esta restricción creciente que coloca a la pobreza como contraste sobre el que se recorta primero el aristócrata y después el burgués, y que va de la mano con la incipiente división del trabajo, se cruza en sus orígenes

---

<sup>55</sup> «La clasificación de los pobres incluía elementos diversos, entre los que se contaban la edad, el sexo, estado de salud, origen, condición familiar, oficio o grado de respetabilidad social y moral del sujeto. Sin embargo, la clave discriminadora en la casuística asistencial y en la legislación a partir de la Baja Edad Media la constituyó la dicotomía entre el pobre «digno» e «indigno», «verdadero» o «falso», consolidada a lo largo del Quinientos como concepto básico a través del cual los contemporáneos organizaban su visión del orden social. Pobre «verdadero» era el pobre involuntario, incapaz, por su edad, salud o circunstancias, de ganarse el sustento y por ello acreedor a la caridad: fundamentalmente, por definición, los enfermos y tullidos, niños, viejos y viudas. Pobre «falso» era, en cambio, el «ocioso», de quien se decía que rehuía voluntariamente trabajar e incluso fingía achaques y enfermedades para mover a compasión, y al que en época medieval y moderna se atribuían todo tipo de vicios físicos y morales: contagio de enfermedades y plagas, tendencia al crimen, el desorden social, el libertinaje sexual y la irreligión. Los rígidos criterios de la respetabilidad social introducían también otra importante distinción entre «pobres de solemnidad», aquellos cuya pobreza era públicamente reconocida y certificada a efectos de recibir asistencia, y «pobres vergonzantes» (los *pauperes verecundi* medievales), personas honorables sumidas temporalmente en la pobreza, a quienes se reconocía el derecho a mantener su honor y se les protegía de la humillación asociada al conocimiento público de su estado, mediante fórmulas de ayuda particulares (como la asistencia domiciliaria) que guardaban la reserva y el anonimato» (Bolufer Peruga, 2002, pág. 110)

<sup>56</sup> «El cristianismo en todas sus formas, como el judaísmo del que procede, enfatizó desde el principio la obligación de cuidar al pobre, al enfermo, a las viudas y huérfanos» (Berman, 2009, pág. 189).

con una vertiente positiva que proviene de la imaginería cristiana y que la asocia a la figura mesiánica (Cavillac, 1975). Poco a poco, comienzan a registrarse en la literatura, la tratadística y la legislación europea representaciones de la pobreza que apuntan a la inquietud constante de quienes vivían en los centros urbanos. La solución que la mayoría propone para regular esta marea de indigentes<sup>57</sup> que azota los refugios de la riqueza es diagnosticar y separar los pobres «verdaderos» de los «falsos»<sup>58</sup>. El *ser* del pobre, su aval ontológico, se autorizaba siempre y cuando el sujeto no estuviera capacitado físicamente para «encauzarlo» dentro del servicio a un amo o dentro del trabajo asalariado. Ambas representaciones –la positiva que remite a la figura crística y la negativa que trata de obturar la figura del marginal– estarán presentes –mediadas por una configuración formal específica y polémica– en la literatura picaresca.

### 1.3.5. *El Lazarillo de Tormes*

De singular éxito editorial<sup>59</sup> a lo largo del siglo XVI, el texto que da origen al género picaresco es unánimemente aceptado por la crítica<sup>60</sup>: el *Lazarillo de Tormes*<sup>61</sup> (1554<sup>62</sup>) de

---

<sup>57</sup> Véase el estudio de Jütte (1994), especialmente el apartado «Vagrancy» págs. 143-151. También Rodríguez (2001).

<sup>58</sup> Consúltese, al respecto, el completo estudio de Kraemer (1944).

<sup>59</sup> Remito a Martino (1999), que analiza las ediciones del *Lazarillo* en el siglo XVI; también se sugiere, para el análisis de su posible público y acogida, el ya clásico texto de Chevalier (1976).

<sup>60</sup> Para un estudio bibliográfico detallado del *Lazarillo* se recomienda el artículo de Morros (1998), el extenso trabajo enciclopédico de Martino (1999) y la obra más sintética de Baños (2007).

<sup>61</sup> Como bien señala Rico, tal vez el título más certero sea «Lázaro de Tormes»: «el protagonista se llama “Lázaro de Tormes”. Del *incipit* al *explicit* el héroe no quiere ni recibe otro nombre [...] la única excepción es el diminutivo que aparecen en un diálogo para dar pie al juego con una palabra que, esa sí, se reitera en la obra: “–¿Qué es esto, Lazarillo? –¡Lazerado de mí...!» (2011, pág. 97).

<sup>62</sup> A este respecto, seguimos la hipótesis de Rico (2011) que considera que la edición *princeps* se debe haber publicado lo más cercana a las ediciones conservadas en una ventana no mayor al lustro.

Si bien las ediciones no presentan divergencias cardinales, el proceso de fijación textual ha tenido sus avatares. Las ediciones conservadas son cuatro: la de Alcalá de Henares (A) –26 de febrero–, la de Burgos (B), la de Amberes (C) y la de Medina del Campo (M) –1 de marzo–. Esta última de reciente hallazgo, emparedada en una biblioteca oculta a la Inquisición en Barcarrota –Badajoz–. Todas las ediciones son del mismo año –1554– lo cual permite suponer el éxito editorial.

La primera edición crítica del *Lazarillo* fue de José Caso González (1967; 1972) y quién sostuvo el estema que suponía una *princeps* derivada de (A) como la primera edición (1550) de la que se desprendería, a su vez, la de 1554. Las otras dos –(B) y (A)– provendrían de copias manuscritas.

Posteriormente, Blecua (1975) y Rico (1987) abordaron la cuestión en sus respectivas ediciones de la obra, sosteniendo mediante análisis de puntuación y de paratextos, respectivamente, que las ediciones de 1554 derivan de impresos previos, y no de manuscritos, como afirmaba Caso González. También sostienen ambos que (B) es la más cercana a la primera edición. Recientemente, abona con más datos esta hipótesis el texto de Sebastián Mediavilla (2008).

Menos trascendente ha sido para la historia de la crítica la tesis de Rodríguez López-Vázquez (1989), que defiende el texto de (A) como el más cercano a la edición *princeps*, sin atenderse a la falta de agudeza de las adiciones y usos lingüísticos.



autor anónimo<sup>63</sup>. Uno de los primeros análisis que intentan dotar de un sentido integral y sistémico a la obra es el de Tarr (1927), que sostiene la unidad e interdependencia de cada una de las etapas en pos de una complejización y maduración psicológica de Lázaro<sup>64</sup>; deslinda el circuito del hambre establecido por los tres primeros tratados –afirmación sobre la que volveremos y nos resulta fundamental para el desarrollo de nuestra investigación–; y señala la estructura interna a partir de una serie de correspondencias entre el inicio y el final de la obra. Bataillon (1958) fue quien fijó los problemas fundamentales sobre los que habría de debatir

---

La hipótesis alternativa que ha tenido cierta atención es la de Ruffinatto (1990) que, gracias al estudio detenido de ciertas variantes, vuelve a la hipótesis de Caso González y sostiene, aquí sin demasiado sustento documental, que López de Velasco, el editor del *Lazarillo Castigado* (1575), tenía frente a sí una edición anterior.

El descubrimiento de Medina del Campo, ha dado lugar a la reformulación de los estemas:

1. Cañas (1996) basándose en el estema propuesto por Blecua y Rico, propone colocar la edición de (M) al nivel de (B): por lo tanto, de la princeps perdida (X) derivarían (B) y (M) junto con otro u otros textos perdidos (Y) de los que se desprenderían (C) y (A).
2. Carrasco (1997) propone que de la princeps (X) derivan (M) y (A), y que de (M) se desprenderían (B) y (C); Ruffinatto (2000; 2001) propone una princeps (X) de la que derivaría (C) y un texto perdido (Y) del cual surgirían a su vez (A) y (M) –(B) se desprendería de esta última–.
3. Finalmente, el estema que nos parece más convincente es el de Blecua (2003), que hace derivar a (B) de la princeps (X) que a su vez produce una edición perdida ( $\alpha$ ) de la que se desprenden (M) y ( $\beta$ ), otro texto perdido, del que finalmente provendrían (A) y (C). Cabe reconocer también, que instala una duda lógica entre la primacía de (B) y (M).

Las teorías lachmanianas basadas en estemas, se vieron enriquecidas por el desarrollo de la *bibliografía material* que aplica conocimientos técnicos e historiográficos sobre la impresión de libros. Siguiendo esta metodología, primero Moll (1998) ha comprobado que (B) y (A) presentan variantes propias de errores del copista que deberían suprimirse en ediciones críticas. Rico (2000; 2005) ha demostrado con solvencia que los impresores han intervenido en la *princeps*, sobre todo en lo referente al paratexto.

Por último, cabe aclarar que no coincidimos con las apreciaciones de Ferrer-Chivite (2004) que defiende las interpolaciones de Alcalá y el tratado octavo de la *Segunda parte de Lazarillo de Tormes* de 1555 como parte de un *UR-Lazarillo*.

<sup>63</sup> Las hipótesis con respecto a la posición autoral condicionan, obviamente, las posteriores interpretaciones de la obra. Consideramos con Rico (2011) que el anonimato del *Lazarillo* se condecía con las formas coyunturales y las posibilidades de circulación de la obra. Más allá de cuestiones ideológicas, esta estrategia formal, viabilizaba e instauraba una nueva forma de hacer literatura, el realismo: «El anonimato, pues, condecía con la peculiaridad del *Lazarillo* en el horizonte literario del momento y además permitía al narrador practicar una de sus tretas más queridas, sentando unas premisas y deslizando luego un factor que alteraba enteramente la conclusión prevista: a nuestro propósito, los lectores acometían el libro como pura ‘verdad’ y acababan encontrando una ‘mentira’ que instauraba un género de ‘ficción’ admirablemente nuevo» (2011, pág. 116).

Los autores a los cuales se atribuye el *Lazarillo* son numerosos. Solo a modo de síntesis, los más destacados en la historia de la crítica, son los siguientes:

1. Basados en atribuciones antiguas:

a. *Jerónimo fray Juan de Ortega*: es el testimonio más antiguo y figura en la *Historia de la orden de san Jerónimo* (1605) de fray José de Sigüenza. Esta tesis fue defendida tempranamente por Bataillon (1954; 1958), y luego Guillén aporta datos al respecto (1966). Más recientemente, Alatorre brinda diversos datos para abonar esta hipótesis (2002; 2004).

b. *Don Diego Hurtado de Mendoza* aparece en el *Catalogus clarorum Hispaniae scriptorum* (1607) de Valerio Andrés Taxandro y en la *Hispaniae bibliotheca* (1608) de Andrés Schott. La tesis es defendida principalmente por González Palencia (1944; 1947), entre otros muchos autores.

2. Basados en semejanzas textuales:

posteriormente la crítica: su dependencia del folclore; la unidad centrada en la autobiografía que aporta un factor de realismo<sup>65</sup> –ya definido como «crudo y desgarrado» por Menéndez y Pelayo<sup>66</sup> (1948, 205)–; y la memoria del protagonista que crea y compara articulando la temporalidad de lo sucedido con la temporalidad de la escritura. Por ende, se llega a la conclusión de que la obra es realista, pero la realidad allí reflejada se alcanzaría a través de una elaboración previa de diversos elementos de la tradición, agregando Lida de Malkiel (1964) que esto se da a través del «realismo psicológico» del protagonista. Lázaro Carreter (1969), matizando estas apreciaciones, sostiene que la simetría estructural proviene del folclore pero que la obra en su conjunto daría cuenta del «determinismo hereditario». Este último punto es medular, si bien lo pondremos en discusión sosteniendo que su presencia intenta dar cuenta, también, de la persistencia «estructural» de las problemáticas socioculturales expuestas a partir del sometimiento de la niñez marginal a un entorno inadecuado, como también se desprende de la tratadística. En relación con estas contribuciones, el deslinde de las diferentes representaciones de la marginalidad nos parece un aporte fundamental a la serie de «elementos» tradicionales y documentales sobre los que se ha venido trabajando a lo largo de la historia de la crítica.

La continuación del *Lazarillo* de 1555 es, quizás, uno de los primeros testimonios de la recepción de la obra que, ante el sacudimiento genérico que había operado, la reinscribe

---

a. *Sebastián de Horozco*, defendido por José María Asensio luego de publicar, del mismo autor, la *Representación de la historia evangélica del capítulo nono de San Joan* en 1867. En su edición del *Lazarillo*, Cejador (1914) no dudaba de la paternidad de Horozco y luego, Márquez Villanueva (1957) volvería sobre la hipótesis.

b. *Lope de Rueda* fue otro de los autores propuesto por De Hann (1903) y refutado –por no tratarse del mismo autor– por gran parte de la crítica posterior (Baras Escolá, 2003).

c. *Los hermanos Juan y Alfonso de Valdés*: Morel-Fatio (1888), en busca de afinidades ideológicas y temáticas, propone a Juan de Valdés, respaldado con algunos datos anecdóticos por Asensio (1959; 1960; 1992). Sobre Alfonso de Valdés se ha inclinado, debido a cierta afinidad estilística, Ricapito (1976). Esta filiación ha sido retomada por Navarro Durán (2002; 2003).

d. Dentro de la retahíla de humanistas propuestos, figuran: *Pedro de Rúa* (Marasso, 1955); Hernán Núñez (Rumeau, 1964), Juan Maldonado (Colahan & Rodríguez, 1995), Gonzalo Pérez (Brenes Carrillo, 1986) y hasta el mismísimo Vives, a quien Calero (2006) le atribuye la autoría.

3. Basado en cotejo textual y estadístico a partir de tecnología informática, Madrigal ha propuesto alternativamente a Cervantes de Salazar (2003) y Juan Arce de Otálora (2008).

La bibliografía es realmente copiosa. Para un extensa y detallada historia de las atribuciones autorales del *Lazarillo*, remito al trabajo de Martino (1999, 1, 183-241) y una actualización en Martín (2007).

<sup>64</sup> Para los análisis centrados en la simbología cristiana del nombre, véase Bataillon (1958) y Deyermond (1975). Un detallado estudio sobre la etimología de «Lázaro» en Yakov (1952).

<sup>65</sup> Si bien se enfrentaba a las críticas que intentaban ver al *Lazarillo* como documento histórico sin mediación alguna, disintimos con las apreciaciones de Bataillon que intentan reducir la dimensión histórica de la obra a una combinatoria de viñetas de carácter folclórico (1958). Coincidimos con Lida de Malkiel (1964) en que la complejidad evocativa de los personajes más acabados dista mucho de ceñirse a un modelo meramente folclórico. También, en este sentido, apunta Chevalier (1978) en su imprescindible estudio.

<sup>66</sup> Sobre la perspectiva de Menéndez y Pelayo en relación con la *liteartura* picaresca, véase Calvo (2009).

dentro de las fábulas milesias de transformaciones sobre el molde del *Asno de oro*<sup>67</sup> de Apuleyo –del que probablemente se toma la serie de amos que el pícaro atraviesa– o *El Crotalón*<sup>68</sup>. Lo que salta a la vista es que el autor del primer *Lazarillo* supo percibir y apropiarse de esa idea del éxodo en consonancia con el paneo de diversos estamentos sociales y enclaves geográficos.

Es Guillén (1957) quien destaca, por vez primera, la centralidad de la estructura epistolar y entrevé, sin profundizar al respecto, la problemática del «caso». El *Lazarillo* se abre con un capcioso prólogo que nos instala en los protocolos de lectura epistolar (Lázaro Carreter, 1968; Rico, 1970) al tiempo que se escurre rápidamente hacia el relato. La misma evasión se opera con el *yo*, que de autor se convierte en personaje; y con el *tú*, que de superior al que se dedica el relato –Vuestra Merced– pasa a ser un destinatario que, en ocasiones, irrumpe como interlocutor implícito. Otra agudeza de la lectura de Guillén, abrevia en la dialéctica entre la estructura episódica que se abre –el modelo de mozo de muchos amos<sup>69</sup>– y el marco narrativo que se cierra y tensiona todo el relato en relación con el «caso».

Dos textos insoslayables para abordar el análisis de la obra son los de Rico (1966; 1970), quien traza por primera vez el arco entre el inicio y el final, e instaura la lectura canónica intentando explicar la obra desde la respuesta a un destinatario –Vuestra Merced– que solicita información sobre «el caso». Por ende, el final vendría a explicar *a posteriori* la estructuración que viene desarrollando la obra desde los primeros capítulos. Al centrar la atención en el «caso» y suponer que «Vuestra Merced» demanda conocer acerca de él, cierra el círculo con el *Ménage à trois* del final y supone el relato como un texto exculpatorio<sup>70</sup>. El *Lazarillo* sería, entonces, una ficción de requisitoria legal planteada por un superior de la justicia civil o eclesiástica, debido a la posesión de Lázaro de un oficio real.

Estamos ante un texto que revela una mirada subjetiva y en perspectiva sobre la realidad (Rico, 1970). Una de las tesis centrales que se pretende desarrollar en esta investigación es que, a partir de esa visión subjetiva, se intenta generar en el lector una crítica más objetiva e

---

<sup>67</sup> El primero en ver la relación fue Bataillon (1931), seguido por los obligados estudios de Lida de Malkiel (1964) y Molino (1965). Luego, Vilanova (1989) retomará el estudio de la problemática. Ha vuelto sobre el tema García Gual (1989) al revisar la edición española del *Asno de Oro* de Diego López de Cartagena.

<sup>68</sup> Para la relación con el *Crotalón*, véase la edición de la obra de Rallo (1982) y el estudio clásico de Schwartz (1986).

<sup>69</sup> Es interesante, más allá del esquema de mozo de muchos amos, señalar con Sieber la imbricada y piramidal estructura de dependencia jerárquica del *caso*: «Lázaro sirve a Vuestra Merced; sirve también al Arcipreste, que sirve a Vuestra Merced, y hay una estrechamente apiñada estructura de servicio, una jerarquía con Vuestra Merced en la cima y Lázaro en la base» (1978, pág. 94).

<sup>70</sup> Siguiendo esta hipótesis, Elena Artaza (1989) analiza la retórica del *Lazarillo* como un «pliego de descargos» en donde el que escribe admite su culpa, pero la atenúa transfiriéndola a otro: edad, imprudencia, falta de educación y de recursos se ostentan para obtener clemencia y comprensión.

integral de la realidad social española, sobre todo, en relación con el debate en torno a la representación estereotipada del mendicante.

Otra de las líneas canónicas que se ocupan de problematizar el «caso» es la de García de la Concha (1981) o Sobejano (1975), para quienes no habría circularidad, sino simplemente coincidencia a partir de una palabra como «caso», que podría referir a ‘cosa’, ‘asunto’ o ‘negocio’. Para García de la Concha, la situación matrimonial de Lázaro, al ser moneda frecuente y al estar tolerada socialmente<sup>71</sup>, no amerita que un «amigo y servidor» del Arcipreste hurgue en ella. Además, sostiene que el caso ya está resuelto cuando Lázaro toma la pluma, ya que el Arcipreste está legalmente a salvo al casar a su manceba con el protagonista. Según afirma el mismo autor: «ha puesto paz en su casa» y ha rechazado las malas lenguas. El verdadero «caso» del *Lazarillo* es, para García de la Concha, la consecución de su prosperidad y la ostentación de su proeza social según afirma el protagonista en el prólogo. El episodio final sería, simplemente, un cambio de perspectiva para contemplar de forma irónica, cínica y relativista de los supuestos logros socioeconómicos alcanzados por el protagonista<sup>72</sup>.

Como señala Carrasco (1993), la dialéctica interpretativa puede pensarse a partir de la frase «Hasta ahora nadie nos oyó sobre el caso». Para Rico significa que autor y destinatarios no quieren remover el asunto hasta que finalmente sale a la luz, mientras que para García de la Concha el asunto estaría zanjado y ninguno de los implicados querrían tocarlo nuevamente.

Ahora bien, en general, la crítica ha tomado partido, ha mantenido en tensión la dialéctica o ha elegido matizar las exégesis. López Grigera (2001) ha intentado conciliarlas a partir de la ambigüedad polisémica del vocablo ‘caso’, buscando evitar el cierre de las interpretaciones. Ruffinatto (2001), en cambio, en una postura más incierta, sostiene que la petición de noticias por parte de «Vuestra Merced» podría estar dirigida en realidad al Arcipreste, y que Lázaro la aprovechó para realizar una ostentación de su persona.

Los trabajos que asocian al *Lazarillo* con el erasmismo (Márquez Villanueva, 1968; Truman, 1969; Vilanova, 1981) aportan datos de gran interés para nuestra tesis, ya que los textos de Erasmo influyeron notablemente por adhesión, rechazo o autocensura en la estructuración argumentativa de los tratadistas sobre la pobreza. De todos modos, consideramos con Bataillon (1956) y García de la Concha (1981) que, si bien la crítica de la

---

<sup>71</sup> Como bien analiza Woods (1979), el «caso» –del marido, la mujer y el amante cura o fraile– era trivial y previsto en la legislación ordinaria y poblaba la literatura del periodo.

<sup>72</sup> Siguiendo esta línea, Núñez Rivera (2002) propone leer al *Lazarillo* como un discurso retórico de ostentación bajo el prisma del encomio paradójico, género masificado por Erasmo a partir de su *Elogio de la locura*, en el que se alaba algo reprobable: en el caso del *Lazarillo*, la innoble prosperidad de Lázaro.

moral y la corrupción eclesiástica en pos del dinero así como la venta de indulgencias coinciden con la línea erasmista, es difícil encontrar en el *Lazarillo* un culto a la interioridad espiritual.

Los planteos estructurales de Mancing (1975) sobre la trayectoria vital de Lázaro se tendrán en cuenta para departir sobre el tema del hambre y el aprendizaje. Otros abordajes interesantes, son los que consideran al *Lazarillo* como un contramodelo de los periplos heroicos (Lázaro Carreter, 1972; Camarena Lausirica, 1988) o como un planteamiento paródico integral, estructurado a partir del tópico del mundo del revés (Lafond & Redondo, 1979).

Toda una línea de estudios tiende a subrayar la concordancia de la obra con la realidad social. Castro (1935) sostenía que la novela entronca con la literatura antiseñorial y luego dedica su interés al posible carácter converso y criptojudío del autor (Castro, 1948<sub>b</sub>). Gómez Moriana (1972) relaciona el texto con las confesiones hechas ante la Inquisición. Lomax (1973) afirma que el anónimo concentra su crítica en el estamento clerical y en el problema del hambre. El trabajo de Parr (1979) es significativo, porque plasma el modo en que la hipocresía, el honor y la tensión apariencia-realidad, parangonan a los representantes de las clases inferiores con los más elevados. Esta proyección analógica se torna central para el desarrollo de nuestra investigación, ya que avalaría cierta *teleología orientada a la crítica integral de la sociedad*, que consideramos como punto central para la formación del género en relación con la tratadística.

Cavillac (1975) y Herrero (1979), por su parte, vinculan el nacimiento de la picaresca y de la representación del mendicante con las controversias sociales que se suscitaron en el Renacimiento sobre la reforma de la beneficencia. Redondo (1979<sub>a</sub>) analiza la situación que sirve de fondo al debate Soto-Robles sobre el pauperismo y la mendicidad. Refiere la mala cosecha de trigo, los niños abandonados<sup>73</sup>, el padrón de los mendicantes y la disposición de 1546 análoga al «pregón» aducido por Lázaro en el capítulo III. Como afirma Rico (1988; 2011), para el lector de la época, habérselas con un «singular experimento» de novela realista que criticara el sistema social no era un dato menor. El *Lazarillo* es, en definitiva, una compleja obra heterológica y heterofónica (Lázaro Carreter, 1972) que quiebra constantemente la línea de lectura (García de la Concha, 1981) en pos de una inmersión del lector en diversas problemáticas que atañen a la dinámica socio-cultural del periodo –en general– y a la problemática de la pobreza –como una particularidad de articulación crítica de amplias miras–.

---

<sup>73</sup> Para una profundización sobre este particular véase el trabajo de Charpentier (1967).

### 1.3.6. *El Guzmán de Alfarache*

La *Primera parte del Guzmán de Alfarache* fue escrita por Mateo Alemán<sup>74</sup> en 1599 y su segunda parte en 1604<sup>75</sup> –luego de la irrupción de una versión apócrifa<sup>76</sup> de Mateo Luján de Sayavedra (1602)–. Alemán formó parte de un círculo de humanistas<sup>77</sup> preocupados por la reforma social y, en especial, por los debates en torno a la pobreza. Destaca, desde la

---

<sup>74</sup> Mateo Alemán nace en Sevilla, el 28 de septiembre de 1547 –el mismo año que Cervantes–. Su padre fue Hernando Alemán, médico-cirujano de la Cárcel Real de Sevilla desde 1557 –Mateo lo acompañaba a la prisión cuando apenas tenía 10 años, lo cual evidencia un temprano contacto con la marginalidad– y de posible origen converso –entre sus antepasados pudo haber un judaizante que murió en la hoguera–. Su madre fue la segunda esposa de Hernando, Juana de Enero o del Nero, hija de un comerciante florentino. De su madre, Mateo Alemán tuvo tres hermanos: Leonor, Violante y Juan Agustín; mientras que su hermana mayor, Jerónima, era hija de Beatriz León, primera mujer del padre.

Se cree que empezó a estudiar humanidades con los jesuitas o en el estudio de Juan de Mal Lara. En 1564, se graduó de Bachiller en Artes y Teología en la universidad Maese Rodrigo. Después estudió Medicina en la Universidad de Salamanca y en la Universidad de Alcalá de Henares. Al morir su padre en 1567 quizá abandonó los estudios, puesto que no figura en los libros como licenciado. Parece que nunca ejerció la medicina y terminó inclinándose por los negocios.

En otoño de 1568 ya está en Sevilla, y él y su madre reciben un préstamo del capitán Alonso Hernández de Ayala, a condición de que Mateo se case con doña Catalina de Espinosa si no devolvía el dinero en el plazo establecido. En 1571 se terminan concretando las bodas –bajo amenaza de ser encarcelado–.

Desde joven se dedicó al mercadeo: en septiembre del mismo año aparece recaudando dineros en Sevilla y su Arzobispado para el marqués de Valderagete, en agosto de 1573 vendía una esclava morisca, desde enero de 1576 y durante 6 años cobró la renta de las sacas de lana del almojarifazgo de Sevilla para el marqués y Martínez de Asteiza, y en 1578 exporta lana a Francia –estos poderes confirmarían su relación estrecha con la Corte y la Contaduría Real–.

Su fervor religioso –tal vez propio de la necesidad de ocultar su condición conversa– lo hizo hermano mayor de la *Cofradía del Dulcísimo Jesús Nazareno y Santísima Cruz de Jerusalén*. Redactó su regla en 1578 y adquirió terrenos para levantar una capilla. A principios de 1580 se matricula en Leyes en la Universidad de Sevilla, pero ya en octubre se encuentra preso con grillos y cadenas por «ciertas contías de maravedís que me piden y demandan diversas personas».

Muchos críticos sostienen que aquí pudo haberse relacionado con diversos reos y aprender ciertas características del lenguaje de germanía. Desde prisión, en 1581, solicita licencia para pasar a Perú alegando su condición de mercader. Por la peste que azota Sevilla en ese año, o porque le abrieron nuevas puertas en la administración real, desiste de su viaje a las Indias.

En 1583 fue nombrado juez de comisión para examinar las cuentas de Miguel Gutiérrez, tesorero de las alcabalas de Usagre y las de su fiador, Pedro Rodríguez de la Cilla. En Usagre liberó algunos presos e insultó al gobernador y al alguacil, por lo que lo vuelven a encarcelar en Llerena y luego lo trasladan a Madrid donde siguió preso hasta fin de ese año.

En 1585 ya ejercía como Contador de Resultas del rey (una suerte de interventor de la Hacienda Real). Su cargo era interino por sustitución del titular Luis de Alarcón, pero cobraba 50.000 maravedís por lo que son tiempos de abundancia. En 1586 compra un solar y una casa en Madrid, y en 1590 figura como administrador de bienes de Catalina Pérez de Quevedo. En estos años es comisionado a Lorca, Murcia y Cartagena para reclamación de cuentas. En este último destino, mientras visita un navío flamenco, un taco de salva le da en la cabeza y se escapa de la muerte, atribuyendo el milagro a San Antonio de Padua. Por esos años nace su hija, Ana Urbana.

En 1593 viajó a Almadén como juez visitador, para inspeccionar las condiciones de vida de los reos forzados de las famosas minas de mercurio, arrendadas por el monarca a los banqueros alemanes, los Fugger o Fúcares. Las encuestas realizadas a los forzados plasman aterradores testimonios, que no tendrán ningún efecto, ya que por presión de los banqueros, al mes, debe retirarse. Muchos críticos ven aquí otro contacto importante y directo con la vida y el lenguaje de los galeotes (Bleiberg, 1977).

Entre 1595 y 1598 solo aparecen documentos que lo evidencian tratando asuntos menores, lejos de la administración pública. En el plano literario, publica traducciones de varias odas de Horacio y un prólogo para los *Proverbios morales* de Alonso de Barros, impresos en Madrid en 1598.

correspondencia hallada por Cros (1967), una estrecha relación con quien fuera uno de los más importantes teóricos sobre el particular al cierre del siglo XVI, Pérez de Herrera, al que le dedicaremos un apartado de la presente investigación. En relación con este grupo de intelectuales, el carácter tacitista, agustiniano y reformista, definirán en gran parte el horizonte ideológico del autor (Cros, 1967b; Cavillac, 1980; Micó, 1987).

El *Guzmán* irrumpe en la historia de la literatura como la obra que opera la definitiva apropiación, trascendencia y consolidación del género picaresco y de la novela moderna, bajo la égida de su precursor, el *Lazarillo*<sup>78</sup>.

---

En el mismo año que sale la primera parte del *Guzmán*, 1599, nace su hijo Antonio. Con la publicación, proliferan las ediciones piratas y se ve envuelto, de nuevo, en préstamos que no puede pagar, por lo que vuelve a Sevilla escapando de sus acreedores. Según se sabe, escribió una historia de la ciudad que no nos ha llegado. Allí, su primo Juan Bautista del Rosso le oficia de representante literario y reimprime el *Guzmán* en 1602, al tiempo que sale en Valencia la versión apócrifa de Mateo Luján de Sayavedra –seudónimo de Juan Martí–.

Sumado a esta noticia, sus deudos lo persiguieron y volvió a prisión hasta que su primo lo sacó, dando en pago 500 ejemplares del *Guzmán*. Al salir, trata de publicar el *San Antonio de Padua* que verá la luz recién en 1604, año en que nace su hija Margarita. Por los preliminares, nos enteramos que conoció a Lope de Vega, probablemente a través de Espinel.

Ese mismo año, tras su viaje a Portugal también por negocios, publica la segunda parte del *Guzmán* en Lisboa, e inicia trámites, ya con sesenta años, para viajar a Nueva España, ya que tenía un pariente, Alonso Alemán, catedrático en Leyes de la Universidad de México al que pretende heredar.

En su hogar, además de su mujer, tenía amoríos con una trigueña llamada Francisca Calderón, a la que se lleva a México haciéndola pasar por su hija, ya que tenía solo 24 años.

Para que aprueben su salida, dona su casa en Madrid y los privilegios de publicación de la segunda parte del *Guzmán* y el *San Antonio* a Pedro de Ledesma, secretario del Consejo de Indias. Recién en junio de 1608 puede embarcar hacia Nueva España.

Llega el 19 de agosto al puerto de San Juan de Ulúa, con el dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón, el erudito Bartolomé de Góngora y el nuevo arzobispo de México y su futuro protector, fray García Guerra.

Cobró parte de la herencia y sus primos lo acomodaron como contador de la Universidad de México, en la que ejercía su tío muerto en 1605. Allí publica la *Vida del padre maestro Ignacio de Loyola* y su *Ortografía Castellana*.

En 1611, su protector, García Guerra, llega a ocupar el virreinato y Alemán tiene un periodo de bonanza breve, porque en 1612 muere el virrey. Al año siguiente publica *Sucesos de don Fray García Guerra*, su última obra.

En 1614 –algunos sostienen un año antes– morirá Alemán en la pobreza, ya que tuvieron que pedir limosna para poder enterrarlo.

Datos biográficos indispensables para entender la vida de Mateo Alemán pueden hallarse en los estudios clásicos de Rodríguez Marín (1907; 1933), Álvarez (1953), McGrady (1968), Cros (1970; 1971; 1973), Canseco (2012) y Piñero Ramírez (2014).

<sup>75</sup> Para un análisis detallado de la composición de la segunda parte, consúltese Schlickers (2008).

<sup>76</sup> Sobre la relación entre *La segunda parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache*. *Compuesta por Mateo Luján de Sayavedra, natural vecino de Sevilla* y la segunda parte del *Guzmán*, pueden consultarse los trabajos de McGrady (1968, págs. 113-129), Cros (1971, págs. 40-49), Brancaforte (2002), Ridley (1995), Mañero Lozano (2007, págs. 25-47; 2011) y Schlickers (2008).

<sup>77</sup> Además del ya mentado Pérez de Herrera, el círculo de intelectuales afines a Alemán lo integraban Alonso de Barros, Hernando de Soto y Francisco Vallés. Para ampliar las referencias con respecto a este particular, remito a los siguientes estudios: Cavillac (1975; 1998<sub>a</sub>; 1998<sub>b</sub>; 1999), Márquez Villanueva (1990), Guerreiro (1996) y Cruz (1999; 2011).

<sup>78</sup> Ambos textos evidencian la intención de proyectar una representación verosímil de la realidad de su tiempo; otorgan voz, por primera vez, a un marginado puesto a reflexionar y juzgar junto al lector; están escritos en primera persona con formato autobiográfico retrospectivo por un protagonista con una genealogía espuria; se abocan a la matriz de circulación por diferentes amos, territorios y espacios sociales; responden en un principio al hambre y la necesidad como motores de la acción y la superación; terminan su derrotero vital con problemas matrimoniales asociados a los cuernos; se ostentan desde el aparato prologal diferentes estratos de lectura según las competencias interpretativas de los lectores; problematizan la cuestión del honor y el linaje de las clases

Cros (1971) sostiene que existen núcleos en común entre el *Guzmán* y el anónimo: la primera persona autobiográfica, el esquema de mozo de muchos amos y el relato contemplado retrospectivamente como justificación del estado final del protagonista. Rico (1967), en cambio, cree que lo fundamental es la forma autobiográfica en dos planos temporales –el de las *consejas* y el de los *consejos*– que se aproximan gradualmente hasta la fusión final.

En el *Guzmán*, las voces ajenas cobran una importancia fundamental «hasta el punto de formar parte implícitamente de la expresión del propio narrador» (Cabo Aseguinolaza, 1992, pág. 84). Ya Cros (1967) había señalado el carácter misceláneo y heterogéneo de la obra, una especie de miscelánea<sup>79</sup> orquestada en torno al protagonista, al igual que el *San Antonio de Padua* (Close, 2007, págs. 369-370). Lo cierto es que una amplia diversidad de materiales discursivos, se estructuran<sup>80</sup> en torno a la cronología vital<sup>81</sup> de un personaje que ha elegido recorrer los mismos derroteros que la fuga de capitales –de España a Italia<sup>82</sup>– para luego retornar a su origen, a un útero simbólico que lo abraza y lo expulsa (Vila, 2015b).

Muchos críticos han sostenido, como Blanco Aguinaga (1957), que las digresiones morales enmarcan el desarrollo de la acción del protagonista. El discurso de Guzmán<sup>83</sup> es proteico y pluriforme (Micó, 1987), y el «yo» del narrador utiliza la verosimilitud para articular aventuras picarescas y consideraciones morales, fundiendo la doctrina con la ficción (Cavillac, 1983a; Rico, 1970); a la vez que Alemán desperdiga aquí y allá ciertos paralelismos entre su propio derrotero biográfico y el de su protagonista (Cros, 1970 y 1971; Ricapito, 2002). En definitiva, el texto se erige en una autobiografía en donde Guzmán nos brinda una imagen intermedia entre lo que realmente fue y lo que le hubiera gustado ser (Bubnova, 1980), entre la exterioridad de la acción del pícaro y la interioridad autorreflexiva del galeote

---

elevadas, y de la mendicidad en las clases depauperadas, etc. Para profundizar sobre la problemática, pueden consultarse los siguientes trabajos que intentan el trazado de relaciones entre ambas obras: Sobejano (1959), Lázaro Carreter (1960), McGrady (1968), Rico (1970), Vila (2007), entre muchos otros.

<sup>79</sup> López Grigera (2002) relaciona esta fragmentariedad, complejidad y heterogeneidad discursiva con los ejercicios retóricos propios de la época.

<sup>80</sup> En lo referente a la estructura interna de la obra: San Miguel (1971), Ricapito (1985), Cortazar (1962), Joly (1968) y los más recientes estudios narratológicos de Brau (1986; 1987; 1988; 2008).

<sup>81</sup> Sobre la cronología interna del *Guzmán*, pueden consultarse los trabajos de Ricapito (1984), Pérez (2002), Rey Hazas (2003, pág. 80) y Gómez Canseco (2012, págs. 805-806).

<sup>82</sup> «No cabe duda de que los años 1570-1575 marcan en Castilla (la situación es algo diferente en las regiones periféricas) un decisivo reflujo de los valores burgueses. Este viraje social, ya en ciernes en la derrota de las Comunidades, es un hito fundamental. Agotado el capital productivo, la economía nacional –si bien sobrevive aún en algunos centros industriales como Segovia– está herida de muerte: ha llegado el tiempo de los genoveses. En adelante, el capitalismo cosmopolita desvía hacia Italia todas las riquezas de las Indias: Sevilla-Madrid-Barcelona-Génova, tal será dentro de unos lustros el itinerario vindicador de Guzmán de Alfarache» (Cavillac M., 1975, pág. CXX).

<sup>83</sup> Un análisis detallado de la posible genealogía del nombre y su derrotero patronímico a lo largo del relato puede consultarse en Guillaume-Alonso (2015).



(Guillén, 1971), configurando un yo protagónico que se afirma en un presente desde un pasado (Peale, 1979).

La obra también presenta un claro esquema retórico que alterna narración, sentencia y ejemplo (Blecua, 1974; Cros, 1967a) y una multiplicidad genérica que incluye refranes (Joly, 1971), cuentos tradicionales (Fernández González, 1971; Chevalier, 1979; Joly, 1993; Niemeyer, 2008), emblemas (D' Onofrio, 2015; López Poza, 1996), literatura diversa y *nouvelle*<sup>84</sup> (Cros, 1967a). Con respecto a estos textos enmarcados, algunos críticos (Micó, 1987; Rico, 1967) sostienen que cumplen una función de entretenimiento y distensión.

El concepto de *atalaya* en la tradición del *Antiguo Testamento* se refiere a «vigilante» y «pregonero de la verdad eterna», pero en el lenguaje de germanía puede significar «ladrón» e incluso hay textos de la época que lo relacionan con la murmuración (Smith, 1978). Esta sutil línea entre lo verdadero y lo falso, entre lo sagrado y lo espurio, es la que va a cruzar continuamente el pícaro con aires de predicador –gracias a su rudimentaria formación en letras y su experiencia viajera (Niemayer, 2005). Es la «poética historia» que intentaba dar nombre a algo que hasta entonces no poseía conceptualización alguna (Cros, 2002; Niemayer, 2005): la novela realista puesta a develar las contradicciones sociales de su tiempo.

En este sentido, nuestra investigación coincide con la apreciación de Guerreiro (1984), quien sostiene que las obras fundantes del género proyectan estructuralmente la posibilidad de un profundo análisis sociológico que puede desentrañarse a partir de una *lectura activa*. La abundancia de destinatarios supuestos por el pícaro y el autor, suponen una «compleja retórica de la recepción» (Cabo Aseguiolaza, 1992, pág. 107).

La obra de Alemán es un diálogo entre un *yo* escindido por la distancia que implica la autobiografía y un *tú* polivalente<sup>85</sup> (Rico, 1970) al que se lo impreca de forma constante, como en un sermón; y este *tú* tiene un valor narrativo, crítico, didáctico y moral (Micó, 1987). El ejemplo del pícaro *enseña por el contrario*<sup>86</sup>, intentando mover los afectos e influir en el receptor, como quería la retórica (Cros, 1967b). Guzmán muestra al lector todo lo que no hay

---

<sup>84</sup> Para un estudio general de las fuentes del *Guzmán de Alfarache*: Cros (1967; 1971, págs. 163-171), Monte (1971, págs. 82-84), Michaud (1987, págs. 173-187), Micó (1987), Gómez Canseco (2012, págs. 837-840). Para un estudio particularizado de las fuentes bíblicas: Cavillac (1994, págs. 171-172), Guillemont (2010) y Rabaté (2009).

<sup>85</sup> Como mínimo, pueden establecerse tres estratos referenciales: los dos niveles interpretativos –conseja y consejo– propuestos al «curioso lector»; las admoniciones a sujetos concretos de la sátira –cuadrilleros, bachilleres, jueces, etc.– o a la «humanidad», en lo referente a la exhortación moral o espiritual; y, finalmente, el *tú* como *yo* escindido en diálogo del protagonista consigo mismo (Gómez Canseco, 2012, págs. 794-795). Para ampliar la problemática remito al excelente estudio de Cavillac (2010) que reelabora un artículo anterior (Cavillac, 2001a).

<sup>86</sup> Gómez Canseco (2012, págs. 847-849) señala con agudeza que la relación entre el ejemplo *ex contrario* y el afán moralizante, condiciona o habilita parte de la ambigüedad estructural a partir de la cual, la agenda crítica todavía sigue discutiendo temas y episodios.

que hacer, al mismo tiempo que, implícita o explícitamente, le señala el camino correcto por la vía de un estilo afín a la sátira (Ruiz Pérez, 2011) y el didactismo (Micó, 1987). Con todo, no hay que perder de vista que gran parte de los fragmentos episódicos del texto se presentan como extremadamente ambiguos, y quizás ésta sea una de sus características fundamentales: no resolver los conflictos, sino plantearlos y mantenerlos en tensión. En este sentido, trataremos de realizar un aporte cuando pongamos en relación la complejidad de la tratadística sobre la pobreza en la que habría abrevado Alemán y múltiples contradicciones y dialécticas que surgen de su ficcionalización.

Una línea más abocada al aspecto religioso considera que la obra responde a la ortodoxia contrarreformista (Moreno Báez, 1948); otra línea la asocia a la heterodoxia y el carácter converso de su autor (Brancaforte, 1980); mientras que una tercera línea se centra en el reformismo<sup>87</sup> (Cros, 1967b; Cavillac, 1983b) que denuncia una sociedad de parásitos: nobiliarios, financistas y mendicantes.

La picaresca es un terreno que permite indagar elementos históricos que permitan iluminar sentidos estructurales de la obra y, a su vez, significaciones literarias que permitan entrever la complejidad socio-cultural española. Como bien señala Rico (1967), la obra presenta múltiples tesis –salvación del hombre por las obras, importancia del trato mercantil, reforma de la beneficencia, importancia del trabajo– que se engarzan en una sutil y compleja estructura narrativa y didáctica. En parte de estas apreciaciones, sustentaremos nuestro análisis basado en la importancia del *Guzmán* para cerrar y abrir el círculo literario en diálogo con la tratadística sobre la pobreza.

Guzmán es un proteo en continuo movimiento por estratos sociales<sup>88</sup> y oficios, con la intención de medrar y asentarse en una sociedad hipócrita, en donde la honra<sup>89</sup> no es más que la cáscara de la murmuración y el haber económico<sup>90</sup>. En ese permanente deambular y relacionarse, se manifiesta lo trágico de su soledad<sup>91</sup> y su condición humana: inseguro, pesimista, angustiado, con una crisis de identidad, abandonado y percibiendo lo caótico y adverso de un mundo que se le niega (Martino, 2010).

---

<sup>87</sup> Sobre la cuestión del reformismo económico en el *Guzmán* existe copiosa bibliografía. Remitimos solo a algunos estudios clásicos: Cavillac (1975; 1983; 1985; 2002a), Gacto Fernández (1978), Maravall (1986, pág. 164 y ss.), Montalvo (1990).

<sup>88</sup> Consúltese a Páez Martín (1994) para un estudio sobre las clases sociales en el texto.

<sup>89</sup> La cuestión de la honra se desarrolla especialmente en Nagy (1960), Ramírez (1980), Francis (1978) y Guerreiro (1984).

<sup>90</sup> Para la problemática del dinero véase Maravall (1986, pág. 350 y ss.).

<sup>91</sup> Sobre el amor en el *Guzmán*: Gómez Canseco (2012, págs. 832-836), Álvarez (1958), Cañedo (1969) y Vila (2015b).

Guzmán es mucho más que un pícaro, cuanto menos, como sostuvo Lázaro Carreter (1972) es un mendigo que deviene pícaro con muchas más expectativas de ascenso social que las que pudo anhelar Lázaro, al punto que llega a oficiar de privado de las altas esferas y mercader experimentado (Cavillac, 2001b).

Quizás, los debates más interesantes de la crítica en torno al *Guzmán* pasen por la búsqueda de su matriz ideológica. De un lado, la línea que afirma el didactismo religioso<sup>92</sup> y el cálculo racional tacitista<sup>93</sup>; el libre albedrío (en relación con la polémica *De auxiliis divinae gratiae*<sup>94</sup>) y la conversión sincera<sup>95</sup> que implica una mirada optimista del hombre, su futuro y su posibilidad de redención<sup>96</sup>. En el otro extremo priman las tesis del origen converso<sup>97</sup>; el anticlericalismo sistémico; el determinismo; la hipocresía cínica y amoral de una conversión insincera<sup>98</sup> y un profundo y desencantado pesimismo (Gómez Canseco, 2012). Finalmente, otros autores plantean estas dicotomías enmarcadas dentro de una dialéctica en tensión, una ironía de perspectivas contrapuestas que no busca una solución, sino simplemente establecer una contraposición frente a la cual el lector se ve obligado a reflexionar y forjar su propio juicio<sup>99</sup>.

#### 1.4. Planteamiento de la hipótesis de trabajo

La *catharsis* como propiedad esencial de la experiencia estética explica por qué la mediación de normas sociales a través de imágenes del arte posibilita una toma de distancia frente al imperativo de las prescripciones jurídicas y la coacción de las instituciones, y de este modo, un espacio de juego para la libertad: a la experiencia comunicativa le precede, en el medio del arte, una liberación del espectador frente al mundo de los objetos a través de la imaginación.

---

<sup>92</sup> Esta línea se ha iniciado con la obra de Moreno Báez (1948); siguen parte de su línea: McGrady (1968), Parker (1967), Jones (1974), Michaud (1987), Cortazar (1962), Garrote Pérez (2005) y Rabaté (2009).

<sup>93</sup> Remito a la última actualización de la tesis de Cavillac (2010).

<sup>94</sup> Extensa bibliografía sobre este particular. Véanse, especialmente: Moreno Báez (1948), Blanco Aguinaga (1957), Molho (1972), Rico (1970; 1983), Guerreiro (1980), Souiller (1980), Cavillac (1983, 2010a), Michaud (1987), Pérez-Rasilla (1989), Rabaté (2009), Márquez Villanueva (2011), Rey Hazas (2005) y Guillemont (2015).

<sup>95</sup> Abonan la sinceridad de la conversión del pícaro: Moreno Báez (1948), Joly (1968), Parker (1967), Molho (1972), Guerreiro (1980), Cavillac (1983; 2010a), Rico (1983), Michaud (1987), Rabaté (2009), Rey Hazas (2005), Micó (1987), Scham (2006) y Gómez Canseco (2012).

<sup>96</sup> En este sentido, la propuesta más orgánica es la de Cavillac (2010), que propone una triple conversión: espiritual, política y poética.

<sup>97</sup> Al respecto, consultar Castro (1974), Brancaforte (1980), Márquez Villanueva (1990), Ricapito (2002), Molho (1985) y Sobejano (1959).

<sup>98</sup> Con diferentes aproximaciones, son partidarios de la tesis que descrea de la conversión: Eoff (1953), Monte (1971), Brancaforte (1980), Johnson (1978), Ardila (2009), Reed (1984) y Whitenack (1987).

<sup>99</sup> Rivera Cárdenas (1984), Correard (2010) y Darnis (2010).

Hans Robert Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética* (2002, pág. 77).

La hipótesis general de la tesis sostiene que las diversas formas de representación de la pobreza que se desprenden del discurso de los tratadistas españoles del siglo XVI –Vives, Soto, Robles, Giginta y Herrera– entablan una relación dialógica con las obras picarescas fundantes del género –el *Lazarillo* y el *Guzmán*–. Ello permite, en los albores de acumulación capitalista y de las ciencias sociales, trazar las primeras líneas de análisis y representación de la marginalidad social entendida como un fenómeno problemático. En consonancia con el plano del contenido –orientado a la configuración perceptiva y a la operación concreta sobre el imaginario en torno a la representación del mendicante–, trataremos de demostrar cómo, a partir de éste, se operan correlaciones en el plano formal de la esfera literaria: itinerarios, diseños episódicos, contraposiciones dialécticas, utilización de determinada conceptualización y vocabulario, etc.

Debido a la imposibilidad de recurrir a los protocolos genéricos tradicionales para canalizar una crítica sistemática de los diversos estamentos sociales de la época, se trascienden los recursos ficcionales disponibles en pos de un modelo que permita reconocer los problemas cardinales de una sociedad en crisis. Este plan integral, basado en el perspectivismo subjetivo del pícaro, pretende reconfigurarse en el lector activo, en una crítica más objetiva, amplia y sistémica de la sociedad en la que está inmerso. A partir de estas consideraciones tendremos nuevas bases para la discusión sobre el género y la instauración del realismo en la literatura española. Habría que ir más allá de la simple verosimilitud o del autobiografismo ficcional y pensar que el origen de la picaresca, y por qué no de la novela moderna, está asociado a la utilización y a la subversión de los géneros tradicionales a partir de una compleja articulación episódica, que pone en el centro a la representación del debate en torno a la pobreza mendicante, al tiempo que proyecta un análisis sociológico integral trabajando en múltiples niveles de significación en cada uno de los elementos estructurales del relato.

## **1.5. Algunas consideraciones preliminares sobre la pobreza en el contexto del siglo XVI**

Una situación social cambia a la vez el modo del trabajo y el tipo del discurso. ¿Es esto un “mal” o un “bien”? Ante todo es un hecho que se descubre por todas partes aún en aquellas donde quieren ocultarlo.

Michel De Certeau, *La escritura de la Historia* (1993, pág. 77).

La pobreza es, sin duda, un fenómeno multidimensional, multicausal, procesual, condicionado por variables significativas, históricas, geográficas y culturales. Es también uno de los pilares sobre el que se erigió el desarrollo de las ciencias sociales, y que se relaciona con la tentativa de diagnosis acerca de las causas de reproducción de la miseria y el diseño de los medios para paliarla en el marco de múltiples disputas de carácter ideológico (Geremek, 1998, pág. 9). El tema se encuentra también en los orígenes del pensamiento económico y suele enmarcarse, por lo general, dentro de un intento político y legal –en la mayoría de los casos de carácter represivo (Santolaria Sierra, 2003, pág. 11)–, que busca constreñir a aquellos que se englobaban bajo el concepto difuso y mutable de *ociosidad* al trabajo productivo –sin obviar, que este suele pensarse en los lindes con explotación extrema–. En el siglo XVI, este proceso suele ampararse en el marco de legislaciones –antiguas y nuevas– que intentaban convertir la mendicidad en delito, o al menos limitarla a su mínima expresión.

El concepto de «pobre» va adquiriendo a lo largo de la historia significados cada vez más restrictivos: lo que en el periodo carolingio era solo una distinción con respecto al poderoso, en la Edad Moderna pasa a designar a quienes no podían garantizar la continuidad vital propia y de su familia. Finalmente, en el contexto postridentino, la expresión refiere a los que viven de la limosna y de la asistencia en un proceso sistemático de laicización, desacralización y negativización del término (Geremek, 1998). La mutación del imaginario implicaba una subversión ideológica que buscaba socavar la identificación del mendicante con la figura crística<sup>100</sup> (Maravall, 1986, págs. 23-27) al tiempo que se intenta circunscribir y acotar su

---

<sup>100</sup> Una acabada síntesis de la representación de la pobreza en el cristianismo medieval, nos la brinda Cavillac: «Si bien, en casi todos los países del occidente europeo, la cuestión de la mendicidad y del vagabundismo empieza a plantearse con desusada agudeza hacia los albores del Quinientos, no hay que olvidar que ésta, como tantas otras realidades históricas del siglo XVI, es ante todo una herencia de la Edad Media. Fenómeno endémico de las sociedades medievales, la vagancia, ya elemental (fruto contingente de las epidemias, del hambre o de las guerras), ya sea estructural (manifestación inmanente de las instituciones económico-políticas) –según la discriminación establecida por Alexandre Vexliard–, fue un componente esencial del sistema feudal. Al pobre (leproso o meramente necesitado) no sólo se le aceptaba por acatamiento de un orden natural, y por ende inmutable, querido por Dios, sino que se le reverenciaba en cuanto imagen providencial de Jesucristo en la tierra, o en cuanto pecador elegido para expiar sus culpas en este mundo. En el Medioevo, el vagabundeo de los desheredados está, pues, preñado de sentido religioso, positivo o negativo. Para la teología cristiana tradicional, la presencia de los menesterosos es un hecho intangible, que participa del equilibrio de la estructura social. ¿No profetizó Cristo que siempre habría pobres en la tierra, para recordar a los hombres que los bienes materiales son tan transitorios como eternos los bienes espirituales? La Sagrada Escritura abunda en anatemas contra los opulentos y en bendiciones a quienes socorran a los pobres: la caridad –sin admitirse distingos entre mendigos

valor dentro de la teología cristiana (Jiménez Salas, 1958), a lo cual se le suma el asunto sensible de la distribución económica, ya que era el clero quien administraba flujos de capital destinados al socorro de los pobres (Rumeu de Armas, 1981).

Poco a poco, comienzan a registrarse en la literatura, la tratadística y la legislación europea, representaciones de la pobreza que apuntan a la inquietud constante de quienes vivían en los centros urbanos. La solución que la mayoría propone para regular esta avalancha de indigentes (Jütte, 1994) que azota los refugios de la riqueza es diagnosticar y separar a los pobres «verdaderos» de los «falsos» (Kraemer, 1944). El aval ontológico de su mendicidad se autorizaría solo si el sujeto no se encuentra capacitado para el servicio o el trabajo asalariado. Estas dos representaciones –la positiva amparada en los textos sagrados y la negativa que satura de perversidad la figura del mendicante– estarán presentes –mediadas por configuraciones formales específicas – en la literatura picaresca.

Consecuentemente con este intento de «clarificar» y «aprovechar» mejor las rentas y los espacios asistenciales, se proponía una reducción considerable de la cantidad de pobres. En primera instancia, se operaría una mera clasificación entre mendicantes «verdaderos» y «falsos», constituyendo el primer grupo una minoría selecta. En segundo lugar, justificada en este cribaje, se efectivizaba la prohibición de la mendicidad –colocando a las grandes masas de indigentes en una situación delictiva por el solo hecho de carecer de recursos– y se imponía el trabajo en los límites de la supervivencia –dentro y fuera de las instituciones hospitalarias–. En ocasiones, incluso, se dispone la condena a galeras para alimentar el vientre de las naves comerciales y de guerra o a la tortura, aún peor, de las minas de azogue<sup>101</sup>.

La dinámica que gesta la pobreza en el imperio español del siglo XVI es multicausal y se enmarca en los profundos vectores de cambio que se suceden gracias a un desarrollo embrionario del capitalismo agrario, industrial y comercial (Maravall, 1972a) o a lo que

---

falsos o legítimos– es un privilegio de los humildes y un deber sagrado de los ricos. La justicia sólo pertenece al dominio del más allá, no siendo el mundo sino un gran teatro donde cada uno representa una comedia, en la que el único papel redentor es el del misericordioso. [...] Así, puede darse la paradoja de que, idealmente, el pobre sea considerado como el verdadero rico, puesto que goza de las riquezas espirituales. Tal es el significado de la parábola de Epulón y de Lázaro, que recoge San Lucas. Dentro de esa perspectiva, el problema de la mendicidad se conceptuaba exclusivamente en términos éticos. Lejos de aparecer como una lacra social, la pobreza era una gracia divina, pues permitía, además, que el rico se salvara merced al poder purificador de la limosna. En la práctica, tan necesarios venían a ser los indigentes como los poderosos. En efecto, a lo largo de los siglos medievales, pobreza y riqueza no son nociones antagónicas, sino complementarias; en aquella sociedad estamental de estricta jerarquización vertical, donde cada elemento debe concurrir con sus características propias a la armonía espiritual y material del conjunto, la caridad asume una función reguladora, ya que gracias a ella se subliman las tensiones internas del cuerpo de la república. Esta dialéctica del pobre y del rico, socialmente conservadora, y moralmente tranquilizadora para las clases acomodadas, domina toda la literatura cristiana desde los Padres de la Iglesia (San Cipriano, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, y San Agustín) hasta los teólogos contrarreformistas del XVI» (1975, págs. LXXV-LXXVI).

<sup>101</sup> En referencia a este particular, véanse los testimonios recogidos por el mismo Mateo Alemán en las minas de Almadén (Bleiberg, 1977)

comúnmente da en llamarse la acumulación originaria de capital<sup>102</sup>, para la cual, una de las variables centrales, consistía en la explotación con bajísimos grados de remuneración.

Entre los factores más destacados por la crítica historiográfica<sup>103</sup> para explicar el incremento de la mendicidad, pueden relevarse los siguientes: el flujo continuo de depauperados provenientes del éxodo rural debido al cambio en las estructuras agrarias<sup>104</sup>; la imposibilidad de los desempleados rurales de integrarse en el trabajo urbano por falta de cualificación, estructuras gremiales cerradas y limitada oferta de empleo<sup>105</sup>; el aumento de los costos de las propiedades y los alquileres; la inflación<sup>106</sup> de productos de primera necesidad debido a las crisis de las cosechas, la especulación y los impuestos al consumo; los tratos financieros usurarios producto de las remesas de oro indiano que derivaron en sucesivas bancarrotas; la explosión demográfica; y el crecimiento del trato comercial en los centros urbanos, entre diversos factores. Todas estas variables fomentaban el asentamiento extramuros de grandes masas poblacionales de indigentes sin control gubernamental, que permitían la deriva imaginativa de las clases acomodadas –muchas veces, sin correlato fáctico<sup>107</sup>– y la percepción de un volumen de mendicidad y de pobreza en el entorno ciudadano<sup>108</sup> desconocido hasta entonces.

---

<sup>102</sup> Remito al debate sobre la acumulación originaria entre Dobb (1971) y Sweezy (1986). Véase también Hilton (1978).

<sup>103</sup> Para el problema de la pobreza en Europa: Mollat (1966; 1974; 2006), Gutton (1971), Chartier (1985), Sassier (1990), Fatica (1992) y Geremek (1998). Solo referidos a la península ibérica, pueden consultarse los clásicos estudios de Jiménez Salas (1958), Maravall (1979a; 1985; 1986), Bataillon (1952; 1969; 1978), Cavillac (1975; 1983; 2010a), Maza Zorrilla (1987), Redondo (1979a), März (1983) y Perrota (2000).

<sup>104</sup> La disolución del nexo que ataba al campesino a su terruño, produjo un enorme flujo migratorio hacia los centros de riquezas ciudadanos (Mollat, 1988). En ellos, los inmigrantes no cualificados se veían rechazados por las estructuras gremiales rígidas y por las limitadas fuentes de trabajo temporario, al tiempo que no solían encontrar lugar en las organizaciones asistenciales vigentes, incapacitadas para contener la marea inmigratoria, que terminaba volcándose masivamente hacia la mendicidad (Santolaria Sierra, 2003, pág. 13).

<sup>105</sup> «Según una estimación conservadora, un cuarto de la población vivía permanentemente en un estado de pobreza y subempleo, cuando no de completa desocupación. Esta era la condición crónica. Pero cuando los azotes de la depresión económica se abatían, la proporción podía ascender casi a la mitad de la población. [...] Mucha gente vivía al nivel de subsistencia. No tenían ahorros ni seguridad social para ayudarlos en casos de apuro. Si se quedaban sin trabajo, su única esperanza de supervivencia era la caridad» (Cipolla, 1981, pág. 28).

<sup>106</sup> La afluencia de metales preciosos –sobre todo la plata proveniente de América– cambió profundamente el sistema financiero y de intercambio. Solamente en el siglo XVI llegó a España más del triple de la reserva de plata preexistente y una quinta parte del oro. Esto traccionó los precios al alza sin un correlato en los salarios, lo que fue depreciando poco a poco el poder adquisitivo de las clases trabajadoras, al tiempo que aumentaban las ganancias empresariales, comerciales y financieras a gran escala. A ello hay que agregarle las obligaciones financieras contraídas con banqueros genoveses, alemanes y flamencos, que hacían pasar el dinero por España para compensar el déficit o financiar la industria bélica.

<sup>107</sup> Los pobres mendicantes vagabundos pueden asociarse a *la marginación integral* según la caracterización de Villalba Pérez (2000), ya que se cargaban sobre ellos prejuicios y carencias en torno a lo laboral, moral y judicial.

<sup>108</sup> Si bien centrado en la problemática inglesa, es particularmente interesante el planteo de Hill (1983) que forja el concepto de *los hombres sin amo*, en el marco del orden feudal. Estos vagabundos sin duda eran vistos como una masa y una fuerza disolvente e inapresable con respecto al orden nobiliario: «La esencia de la sociedad feudal era el vínculo de lealtad y dependencia entre señor y vasallo. La sociedad tenía una estructura jerárquica:

Debido a esta proliferación de mendicantes comienzan a surgir diversos proyectos de «racionalización» de las rentas, las limosnas<sup>109</sup> y los espacios hospitalarios para reducir el volumen de pobres susceptibles de asistencia y cuidado. *Centralización*<sup>110</sup> y *secularización* son los grandes conceptos en relación con la reforma, si bien la mayoría de los tratadistas españoles proyectan y ensayan sistemas mixtos, sin atreverse a proponer la quita del control eclesiástico con respecto a los fondos asistenciales. Ahora bien, lo que resulta incuestionable en el contexto que nos ocupa es el creciente interés público y político por el fenómeno del pauperismo (Santolaria Sierra, 2003, págs. 28-29).

Existe una correlación ampliamente estudiada entre el aumento de la pobreza en las ciudades y la aparición o revitalización de las instituciones de encierro<sup>111</sup>, al tiempo que se produce la eclosión de la tratadística y el arbitristo bajo la égida de un movimiento general de reformas de las costumbres y la moral, influenciadas por el Humanismo<sup>112</sup> e intensificadas en el contexto español en el marco de la Contrarreforma.

El recogimiento de pobres se gesta, en gran medida, para la segregación del marginal del resto de la sociedad, justificada a partir de la demonización moral y sanitaria –asociando al depauperado, pestes y enfermedades de todo tipo<sup>113</sup>–: encierro reeducador en el trabajo, encierro de control, encierro para la creación de hábitos religiosos y ciudadanos (Santolaria Sierra, 2000, pág. 10)

El encierro de pobres supuso un movimiento general a nivel europeo, desde la segunda mitad del siglo XVI –que es el que nos ocupa– hasta finales del siglo XVIII, aunque sus estructuras institucionales y sus funciones sociales –reconfiguradas en micropolíticas fragmentadas pero sistémicas y omnipresentes– permanecieron durante los siglos

unos eran señores, otros eran sus siervos. “¿A quién perteneces?”, preguntaba un personaje de una de las obras teatrales de Middleton. La respuesta: “Soy un siervo y, sin embargo, soy un hombre sin amo, señor”, producía inmediatamente una incrédula réplica: “¿Cómo puede ser eso?”» (Hill, 1983, pág. 29). Resuenan aquí, sin duda, los anatemas contra Lázaro: «Busca, busca un buen amo a quien sirvas» (42).

<sup>109</sup> Para la problemática de la limosna y su relación con el ámbito eclesiástico, véase Santolaria Sierra (2005).

<sup>110</sup> «El incremento de la mendicidad y del vagabundeo, los peligros del contagio epidémico, la revuelta social, la indigencia de las instituciones de caridad y de los hospitales fueron los factores que impulsaron por doquier la revisión de los paradigmas asistenciales heredados. La respuesta adoptó, en líneas generales, una fórmula básica: la concentración de los recursos asistenciales existentes –y aún otros– merced a un acuerdo entre instituciones públicas y privadas o –en algunos casos– gracias a la nacionalización o «municipalización» de todos o de una parte de los recursos privados» (Pérez García, 1996, pág. 122).

<sup>111</sup> Para la problemática de la eclosión de las instituciones de encierro en la Europa del siglo XVI remito a los estudios de Chill (1962), Pullan (1971; 1994), Gutton (1974), Cavillac (1998; 1979), März (1983), Beier (1985; 2003), Lis & Soly (1985), Geremek (1998), Fatica (1992), Montemayor (1986) y Santolaria Sierra (2000; 2003; 1997).

<sup>112</sup> Con respecto al Humanismo y su relación con la literatura en la península ibérica, puede consultarse a García Gilbert (2010).

<sup>113</sup> Véase Delumeau (1989, pág. 117). También en este sentido, afirma Santolaria Sierra: «Era éste un argumento que tenía un importante peso específico en las sociedades modernas, que eran verdaderamente sensibles ante el peligro de las epidemias» (Santolaria Sierra, 2000, pág. 11).



subsiguientes en diversas instituciones de tipo hospitalario: «En esas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad, y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir; el deber de caridad y el deseo de castigar» (Foucault, 1998, pág. 79).

Ahora bien, cuán mensurable y clasificable resulta la eclosión del fenómeno de la pobreza. Sin duda, uno de los primeros inconvenientes es de carácter cuantitativo, y de ahí la dialéctica entre excepción y universalización conceptual que veremos en la tratadística<sup>114</sup> y que muchas veces se proyecta como dato historiográfico sin más. En este periodo, realizar estadísticas sociales es complejo ya que el concepto de pobre suele ser mutable e inestable según las épocas, las zonas geográficas, y las delimitaciones culturales; sumado a que un mismo individuo o núcleo familiar podía pasar rápidamente de vivir de su trabajo a recaer en formas de mendicidad o beneficencia centralizada<sup>115</sup>.

Las clasificaciones son variables, pero, según Woolf (1989), pueden dividirse a grandes rasgos en tres grupos. En primer lugar, los *pobres estructurales* –su presencia en Europa no superaba el 10 %–: imposibilitados de procurarse el sustento indispensable para la supervivencia física propia o de su familia eran mayormente ancianos, viudas, lisiados y niños (Mollat, 1988, pág. 11); en segundo lugar, los *pobres coyunturales* –rondaban el 20 % de la población–: vivían ocasionalmente del empleo con salarios muy bajos y eran arrastrados a la pobreza fácilmente por subas de precios o de falta de empleo; finalmente, los *pobres esporádicos* –más de la mitad de las unidades familiares formaban parte de este grupo–: pequeños artesanos o comerciantes a los que la recesión arrastraba a la pobreza y se veían impelidos a solicitar ayuda<sup>116</sup>.

Los gobiernos europeos intentaron una y otra vez atacar la problemática de la pobreza a nivel local y global, pero la reiteración, discusión y proliferación de las legislaciones evidencia que los proyectos, en su mayoría, redundaban en sistemáticos fracasos.

Serán las ciudades del norte de Europa –Alemania y Holanda– las que comenzarán a desarrollar legislaciones específicas, unidas muchas veces a prácticas concretas para el

---

<sup>114</sup> Infra 1.1.4, 2.7, 3.5.1, 3.7, 3.8, 3.9.5 y 5.4, 6.3, 6.4 y 6.5.

<sup>115</sup> Pueden consultarse al respecto los estudios clásicos de Abel-Smith & Townsend (1965), Gutton (1974), Woolf (1989) y Geremek (1998).

<sup>116</sup> La limosna, además, garantizaba cierto grado de subsistencia de los desempleados, apuntalando un mínimo de estabilidad social (Lis & Soly, 1985, pág. 39).

recogimiento voluntario o forzado de los depauperados<sup>117</sup>. Es así como surgen los estatutos de Núremberg (1522), Estrasburgo (1523) o Ypres<sup>118</sup> (1525).

Los estatutos de Ypres revisten especial interés, porque influyeron a gran parte del reformismo. Estos fueron refrendados por los teólogos de la Sorbona que dictaminaron en 1531 su aval dentro del marco de la teología y la política pública, aunque dejaban abierta la puerta a las prerrogativas eclesiásticas sosteniendo que no podía prohibirse a nadie dar limosna, ni que la soliciten los representantes de las órdenes mendicantes. De este modo, cubrían cualquier intento de apropiación de los bienes de la iglesia, caracterizando a los que lo intentaran como «herejes impíos» (Santolaria Sierra, 2003, págs. 17-18).

En España, en este contexto, cobran particular relevancia los debates en torno a la Reforma y Contrarreforma<sup>119</sup> –en el marco de esta última, se dará la esencial controversia acerca de la pobreza entre Soto y Robles–; y particularmente la influencia del erasmismo (Bataillon, 1956) que connotará diversos tipos de censuras y autocensuras con respecto a la reflexión acerca del pauperismo. No hay que pasar por alto tampoco, al entender la dimensión política del debate en el seno del cristianismo, la posibilidad de identificación de las propuestas de reforma de la beneficencia con el protestantismo, en un contexto de progresiva cerrazón religiosa. Fue Lutero<sup>120</sup> quien comenzó la crítica sistemática contra la corrupción

<sup>117</sup> El fenómeno se expande rápidamente a lo largo de toda Europa: «El 24 de julio de 1522 se implantaba con gran éxito la nueva política de pobres en Núremberg; ese mismo año se realizaba también en Wittemberg, Augsburgo y Altenburg, un año más tarde, en 1523, se llevaba a cabo en Estrasburgo, Kitzingen, Breslavia, Ratisbona y Leisnig. En 1524 en Magdeburg y Königsberg. El movimiento alcanzaba Flandes en 1525, primero las ciudades de Mons e Ypres, cuyos estatutos de reforma se harían famosos, Brujas en 1526, Lille en 1527, Valenciennes en 1530 y en 1531 Lovaina, Tournai y Malinas. En 1535 se realizaba la centralización de la beneficencia en Gantes y en 1538 en Bruselas. En Francia, el proceso se iniciaba primero en Dijon, en 1529, y en Troyes, París y Lyon en 1530, les seguiría, cinco años más tarde, Poitiers. También en 1535 se llevaba a cabo en Ginebra, y en esos mismos años la reforma asistencial se extendía también por el norte de Italia: Venecia en 1529 y Verana en 1530. Y, más tardíamente, llegaría en 1539 a Génova y en 1548 a Bolonia» (Santolaria Sierra, 2003, págs. 15-16).

<sup>118</sup> El texto de Vives, *De subventionem Pauperum*, habría influenciado la redacción de tales ordenanzas (Bonilla y San Martín, 1903) y, posteriormente, la pragmática de Carlos V de 1531 (Jiménez Salas, 1984, pág. 157).

<sup>119</sup> En este sentido, afirma Santolaria Sierra: «Con todo, tanto la segregación como la reclusión temporal de los pobres y mendigos no deberían verse solamente como una evolución propia de la primeras reformas benéficas del siglo XVI, acentuadas y recomendadas más tarde por los autores mercantilistas, sino que habría que situarlas al mismo tiempo en la perspectiva de la amplia ofensiva reformadora y moralizadora de las costumbres que caracteriza al propio siglo XVI, tanto en las regiones protestantes como católicas, y tanto antes como después del concilio de Trento, si bien éste acentuaría sin duda el proceso en los países católicos. Se trata de algo así como una campaña moral que atraviesa transversalmente las diferentes esferas de la vida individual y comunitaria a lo largo de los siglos» (Santolaria Sierra, 2000, pág. 11).

<sup>120</sup> Al respecto, sostiene Cavillac: «Al secularizar la beneficencia en nombre de una ética del trabajo productivo y de la prosperidad colectiva, los magistrados ciudadanos coincidían con las nuevas orientaciones del humanismo cristiano y con las tesis protestantes. Bajo la influencia del *Elogio de la locura* (1511) de Erasmo, y de la *Utopía* (1516) del canciller Tomás Moro, se comenzaba a desacralizar a los mendigos, denunciándose en particular la hipocresía y la rapacidad de los frailes mendicantes. Pero las acometidas más violentas contra el presunto valor trascendental de la indigencia proceden de Martín Lutero. Para el reformador agustino de Wittemberg, la limosna privada no pasaba de ser alarde egoísta de una concepción puramente formalista de la religión, que fortalecía a los holgazanes en su viciosa y diabólica ociosidad. La caridad, en esas condiciones, se

eclesiástica que hacía uso de los diezmos y las limosnas para beneficio personal – robándose los a los pobres–; y quién había propuesto secularizar la beneficencia para debilitar el poder económico y político de la Iglesia romana (Santolaria Sierra, 2003, pág. 17).

En España<sup>121</sup>, la persecutoria legal comienza en Octubre de 1531 con el Edicto de Gantes de Carlos V –que retoma los estatutos de Ypres– y trata de presentar a la pobreza como un problema público, al tiempo que prohíbe la mendicidad e insinúa ciertos atisbos de centralización, otorgándole a estos aspectos un enorme impulso político y una potente difusión a nivel europeo. En 1540<sup>122</sup> se promulga una ley retomando parte de lo explicitado en el edicto de Gantes y poniendo el foco en la problemática de los *pobres extranjeros*, que deberían ser remitidos a sus naturales, en donde serían asistidos en instituciones especializadas y centralizadas: como veremos, este será un punto central del debate entre Soto y Robles, ya que operativa y legalmente, resultaba inviable.

Madrid, en ese contexto, se mostraba particularmente atractiva para la inmigración de los pobres de diferentes zonas aledañas con la esperanza de obtener algún empleo temporal o limosnas de las clases acomodadas que residían allí. En vista del constante crecimiento del afluente de pobres en la ciudad, el municipio ejecuta una serie de medidas tendientes al recogimiento y represión de la mendicidad. Es el cardenal Tavera –quien, como veremos, incitará el debate entre Soto y Robles– el que, a través de un intercambio epistolar, informa a Carlos V sobre la situación, obteniendo su conformidad. La ley está fechada el 24 de agosto

---

le antojaba un chantaje. Para ganar el cielo no importaban las obras, la fe sola bastaba. En un prefacio famoso a la reedición (1528) del *Liber vagatorum* –cuadro pintoresco de la «florida picardía» a principios del XVI–, Lutero preconizaba así que cada ciudad empadronase a sus menesterosos, y se encargara de organizar racionalmente un sistema de asistencia social. El cuidado de los pobres venía a ser una función pública, un asunto político» (1975, pág. LXXXI).

Para ampliar el estudio sobre el luteranismo y la Reforma, consúltese la obra de Grimm (1970).

<sup>121</sup> Para un análisis pormenorizado de las disposiciones legales acerca de la pobreza y la mendicidad en España remito al trabajo de Jiménez Salas (1958) y Rodríguez Giles (2013).

<sup>122</sup> La ley fue impulsada, en parte, por la crisis de subsistencias producto de la sequía (1538-1540) que redundó en una escalada del pauperismo y el hambre. Sostiene Cavillac al respecto: «Hacia 1540, en efecto, el movimiento de defensa de las ciudades castellanas contra mendigos y vagabundos cobra nuevo vigor: Zamora, Salamanca y Valladolid, se deciden incluso a dictar capítulos sobre la cuestión, prohibiendo a los pobres salir del pueblo de su naturaleza, y estableciendo un régimen administrativo encaminado a atajar la mendicidad. En el mismo año, Carlos V promulgaba una ley que estipulaba que todos los pueblos procurasen reducir sus hospitales a uno solo, y «viesen entre sí alguna buena orden como los pobres verdaderos fuesen alimentados y que ninguno anduviese a pedir por puertas y calles». Esta disposición de 1540 era de una importancia capital: por vez primera en España se prohibía tajantemente al mendigo limosnear por cuenta propia. Mediante previo examen, los pobres legítimos debían ingresar en el hospital de la ciudad para ser allí curados y mantenidos a cargo del municipio (gracias a las limosnas que recogieran «algunas buenas personas»), y a las rentas de dichos hospitales), mientras que los ociosos se veían obligados a trabajar. Semejante reforma, cuya filiación con las medidas de policía adoptadas en Flandes quedaba patente, iba a suscitar una controversia fundamental» (1975, pág. XCVII).

de 1540, pero existen sospechas de que la fecha oficial fue colocada posteriormente, una vez firmada por el emperador (Santolaria Sierra, 2003, pág. 22). Su impresión se dio recién en 1544, en Medina del Campo.

La ley se atenía a las ordenanzas tradicionales y a lo solicitado en las Cortes, proponiendo un control riguroso de la mendicidad a partir de un examen de pobres que otorgara licencia para mendigar a los «verdaderos» por el plazo de un año, con una cédula identificadora. En ella figuraba un pasaje polémico –retomado, luego por Soto– en el cual se establecía que los que no estuvieran confesados y comulgados, se verían impedidos de obtener salvoconducto para mendigar. Otra medida digna de destacar –para trazar posteriormente la relación correspondiente con el *Lazarillo*– es que se dejaba constancia expresa de la prohibición de la mendicidad de los niños, debiendo estos ser «colocados» con algún amo a quien sirvan o enseñarles algún oficio que luego permita garantizar su subsistencia a través del trabajo. Finalmente, el refuerzo doctrinal del Concilio de Trento que apuntaba a ganarse el cielo por las obras y veía ciertos ecos luteranos en el pragmatismo de la ley Tavera, la sepultará durante mucho tiempo en el olvido (Garrán Martínez, 2004).

Ahora bien, más allá de las prerrogativas de la cerrazón posterior a Trento, los modelos tradicionales de caridad y control social se vieron desbordados por el despunte de un nuevo sistema económico que empezaba a transformar la relación entre los estratos sociales europeos, forzando una reconfiguración con respecto al ideario y a las representaciones sociales en torno a la pobreza:

...organización provisional de albergues para pobres, distribución de víveres y limosnas, medidas coercitivas momentáneas para obligar a trabajar a los pobres útiles, expulsión de los vagabundos y la clásica pena de azotes a los reincidentes. Sin embargo, estas medidas resultaban ya ineficaces para hacer frente a un problema que las nuevas condiciones demográficas y económicas habían amplificado. Tal vez se trataba de un problema antiguo, pero con dimensiones nuevas, que ya no era posible solucionar con los viejos modelos. Es posible que estas crisis y las experiencias vividas, además de acentuar la imagen negativa de la mendicidad a nivel colectivo, obligaran a las elites urbanas e intelectuales a una toma de conciencia de la necesidad de impulsar una nueva «política social» de la pobreza. (Santolaria Sierra, 2003, pág. 14).

Las *Cortes*<sup>123</sup> son una fuente interesante para tomar consideración sobre la emergente cimentación de una ideología negativa con respecto a la pobreza mendicante. Los procuradores de las ciudades eran representantes de las clases altas de la ciudad y, por lo

---

<sup>123</sup> Sobre el incremento de la preocupación en las Cortes por la problemática de la pobreza, véase Maravall (1986, pág. 43).

tanto, veremos de manera sistemática, una serie de reclamos tendientes a la represión de la mendicidad en los espacios urbanos.

Las ciudades castellanas que intentaron una reforma asistencial, en consonancia con las europeas, fueron Zamora<sup>124</sup>, Valladolid, Salamanca, Toledo y Madrid. Las ordenanzas con mayor difusión fueron las de Zamora, discutidas por teólogos salamantinos y publicadas, en parte, en 1545 por Juan de Robles en *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. Las características eran similares a las de las reformas europeas anteriores: prohibición de la mendicidad, caja común para asistir a los pobres vergonzantes, deber de trabajar a todos los pobres que no fueran «verdaderos», obligación de comunión y confesión para obtener la beneficencia y formación profesional de los niños, entre otras.

Si bien las reformas castellanas guardaban similitudes importantes con las que fueron establecidas en el resto de Europa, la diferencia fundamental radicaba en el protagonismo eclesiástico, que solo fue desplazado en lo que incumbía al control policial y a las sanciones penales, asumidos éstos por las autoridades municipales. Por lo tanto, habría que matizar las afirmaciones al hablar estrictamente de la secularización de la asistencia social en las ciudades castellanas:

Tal vez, lo que se pueda decir es que para los reformistas «modernos» del dieciséis, el tema de la mendicidad y de la pobreza dejaba de ser una cuestión «privada» y abandonada en manos de iniciativas individuales, fuesen «laicas» o «eclesiásticas», para pasar a ser una cuestión «pública», de incumbencia «política», y esto no esencialmente por una cuestión «ideológica», sino por una cuestión de supuesta «eficacia», dadas las nuevas dimensiones del pauperismo con sus preocupantes consecuencias económicas y sociales. En este sentido cabe hablar de secularización, en la dirección de entender que la pobreza pasaba a ser «cosa de gobierno», un asunto secular dependiente fundamentalmente del «poder temporal». Por otra parte, que el asunto fuera ahora una cuestión pública o política, no suponía en modo alguno que no fuera también de competencia de la Iglesia. ¿Había algún tema «público» ajeno a la competencia eclesiástica? Y mucho menos podía serle ajeno el campo de la caridad, que a los ojos de la misma Iglesia le era propio por mandato evangélico y por derecho histórico (Santolaria Sierra, 2003, págs. 28-29) .

Múltiples factores pueden considerarse al tratar de analizar el modo en que fue permeando el carácter reformista en España, hasta llegar al debate de 1545, que ocupa el centro de nuestra investigación. Las relaciones económicas, políticas y culturales con las

---

<sup>124</sup> Con respecto a los escritos de Zamora sostiene Soto: «Después enviáronnoslos aquí de Zamora, escritos. E yo confieso mi descuido, que sin verlos los firmé. Porque me dijo quien me los dio no contenían más de lo que habíamos dicho. Después he sabido que en alguna manera había otras cosas, las cuales yo, si las viera, no firmara. No porque entre tantas y tan sabias personas como allí firmaron mi decreto quitaba ni ponía, mas porque tuviera escrúpulo» (Soto, 2003, pág. 54). Véase infra 3.4.

ciudades flamencas seguramente trajeron las discusiones en el discurso de políticos y comerciantes. La posible difusión de la reforma de Ypres, el Edicto Imperial de Carlos V o la lectura de *De subventionem pauperum* de Juan Luis Vives, también parecen líneas que pudieron haber influenciado y que se traslucen en las obras de Soto y Robles, y en posteriores reformulaciones. Estos dos autores demuestran en sus textos el conocimiento de la problemática en Flandes y las ciudades alemanas, y refieren a los estatutos de Ypres y su remisión a la Sorbona.

Lo que no puede soslayarse –más allá de las discusiones doctrinales y las diferencias regionales– es que complejos cambios económicos, políticos y religiosos tienen como centro del debate a la representación y a la interacción con la pobreza. Ellos permean la legislación, las discusiones en las Cortes, las universidades, los círculos intelectuales y, como veremos, hienden sus coletazos en la configuración formal y conceptual de las diversas esferas discursivas del periodo, forjando nuevas formas de expresión que habrán de cambiar para siempre a la historia de la literatura, al tiempo que traccionan la emergencia de los rudimentos de las ciencias sociales.

## 2. JUAN LUIS VIVES: ESCÓPICA DE LA POBREZA Y LAPSUS DEVELADOR DE LA ESTRATEGIA IDEOLÓGICA.

### 2.1. Introducción

Juan Luis Vives<sup>125</sup> emprende la composición de su obra *De subventione pauperum. Sive de humanis necessitatibus libri II (Sobre el socorro de los pobres o sobre las necesidades humanas, dos libros)* con extremo cuidado y reparo, ya que la reforma de la beneficencia delineada, implicaba acercarse peligrosamente a ciertas líneas doctrinales protestantes<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> Vives nació el 6 de marzo de 1492. Su familia pertenecía a un núcleo de comerciantes judíos de importante nivel socioeconómico en la ciudad de Valencia. Para proteger la vida y las propiedades, y evitar el destierro, la familia se vio forzada a convertirse al cristianismo, aunque continuaron practicando el judaísmo en una sinagoga que habían montado en su casa, en la que un primo hermano del humanista –Miguel Vives– oficiaba de rabino. La Inquisición descubrió a Miguel y a la madre de Juan Luis, Blanca March, en plena liturgia, iniciándose un proceso contra la familia.

Entre 1507 y 1509, a la edad de quince años, Juan Luis Vives empezó a estudiar en la Universidad de Valencia. El proceso contra su familia continuó y su padre –Luis Vives Valeriola– decidió enviarlo a estudiar al extranjero para protegerlo. Vives partió rumbo a París para seguir formándose en la Universidad de la Sorbona.

Terminó sus estudios en 1512, alcanzando el grado de doctor, y se trasladó a Brujas –Bélgica– donde se contactó con familias de mercaderes valencianos, entre ellas la de su futura mujer, Margarita Valldaura.

Hacia 1514 se traslada a Lovaina donde, en 1517, es elegido preceptor de Guillermo de Croy, futuro cardenal de Toledo y Primado de España. Durante su estancia en Lovaina, desarrolla sus relaciones con los principales humanistas del momento: Erasmo de Rotterdam, Guillaume Budé, Juan de Vergara y Tomás Moro.

En Brujas, recibió la noticia de que su padre había sido condenado y quemado por la Inquisición en 1526, y su madre muerta en 1508, desenterrada e incinerada en efigie en 1529. Luego de rechazar un cargo en Alcalá de Henares, se traslada a Inglaterra en donde oficia, a partir de 1523, de lector del Colegio de Corpus Christi nombrado por el cardenal Wolsey, cargo que implicaba, a su tiempo, ser nombrado canciller del rey Enrique VIII de Inglaterra. Una vez establecido en la Corte, Vives pudo dedicarse a la investigación y la docencia. Allí entabló amistad con Tomás Moro y la reina Catalina de Aragón y fue preceptor de María Tudor.

Desde mayo de 1526 hasta abril de 1527 residió de nuevo en Brujas, en donde se enteró de la condena a muerte de su amigo Tomás Moro por oponerse al divorcio del rey. Catalina llamó a Vives para que enseñara latín a su hija, María Tudor. Para intentar ayudar a la reina, Vives escribió al emperador Carlos, enemigo del rey, y al papa Clemente VII, pero sus notas fueron interceptadas por el cardenal Wolsey. Luego, frustrado este intento, trató de convencer a la reina para que aceptara el divorcio. Esta estrategia lo enemistó con ambos, que le retiraron la pensión real al tiempo que tuvo que abandonar Inglaterra. Buscó entonces protección en Carlos V, a quien dedicó su tratado *De concordia et discordia in humano genere* y otro al inquisidor general de España que tituló *De pacificatione*.

Los últimos años de su vida los dedicó a perfeccionar la cultura humanística de los duques de Mércia.

Se convirtió en un reformador de la educación europea y en un filósofo moralista de gran influencia, proponiendo el estudio de las obras de Aristóteles en su lengua original y adaptando sus libros destinados al estudio del latín a los estudiantes; sustituyó los textos medievales por otros nuevos, con un vocabulario adaptado a su época y al modo de hablar del momento. Su libro destinado a la enseñanza del latín se editó en 65 ocasiones entre 1538 y 1649.

En 1529 su salud era ya muy delicada: padecía de dolores de cabeza y una úlcera estomacal. La artritis degeneró en fuertes dolores y el 6 de mayo de 1540, moría en su casa de Brujas a causa de un cálculo biliar. Fue enterrado en la iglesia de San Donaciano.

En relación con la biografía de Vives y sus obras pueden consultarse los trabajos de González (1998; 2007; 2008). Para una introducción general a su pensamiento, remito a Fernández-Santamaría (1992; 1998).

<sup>126</sup> La influencia de Lutero es sensible, aunque, como afirma Fatica (1982, págs. 25-26), puede atribuirse seguramente a la mentalidad de las clases altas del momento y a cierta concepción europea que tiene correlato en la legislación y en las críticas humanistas. Como sostiene Pérez García (1996), la obra trata de distanciarse de las medidas en contra de la mendicidad de Wittenberg (1522), Altemburg (1522) y Leising (1523), influenciadas por el mismo Lutero, Andreas Carlstadt y Wenzel Lick.

Evitar acusaciones de herejía y luteranismo, redundaría en que los proyectos propuestos no se vieran retrasados por ataques doctrinales<sup>127</sup>. Este recelo en la armazón formal y conceptual, según afirmara Marcel Bataillon (1985, pág. 185), estuvo basado en la necesidad de no cruzar dos problemáticas centrales –que habrían operado un «desfinanciamiento» de gran parte del sustrato eclesiástico<sup>128</sup>–: el problema de la mendicidad en general y el problema de la mendicidad de las órdenes religiosas<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Según comenta Vives a Cranevelt en una carta –fecha el 1 de octubre de 1527–: «El obispo de Serepta [...] ha atacado con fortísimas críticas mi librito sobre los pobres. Lo declara herético y fautor de facción luterana» (1978, pág. 132). El comentario importa en la medida en que los que retomen, en el futuro, sus argumentos, seguirán siendo susceptibles, en gran medida, de este tipo de acusaciones. Además, no hay que dejar de mencionar que, como afirma Bataillon, Nicolas de Bureau era un fraile franciscano y seguramente, al pertenecer a una orden mendicante, no miraría con aprobación el texto de Vives.

<sup>128</sup> Si bien Vives se cuida de cruzar la estigmatización de la pobreza laica con la mendicante, no ahorra artillería para los eclesiásticos que priorizan la riqueza material por sobre la asistencia a los indigentes. El punto fundamental es la asimetría que existe entre la iglesia primitiva y el modo de vida que ostentan sus representantes: «Hasta tal punto se ha desvanecido la organización eclesiástica que nada se administra gratis: detestan la palabra vender, pero con seguridad obligan a contar; por su parte, el obispo o el sacerdote piensan que unas ovejas tan peladas [los pobres] no pertenecen a su redil y a su pastizaje» (Vives, 2004, págs. 133-134). La representación del pobre como «oveja pelada» se hace eco de los múltiples pasajes bíblicos en donde tanto la figura de Cristo –como la de quienes pretenden emularlo– es caracterizada como la de un pastor del rebaño humano. Los pobres serían entonces, para los eclesiásticos que solo pueden ver en el otro la ganancia, un rebaño al que ya nada se le puede sacar y, por ende, carente de interés.

Uno de los problemas fundamentales que identifica Vives con respecto a la estructura contemporánea de la Iglesia cristiana –en relación a la de los padres fundadores– es que sus representantes financian su lujosa vida con el dinero que originalmente fue «dado» para los pobres. En este sentido, son usurpadores: «la Iglesia empezó a imitar al mundo y a competir con él en pompa, suntuosidad y lujo [...] para tales gastos se necesitaba gran cantidad de dinero: de esta forma los obispos y sacerdotes convirtieron en su patrimonio y en su hacienda lo que había sido sólo de los pobres; ojalá que les tocara el Espíritu de Dios y llevaran a su memoria de dónde lo tienen, por quiénes les fue dado, con qué intención, y recordasen que son poderosos con los recursos de los débiles» (Vives, 2004, pág. 154). La argumentación desplaza la responsabilidad del lujo actual de la iglesia hacia cierto tiempo inmemorial en donde la institución eclesiástica comenzó a imitar al mundo en su afán de acumulación y ostentación material. La culpa ello se anula, más no la que implica la redistribución de lo acaparado.

La base de la inversión hipócrita es que se exige a los demás lo que no se practica, una *escisión* fundamental entre discurso y praxis: «Su deber es enseñar, consolar y corregir (por lo que se refiere al espíritu), luego curar los cuerpos (lo que harían si confiaran tanto en Cristo como quieren ellos que confíen los demás para sus conveniencias; pero esto es un mal general: cada uno de nosotros exige severamente de los demás la bondad que él mismo no practica), socorrer a los necesitados con lo suyo aunque sea mínimo a ejemplo de Pablo, en una palabra, ser perfectísimo en la caridad para que todas las cosas sean de todos, y para que no desprecie a los humildes sino que se incline ante ellos para serles útiles» (Vives, 2004, pág. 154). La asimetría original que según Vives parte de la acumulación del dinero destinado a los pobres en la estructura económica de la Iglesia Católica, podría eliminarse, efectivizándose la transferencia del capital nuevamente a sus originales destinatarios, es decir, a los pobres: «Éstos, los abades y las demás jerarquías eclesiásticas, si quisieran, podrían socorrer a la mayor parte de los necesitados con la gran cantidad de sus rentas: si no quieren, Cristo los castigará» (Vives, 2004, pág. 155).

<sup>129</sup> Recordemos que los estatutos de Ypres, refrendados por la Sorbona en 1531, prohibían bajo la condena de herejía limitar el pedido de limosna a las órdenes mendicantes (supra 1.5).



El tratado, que probablemente comienza a gestarse en Inglaterra, en 1524<sup>130</sup>, se publica en Brujas en 1526<sup>131</sup>, convirtiéndose en precursor de la organización de los futuros servicios centralizados de asistencia social a partir de la intervención estatal<sup>132</sup> y de la nueva legislación sobre la pobreza<sup>133</sup>, amén de la profunda penetración que tendrá el autor en los debates y tratados posteriores<sup>134</sup>. La influencia de las inquietudes de la burguesía holandesa ante el deterioro de la situación social creciente, seguramente promovieron y aceleraron su

---

<sup>130</sup> Al respecto, señala Saitta (1973, págs. XI-XII) la posible influencia de Tomás Moro y ciertas similitudes con su obra *Utopía*. Bataillon (1985), con tino, advierte que el socialismo y la idealización del tiempo de ocio presente en la obra de Moro, difícilmente pueden encontrarse en Vives. En cuanto a influencias más generales, suelen señalarse las reformas de Núremberg, Estrasburgo y Flandes –Ypres– (Bataillon, 1985; Geremek, 1998; Fatica, 1982). También, posiblemente, haya tenido presentes a las reformas que se sucedieron en su Valencia natal (Pérez García, 1996).

<sup>131</sup> La composición de la obra ha sido fechada, según diversos criterios, entre 1525 y 1526. Sobre la problemática de la fecha de publicación, véase Bataillon (1930), Aznar Casanova (1943), Saitta (1973, págs. X-XI) y Matheussen (1986).

<sup>132</sup> «Dos fueron los principios de actuación económica sobre los que se asentó lo que, salvando las distancias históricas, hoy llamaríamos la “política social” defendida por Juan Luis Vives: el control riguroso de las autoridades políticas sobre las instituciones asistenciales públicas, él se refería en particular al control municipal sobre los hospitales generales, y la autofinanciación de estas instituciones a través del trabajo realizado por los propios pobres. Si algo enfatizó Vives en su obra fue la responsabilidad de las autoridades municipales en la lucha contra la mendicidad y el pauperismo» (Garrán Martínez, 2004). Para el problema de la transferencia de recursos y responsabilidades del ámbito eclesiástico al municipal, véase Gómez Monsegú (1961, pág. 298).

<sup>133</sup> Bonilla y San Martín (1903) destaca la influencia del texto de Vives en la redacción de las ordenanzas de Ypres de 1525 y Jiménez Salas lo relaciona con la pragmática de Carlos V de 1531 (1984, pág. 157). Ambas legislaciones, fundamentales para entender las políticas concernientes a la pobreza en Europa durante el siglo XVI.

<sup>134</sup> «Las propuestas de Vives alcanzaron una amplia difusión y su obra ejerció una gran influencia en las legislaciones y en los escritos de contenido social posteriores». Para un estudio general acerca de la recepción de Vives en España, remito a la exhaustiva obra de Moreno Gallego (2006). En lo referente a la recepción del tratado que nos ocupa, sostiene un estudio más reciente: «*De subventione pauperum*, un tratado sobre pobreza urbana traducido en dos versiones que creemos trasladadas muy prontamente, aunque permanecieron esos traslados en manuscrito durante dos siglos y medio en un caso y en otro, en el del maestro Bernardo Pérez de Chinchón, ahora se ha realizado edición a cargo de Joaquim Parellada (2006). Este escrito del humanista es otro ejemplo de cómo el interés por el valenciano es intenso en España según las dinámicas coyunturales. Cuando Gonzalo Nieto Ibarra traduce al castellano *De subventione pauperum* en los años siguientes a su salida príncipe, en 1526, en texto luego reformado por mano del XVIII, preocupaban las turbulencias sociales por el incremento del pauperismo urbano, caso de Toledo, y las revueltas agrarias existentes en Europa, sobre todo tras la gran guerra alemana de los campesinos en 1525, por lo que se aprecia entonces la perspectiva positiva que hace el pensador en *De subventione...* de posibles soluciones reales mediante determinados consejos concretos a los municipios. [...] Pero desde la perspectiva intelectual, el interés hispano por *De subventione...*, no obstante, fue no sólo coyuntural como se aprecia por el rastro perceptible en la traducción. Aquí nos encontramos con un texto de reconocida dimensión europea que sí que tuvo eco posterior en España pese a no imprimirse en ella. [...] En general, los autores de tratados sobre la limosna y la pobreza, sobre todo en el XVI, ofrecen muestras de conocer el contenido de *De subventione...*, sirviéndose, por tanto, de impresiones continentales al no estamparse en España hasta 1781. Apreciamos la incidencia del rechazo de algún influyente sector religioso que alzó la voz contra el escrito fuera de la Península y que pudo motivar el que se considerara que aunque no fuera obra merecedora de estar en índices expurgatorios había que tener precauciones con ella. La denuncia de municipalismo por parte de fray Lorenzo de Villavicencio, informante a la Corona en tiempos de Felipe II de posibles movimientos heterodoxos entre los hombres de letras de los Países Bajos, tuvo indudable repercusión, publicándola en su libro *De Oeconomia sacra circa pauperum curam*» (Moreno Gallego, 2008, págs. 51-52).

publicación (Serrano González, 1992, págs. 20-59; Bataillon, 1985, págs. 181-182; Lis & Soly, 1985, págs. 103-106; Carasa Soto, 1991).

No hay que perder de vista que es una obra que ataca al mismo tiempo la estructura económica de la sociedad y su catadura moral (Bataillon, 1985; Jütte, 1994, págs. 215-216), al tiempo que despliega un profundo análisis sociológico y psicológico de la pobreza mendicante.

Además, es una obra central para entender el cambio que se opera entre la concepción caritativa medieval –individual, privada, fragmentaria, indiscriminada y mediatizada por la iglesia– y la beneficencia moderna –pública, institucionalizada, centralizada, selectiva y laica<sup>135</sup>– (Davis, 1979). En este sentido, se destaca particularmente la idea de expropiación de bienes hospitalarios –y habría que aclarar que en el caso de Vives se refiere a los hospitales laicos, descartando los que poseen injerencia eclesiástica (Mollat, 1988, pág. 254; Pérez García, 1996, pág. 117)– para la centralización en un fondo común (Geremek, 1998, pág. 205). Todo ello implica presentar y representar a la misericordia de los laicos y al socorro de los pobres como una problemática pública, estatal y urbana (Jütte, 1994).

## 2.2. La caída y las necesidades.

Antes de adentrarnos en el análisis detenido de la obra, cabría reflexionar, en primer lugar, sobre su título<sup>136</sup>, que parece vacilar entre dos focos de sentido divididos por una disyunción:

*SOBRE EL SOCORRO DE LOS POBRES O SOBRE LAS NECESIDADES HUMANAS, DOS LIBROS*

Al Consejo municipal de Brujas.

El primero sobre el socorro particular. Qué debe hacer cada uno. El segundo sobre el socorro público. Qué conviene que haga la ciudad (Vives, 2004, pág. 63).

---

<sup>135</sup> Cavillac destaca también su centralidad para pensar la tratadística española: «La teoría de esa secularización de la beneficencia existía y era bien conocida en España, puesto que había sido formulada recientemente por Juan Luis Vives, el gran humanista valenciano refugiado en Flandes. Su obra, el *De subventione pauperum*, publicada en 1526 y dedicada «a los cónsules y senado de la ciudad de Brujas», merece retener nuestra atención por ser el punto de partida del complejo debate teórico, que, entablándose con la controversia Soto-Medina, conduce a los proyectos del doctor Cristóbal Pérez de Herrera» (1975, pág. XC).

<sup>136</sup> Ninguno de los tratados posteriores expondrá en su titulación, ni le dará tanto volumen específico en el entramado textual a la cuestión de las *necesidades*, como sí lo hace Vives. El problema de las necesidades, como veremos, será un tema fundamental, porque implicará la diferencia entre la definición del *ethos* de la pobreza como mera supervivencia –algo que comparte la línea Vives-Robles-Herrera–; y la posibilidad de acceso a otras variables de consumo, recreación y movilidad social –como veremos en Soto y Giginta–.

Con respecto a la titulación principal, cabe destacar que el sentido de «socorro» (*subventio*, *-ōnis*) implicaba en la época una ayuda de cariz urgente<sup>137</sup>. Por ende, el texto se presenta, en primera instancia, como una solución posible frente a una situación apremiante. El segundo término de la disyunción, sugiere una deliberación de carácter más universal y que aún hoy en día se encuentra intrínsecamente relacionada con la reflexión acerca de la pobreza: la teoría de las necesidades humanas. Vives es plenamente consciente de que para sustentar la discusión acerca de la correcta distribución de los recursos que permitan transformar las condiciones de vida de los más carenciados, necesita establecer bases sólidas acerca de cuáles son las necesidades mínimas de los diferentes estratos sociales.

El subtítulo también se muestra revelador con respecto a la macro-estructura del texto. Evidencia la profunda imbricación que existe –y que divide la obra en dos libros– entre la praxis particular y la praxis política. Esta interrelación que luego intentará el proyecto autobiográfico picaresco –proyectando a partir del caso particular las problemáticas públicas–, ya se encuentra *in nuce* en la titulación del texto vivesiano. Es, además, el eje que cruza la distribución de capital particular y público con la problemática de la pobreza: eje sobre el cual se estructura gran parte de la discusión financiera y teológica.

Vives da comienzo a su obra a partir de un concepto bíblico de larga raigambre, la caída del hombre por la soberbia<sup>138</sup>, trazando una analogía entre el ser humano y el demonio. El mundo, creado originalmente por Dios, era ideal, pero la soberbia humana progresivamente instauró las carencias:

...está escrito en los cánticos del rey David: *El hombre, cuando estaba en el honor, no comprendió: fue comparado con jumentos<sup>139</sup> sin inteligencia y se hizo semejante a ellos*, esto es, se apartó tanto de la semejanza de Dios que se deslizó a la semejanza de los animales y, mientras intenta ser más que un ángel, fue menos que un hombre, como aquellos que, al subir sin tener en cuenta los peldaños, avanzan bastante irreflexivamente y caen a lo más bajo en lugar de subir a lo más alto, que es lo que anhelan (Vives, 2004, págs. 67-68).

---

<sup>137</sup> «Ayudar y remediar alguna cosa que va en detrimento y peligro; y si esto no se hace con mucha presteza no merece el nombre de socorro, que se dijo *a currendo et supercurrendo*» (Covarrubias, *Tesoro*, s.v. SOCORRER).

<sup>138</sup> La caída y el renacer han sido asociados a la picaresca en general, pero sobre todo al concepto de «hombre nuevo» en relación con el *Guzmán de Alfarache*. Véase, particularmente, la última reformulación de las tesis de Cavillac (2010). Para un análisis más pormenorizado, remito al cierre del apartado de revisión bibliográfica, sobre la problemática de la conversión (supra 1.3.6).

<sup>139</sup> Es interesante notar que la cita que pertenece a Salmos (49, 20), coloca el término negativo de comparación en el jumento, figura que marca una de las fuentes principales del *Lazarillo* (*El Asno de Oro* de Apuleyo), así como uno de los ejes analíticos que permiten pensar el carácter converso, dialéctico e híbrido del *Guzmán de Alfarache* (Guillemont, 2007).

El recorrido espacial del hombre –su paradoja ético-moral intrínseca– es análogo al que experimentarán la mayoría de los pícaros en su experiencia vital: al intentar elevarse en la jerarquía social terrestre se desploman en la jerarquización celeste dentro del marco de la ética cristiana<sup>140</sup>.

El texto, en sus inicios, se ocupa en desarrollar la larga senda antropológica que va cerrando, en forma concéntrica y progresiva, las posibilidades de un pasado ideal que el hombre fue destruyendo en una sucesión de errores y que, en la actualidad del valenciano, debe pagar con su realidad ya advenida.

En el principio tenemos, entonces, una oportunidad divina desperdiciada por el hombre que marca su *naturaleza caída*, en un marco escatológico que apunta a la razón y las pasiones del alma desatadas como una «tempestad»<sup>141</sup>. En relación con un mundo cada vez más degradado del modelo prístino original, las «necesidades de los hombres» se tornarán cada vez más imperantes en el marco de la vida terrenal.

Luego de la introducción del hombre como ser caído, Vives inicia su teorización sobre las necesidades a partir de la noción pitagórica de *sôma* y *sêma*<sup>142</sup>, del cuerpo como sepulcro del alma (Vives, 2004, pág. 69). Una vez instalada esta dicotomía, tan cara al cristianismo neoplatónico, en donde se privilegia siempre el espíritu por sobre el cuerpo, el autor pasa a centrarse en el sustento fundamental de este último: el alimento. Nos parece esencial poner en perspectiva esta descripción como marco de referencia que nos brinde una dimensión apropiada para entender el nivel de profundidad crítica de la picaresca en relación con uno de sus ejes principales<sup>143</sup>, el hambre:

---

<sup>140</sup> Es el caso de Lázaro y de Guzmán, aunque en este último pueda pensarse el final de su recorrido como una conversión que al tocar el fondo de lo terrenal, recupera la senda de lo escatológico.

<sup>141</sup> El hombre «perdió su inocencia, arrastró consigo todas las cosas a su perdición; la inteligencia se le embotó, la razón se le oscureció, la soberbia, la envidia, el odio y la crueldad, pasiones multiformes, y las restantes perturbaciones se excitaron como tempestades» (Vives, 2004, pág. 68)

<sup>142</sup> Una exposición clásica de esta conceptualización –idea pitagórica expuesta en *Filolao*, B14– aparece en el diálogo platónico *Gorgias*:

«SÓC. – ¿Te refieres al «cuerpo» (*sôma*)?»

HERM. –Sí.

SÓC. –Este, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe un poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» (*sêma*).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» (*sóisêtai*) bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se lo nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra» (Platón, 1987, págs. 394-395).

<sup>143</sup> Para el problema del eje del hambre en el *Lazarillo*: Tarr (1927), Guillén (1971), Lomax (1973), Mancing (1975), Defant (1964), Cameron (1971), Madariaga de la Campa (2009).

... tan pronto como el hombre viene a esta vida, el alma lucha con el cuerpo, y lo abandonaría al momento si inmediatamente este cuerpo enfermo no fuese repuesto con el alimento, como si fuese una medicina. Para esto, en efecto, fueron creados por Dios los alimentos, para que fuesen como vigas y apoyos que sostuviesen este edificio caedizo y propenso siempre a la muerte (Vives, 2004, pág. 70).

El cuerpo: edificio ruinoso, enclenque; el cuerpo: enfermedad terminal que sin la medicina del alimento produce la muerte. El *cuerpo pobre* aparece, entonces, transido de una debilidad potenciada: es una endeble construcción divina sin ningún tipo de andamiaje, es una afección crónica que carece de tratamiento, de bálsamo, de alivio.

La caracterización contiene un guiño textual que aparece repetidamente en *Corintios* (I Corintios 3, 16; 6, 19 y II Corintios 6, 16) en donde se hace referencia al ser humano como el templo de Dios: «*Santo es el templo de Dios, que sois vosotros*» (Vives, 2004, pág. 108). En relación con ello, Vives sostiene que el hombre ha comprendido en sentido material-humano la identificación de su figura con un templo, intentando adornarlo a imagen y semejanza de los que erige la iglesia –repletos de oro y blasones–, y confundiendo el sentido de las palabras que apuntan a la construcción espiritual.

Esta representación se desarrolla en consonancia con otro indicio que se articulará más adelante, en donde las *construcciones muertas de los templos, altares y sepulcros* implican la destrucción de las *construcciones vivas de los seres humanos pobres*: «Pero tus sepulcros, tus altares, tus adornos sagrados, tus misas y tus psalmos son cosa abominable ante Dios, a quien levantas un templo de piedras muertas mientras consientes que sus templos vivos se derrumben y perezcan» (Vives, 2004, pág. 108).

Cuerpos como construcciones endebles que a duras penas son apuntaladas con alimentos; frente a cuerpos que cual templos sagrados se adornan y recubren con riquezas arriba y debajo de la tierra. Esta dialéctica entre el cuerpo enfermo y el cuerpo dorado, entre el cuerpo caedizo y el cuerpo-templo, será también una de las líneas semióticas que desarrollará la picaresca: ¿no es acaso la caracterización de un Lázaro hambriento saciándose en los velorios y deseando la muerte de sus congéneres una representación irónica acabada de la presente dicotomía?

### **2.3. La caída original: el principio de la pobreza (traza, miedo, explotación y aumento demográfico)**

Para explicar las asimetrías sociales, Vives imagina una comunidad primitiva idealizada en la cual todos cooperan y eligen espontáneamente sus oficios según sus inclinaciones, estando preparados para ellos en grado sumo. Pero la determinación de algunos por sobresalir y por oprimir al otro –que estaría latente desde la caída original– instaura el caos. Un pequeño grupo intenta aprovecharse del trabajo ajeno sin realizar ninguna actividad productiva que beneficie al conjunto:

Hasta entonces ciertamente vivían perfectamente y en concordia, pero un viejo mal agitó a muchos con el afán de sobresalir sobre los demás o, mejor, de oprimirlos, para que sin trabajar y honrados disfrutasen de los trabajos ajenos y los demás ejecutasen sus órdenes. Ellos distinguidos con el reino y el poder, y escoltados por el cortejo de aquellos que habían arrastrado al reconocimiento de su tiranía bien por habilidad, bien por miedo. Esto nació de aquella ambición de sus antepasados, por la que se habían arrogado la esperanza de ser dioses (Vives, 2004, pág. 70).

La apropiación del trabajo del otro es la cuña que abre el mundo de las desigualdades en las relaciones sociales de los hombres. Los dos móviles que destaca el humanista para llegar a este desequilibrio social son la habilidad [*arte*] y el miedo [*metu*<sup>144</sup>]. Ambas formas de manipulación<sup>145</sup> están puestas al servicio de las más diversas formas de explotación de un grupo mayoritario por otro minoritario.

El origen de la pobreza se relaciona con una de las causas principales que Malthus (1998) argüirá dos siglos después y que seguirá siendo esgrimida aún hoy por incontables estudios: el crecimiento de la población mundial en relación con la limitada capacidad de satisfacer las necesidades<sup>146</sup>: «Ya entonces se empezó a salir al paso de la dejadez, arrogancia y pobreza de los hombres, cuando, al aumentar el género humano, unos no tenían de donde sustentarse y otros, holgazanes, reclamaban el sustento de los trabajos de otros» (2004, pág. 72).

---

<sup>144</sup> Las desambiguaciones en los términos que merecen un análisis más detallado se realizarán siguiendo la edición crítica de *Subventione Pauperum* de C. Matheussen y C. Fantazzi (Vives, 2002, pág. 10).

<sup>145</sup> Abundan en la literatura picaresca los personajes que manipulan a través de la habilidad –la traza– o el miedo. El escudero, el buldero o los eclesiásticos explotadores del *Lazarillo*; el cardenal, el embajador junto con los múltiples explotadores del *Guzmán*, serían solo algunos ejemplos de cómo estos dos conceptos también encuentran lugar en la estructuración episódica del género picaresco.

<sup>146</sup> Cómo señala Maravall, uno de los puntos a tener en cuenta para evaluar el espíritu reformista es la intersección de dos variables: la profunda desigualdad social y su concentración en el las ciudades: «Al centrarse ese contraste social y económico sobre un fondo de mayor aproximación física, de cotidiana convivencia en el espacio de la ciudad, el profundo corte entre los dos sectores, pobres y ricos, hizo más visible e irritante la aparente dicotomía de la sociedad» (1986, pág. 139). Cavillac señala, además, el efecto desmoralizador de la profunda asimetría existente entre estratos altos y bajos: «El desnivel creciente entre unos pocos privilegiados desvinculados de toda actividad utilitaria, y una masa de desheredados abocados a la mendicidad, radicaba en efecto en la progresiva dimisión de las capas intermedias, privadas de alicientes sociales» (1975, págs. CXIII-CXIV).

La argumentación –que prefigura análisis sociológicos posteriores– considera que el advenimiento y el crecimiento de la pobreza no es solo un problema de relación entre los recursos y el crecimiento demográfico –tesis maltusiana–; sino que ello se encuentra en consonancia con el «aprovechamiento» de una minoría ociosa, del trabajo de otros seres humanos para el beneficio personal –la explotación–. No caben dudas de que cruzar, a comienzos del siglo XVI, el crecimiento poblacional con la explotación de una mayoría por una minoría, y ver en ello el centro de diagnóstico de la problemática sobre la pobreza, reviste una modernidad singular.

#### **2.4. La redistribución del dinero como tímida sugerencia.**

El pasado idealizado con respecto a la distribución de los oficios encuentra su correspondencia en una idealización de igual tenor con respecto a la distribución del dinero. En un comienzo, todos recibieron una suma que les permitió el intercambio armonioso entre las diversas actividades productivas, pero, posteriormente, agentes externos –fortuitos– hicieron que la distribución equilibrada se resintiera: enfermedades –que hacen gastar el dinero sin contraprestación productiva–, guerras, calamidades, oficios que dejan de ser lucrativos y derroche del patrimonio. Estos diversos factores instaurarían otra de las grandes causas de la pobreza según el autor: la asimetría en el reparto del dinero entre individuos de la misma comunidad (Vives, 2004, págs. 71-72). Ante esta desigualdad estructural, concebida como un deterioro progresivo, Vives propone «reparar» y renovar la distribución primitiva del capital, al igual que los aspectos materiales, institucionales y morales de la ciudad:

Así como en la ciudad se renuevan todas las cosas, que se cambian o perecen por el paso del tiempo o por contingencias (muros, fosos, parapetos, arroyos, instituciones, costumbres, incluso leyes), de la misma forma sería adecuado ir en ayuda de la primitiva distribución del dinero, que recibió quebranto de varios modos. Hombres muy sesudos y quienes querían mirar por la salvación de la ciudad idearon medidas saludables: rebaja de impuestos, entrega de campo público a los pobres para que lo cultivasen, distribución pública de algún dinero sobrante, lo que hemos visto también en nuestro tiempo; pero para esas medidas con seguridad se necesitan oportunidades como muy raramente se presentan en este tiempo: por eso hay que recurrir a otros remedios más fáciles y más duraderos (Vives, 2004, pág. 135).

El autor presenta medidas «saludables de sabios autores» que hubieran atacado el problema de la distribución asimétrica del capital de manera profunda y duradera. Son

disposiciones que en la época hubieran resultado transgresoras para las sensibilidades de las altas jerarquías, medidas que dependen de que la voluntad política se encuentre dispuesta a transferir recursos de los estamentos nobiliarios a los más necesitados. El movimiento textual plasma una enunciación tímida que se reprime instantáneamente –tal vez, una estrategia para sugerir el tema sin herir susceptibilidades, ni redundar en consecuencias adversas para el autor–. Vives capitula al considerar su propia coyuntura como poco propicia para tales iniciativas. Recurre, entonces, –como veremos más adelante– a un proyecto de auto-sustentación de los pobres a través del trabajo. El impulso revulsivo se oblitera desplazándolo a otro contexto histórico y cargando casi todo el peso de la reforma social, como veremos, sobre las espaldas del indigente.

## 2.5. Las diferencias inherentes: «unos necesitan más que otros»

En la estructura de una sociedad asimétrica que se sustenta en la ideología estática del pobre respetuoso de la propiedad privada<sup>147</sup> y el rico cuya voluntad caritativa puede dar ocupaciones a los pobres, se torna indispensable discriminar de manera precisa las necesidades de cada estrato social. Para ello, el autor se muestra cauteloso, atacando solo los tipos de consumo asociado al lujo excesivo, los banquetes desmedidos y el juego (Vives, 2004, pág. 124). Este perfil de crítica del rico que se sustenta en el exceso posee su contrapartida en asimetrías avaladas *a priori*: «*hay que sopesar las necesidades de los hombres: unos necesitan más que otros*» (Vives, 2004, pág. 127).

Los gastos diferenciados de los diversos estratos sociales<sup>148</sup> son justificados siempre y cuando se ajusten a un esquema moral. El sistema diferencial de caridad para paliar las necesidades debe estar basado en tres pilares: la sabiduría, la virtud y las costumbres. Esta tríada se opone al sistema contemporáneo del autor en donde primarían el amiguismo y el parentesco:

... el carácter bueno ha de ser favorecido, ayudado, promovido, adornado e instruido en la elocuencia, en la erudición y en la autoridad; por el contrario, el carácter malo ha de ser refrenado, despojado, desarmado, retorcido: le han de ser quitadas la elocuencia y la autoridad, instrumentos para dañar, no hay que poner una espada en

<sup>147</sup> «Vives defiende la propiedad privada con argumentos teológicos, filosóficos e históricos frente al comunismo de algunas sectas protestantes alemanas» (Fontán, 1975).

<sup>148</sup> Recordemos que Vives proviene de una familia de comerciantes valencianos y en Brujas se vincula con gran parte de ese círculo de burgueses, a los que, en parte, se encuentra dirigido el tratado (Bataillon, 1985; Lis & Soly, 1985; Carasa Soto, 1991).



la mano de un loco. Pero esta distinción no ha de estar basada, como ahora hacemos, en que nosotros valoremos más el parentesco, el conocimiento, la patria común, la amistad o los servicios que la sabiduría, las costumbres y la virtud, pues en esto hay que poner la diferencia y no en aquello (Vives, 2004, págs. 127-128).

En esta contraposición entre los beneficios que surgen del parentesco, la amistad y los favores, en oposición a los que deberían surgir de la sabiduría, las costumbres y la virtud, puede leerse también parte del diseño estructural de la picaresca. ¿No es precisamente el pícaro quien puede ascender en base a las estructuras de amiguismo, deudas y favores, como puede apreciarse en el final del *Lazarillo*<sup>149</sup>? ¿No será Guzmán el que planteó una y otra vez estas contraposiciones entre las estructuras corruptas de acceso a los oficios y la virtud que raramente es tenida en cuenta<sup>150</sup>, a pesar de que las usufructúe una y otra vez hasta derrumbarse en el vientre de las galeras?

## 2.6. Concepción multidimensional de la pobreza

### 2.6.1. *La apertura en la misericordia*

Uno de los rasgos más interesantes del trabajo vivesiano en cuanto a la caracterización de la pobreza –que prefigura teorizaciones actuales sobre la problemática<sup>151</sup>– es el de concebirla como un fenómeno multidimensional. A la pobreza material –que llama de dinero–, añade la pobreza fisiológica e intelectual. Esta tríada proyecta, a su vez, la división tripartita de las necesidades. Así como el hombre en la sociedad necesita el dinero para el intercambio de mercancías que garanticen su vida material, su cuerpo necesitará de los medicamentos

---

<sup>149</sup> *Infra* 4.11.

<sup>150</sup> Cfr.: «Eso, pues, has de hacer de tu oficio: embeberlo, incorporarlo en esa luz de tus virtudes y honesta vida, para que todos las vean y todos las imiten, viviendo tan rectamente que ruegos no te ablanden ni lágrimas te enternezcan ni dones te corrompan ni amenazas te espanten ni la ira te venza ni el odio te turbe ni la afición te engañe. Oye más: ¿cuál vemos primero la luz o la cera? No negarás que la luz. Pues haz de manera que tu oficio, que es la cera, se vea después de ti, conociendo al oficio por ti y no a ti por el oficio. Muchas veces acontece la cera ser mucha y la luz poca y ahogarse en ella, como si en un cirio grueso el pabito fuese sutil. Otras, volver la luz abajo y, derriéndose la cera encima, luego apagarse. Así vemos que lo bueno en ti es tan poco y el oficio que te dan sobra tanto a la medida de tus méritos, que lo poco se te apaga y quedas a oscuras. Otras veces, vuelves al suelo tus virtudes, inclinaste mal, porque derrites el oficio encima, robando, baratando, forzando, menospreciando al pobre su causa, tratándola con dilación y la del rico con instancia. Señalaste con rigor en el pobre, dispensando con el rico mansedumbre. Al pobre tropellaste con soberbia y al rico hablaste con veneración y crianza. Con esto se te acaba de morir y se te gasta, quedando perdido» (I, II, 3, 180).

<sup>151</sup> Salvando las enormes distancias epocales, no deja de ser sorprendente que las tres variables actuales de concepción multidimensional de la pobreza –calidad de vida, educación y salud (Alkire, Jindra, Robles, & Vaz, 2016)– aparezcan prefiguradas en Vives como necesidades materiales, fisiológicas e intelectuales.

adecuados si padece alguna enfermedad y su alma necesitará formación propicia a través de buenos maestros (Vives, 2004, págs. 72-73).

Es por eso que su concepción de la misericordia para con la pobreza, concibe paliar estas tres dimensiones que el hombre ha perdido por la soberbia:

Así todo el hombre, interna y externamente, se convirtió en indigente por la justísima recompensa del trabajo emprendido para usurpar la divinidad; [...] toda su vida y su salud descansan en las ayudas de los demás, tanto para reprimir la raíz de la soberbia, que se transmite a los descendientes por los fundadores del linaje, como también especialmente por los designios ocultos de Dios, de forma que a unos falta dinero, a otros salud o inteligencia [...] Así, pues, quien necesita la ayuda ajena es pobre y necesita la misericordia, que en griego se dice *eleemossýne*, situada no solo en la distribución de la limosna, como piensa el vulgo, sino en toda obra que alivia la indigencia humana (Vives, 2004, pág. 73).

Esta concepción de carencia individual humana –lo que Vives llama indigencia– implica que la vida solo puede darse en sociedad y a partir de una relación misericordiosa recíproca. Siguiendo esta línea, podría pensarse el recorrido del protagonista de la picaresca como una forma de evidenciar la disolución de estas redes intersubjetivas de la misericordia multidimensional. Si la carencia reviste un esquema tripartito, Vives pasará a proyectar su sistema de beneficencia para los pobres a partir de una división consecuente:

En primer lugar, en el alma está la virtud, único y verdadero bien; a continuación, la inteligencia, la agudeza, la instrucción, la deliberación y la prudencia; luego, en el cuerpo<sup>152</sup> la buena salud para que sirva a la mente y las fuerzas suficientes para los trabajos de la vida; finalmente, en las cosas externas el dinero, las posesiones, la hacienda y los alimentos<sup>153</sup> (Vives, 2004, pág. 75).

Esta redistribución de las necesidades en cada una de las dimensiones –materiales, intelectuales y fisiológicas– del ser humano es considerada central para evitar que se produzca la disolución social<sup>154</sup> y que la tiranía avance sobre ciertas libertades de los particulares:

---

<sup>152</sup> Particularizando en la misericordia sobre el cuerpo, Vives concede una importancia fundamental a la medicina, a dar libertad a los cautivos y a dar un trato correcto a los presos (2004, pág. 77).

<sup>153</sup> Cabe notar que la picaresca invierte las jerarquías explicitadas por Vives: el pícaro siempre procurará los elementos materiales en primer lugar. Incluso, dañará su cuerpo para obtenerlos. El pícaro degrada virtud e instrucción por dinero, camino inverso al que propone el valenciano. El segundo tipo de misericordia en importancia para Vives es el de la instrucción: «Después de la virtud sigue la instrucción, encaminada al conocimiento de la virtud, por medio de la cual el hombre enciende en otro hombre una luz, como de su propia luz, que no disminuye con la participación sino que aumenta ¡qué hermoso y magnífico es formar, pulir, instruir y adornar la mente, la más elevada de todas las potencias! Dice Sócrates que no tendrá agradecimiento para quien le haya dado dinero, pero que tendría el máximo para quien lo librase de la ignorancia. Y el santo Job, hundido en la pobreza y en la suciedad, no pide regalos a sus amigos poderosos, sino que solamente pide ser enseñado» (Vives, 2004, pág. 76).

¿Qué niño o vieja ignora que los más grandes imperios son fuertes por el consenso general, y que se convertirían en nada si nadie obedece? Sin duda ningún estado puede durar mucho tiempo si todos se preocupan solamente de sus cosas y de las de sus amigos, y nadie de las generales [...] Un estado es justo y un poder es saludable si las preocupaciones y las determinaciones de los gobernantes van referidas al bien público; si, por el contrario, cada uno lleva hacia sí mismo cuanto puede por la astucia, la habilidad o el poder, incluso el pueblo es tirano de sí mismo y no retiene durante mucho tiempo la libertad y el poder, siendo arrastrado en poco tiempo como esclavo al dominio y a la voluntad de otro (Vives, 2004, pág. 82).

Como vemos, el individualismo, el egocentrismo, la explotación a través de la artimaña o el poder –a nivel individual y colectivo– disuelven el contrato social y son caldo de cultivo de actitudes o sistemas tiránicos. Teniendo en cuenta esta concepción, puede leerse el movimiento crítico de las obras picarescas que ponen en primer plano el individualismo y el medro por sobre el bien común. Lo que subyacería en ese recorrido que ejemplifica la descomposición de múltiples estratos sociales es el inminente advenimiento de la tiranía.

### **2.6.2. El cierre en la beneficencia**

Si para Vives la concepción multidimensional de la pobreza supone una apertura a la misericordia intersubjetiva en múltiples aspectos de la vida interior y exterior, la beneficencia implica un cierre, ya que supone discriminación y celeridad: si se da sin distinción<sup>154</sup> o tarde, se alimentan los vicios. Es así como abona la relación directa, y *a priori*, entre la necesidad extrema y el delito:

---

<sup>154</sup> Cfr. «nada debe estimular y excitar más los pensamientos de los hombres que el afán de hacer bien a otros, ya sea porque lo mandó aquel a quien corresponde recompensar abundantemente por el cumplimiento de sus preceptos, ya porque de otra forma las sociedades humanas no pueden subsistir, ya porque hay que considerar inhumano y en contra de la naturaleza no socorrer a los que se puede, ya porque de esta forma unos ponen el beneficio hecho a otros en un fondo común si el más poderoso ayuda al más débil; finalmente conviene que todos sean conducidos a esa forma de actuar por la advertencia de una suerte común» (Vives, 2004, pág. 83).

<sup>155</sup> En *Sobre las disensiones de Europa, y sobre el estado*, Vives plantea que la beneficencia debe operar en consonancia con las distinciones sociales: «Por el contrario, la moderación y el buen orden en el estado organizaban de tal forma la vida pública que reprimían con castigos tales delitos y los perseguían con el desprecio, volviendo con facilidad a los ciudadanos buenos y moderados. Entre otras cosas, la ayuda más importante que tenían para gobernar la ciudad lo mejor posible era el hecho de que, existiendo dos clases de igualdad, una que iguala a todos los ciudadanos sin ninguna diferencia y otra que pondera la dignidad de cada uno, no ignoraron que ésta es más útil y despreciaron aquélla como injusta, ya que considera dignos de las mismas cosas a los buenos y a los malos, manteniendo la que premia o castiga según los merecimientos; [...] ponían al frente de cada uno de los cargos públicos a los mejores y especialmente a los más capacitados» (Vives, 1992).

...quien retrasa el beneficio no se distingue mucho del que lo niega, pues la tardanza habla a favor de que lo hemos evitado y de que más bien se nos arranca que se obtiene de nosotros por súplica; así, pues, hay que dar con rapidez [...] esto es, antes de que la necesidad apriete, antes de que empuje al delito o a la maldad, antes de que el rubor por pedir encienda el rostro[...] es agradable el beneficio que se anticipa a la necesidad de pedir (Vives, 2004, págs. 128-129).

El «buen dar» está enmarcado en una *pericia y paranoia perceptiva* con respecto al otro necesitado. Desde el comienzo de la tratadística, con su obra insigne y más influyente, se coloca en primer plano la cuestión de la atención –para el «buen dar» o para negar la dádiva– hacia el otro mendicante<sup>156</sup>.

Como analizamos en los apartados anteriores, la multiplicación de la pobreza es para Vives signo de que los lazos sociales y benéficos no están funcionando entre los hombres, lo cual redundaría en formas de individualismo particular y social, y finalmente, en la tiranía. Si a esto le agregamos una compleja concepción multidimensional de la pobreza, parecería que existe en la argumentación de Vives una conceptualización sociológica y antropológica que se adelanta a su tiempo. Sin embargo, esta apertura conceptual –al igual que la apertura con respecto a las reformas políticas: reducción de impuestos, tierra para los pobres y redistribución de riquezas– se cierra rápidamente.

La obturación se ancla en la causalidad y el contexto presente, que vuelca toda la responsabilidad sobre el mendicante. En relación con esta figura, el autor encuentra dos principios fundamentales para dar cuenta de la ruptura de las relaciones entre los estratos altos y bajos:

Pero dos son las causas por las que se restringe muchísimo nuestra beneficencia, bien porque pensamos que no vamos a ser útiles a los demás, bien porque pensamos que vamos a perjudicarnos a nosotros mismos o a los que queremos, como a los hijos, a los parientes o a los amigos. Creemos que no somos útiles porque se da a una persona mala y porque nos ofende muchísimo la ingratitud (Vives, 2004, pág. 85).

La beneficencia, entonces, se verá limitada por dos razones: en primer lugar, el sentimiento de que nuestra dádiva no va a ser útil porque quien la reciba la va a utilizar para fines diversos del que nosotros proyectamos para ella –lo cual implica una valoración moral *a priori*–; y en segundo lugar, la cuestión del menoscabo del patrimonio personal que perjudica a amigos y parientes al redundar en una mengua de la herencia, perjudicando a los deudos (Vives, 2004, pág. 85).

---

<sup>156</sup> Esta contraposición puede verse escenificada en el *Guzmán* a partir de la contraposición dialéctica entre la figura del fraile franciscano –que reconoce el hambre del protagonista y le dona la mitad de su pan– y la del caballero caritativo –que le da una cuantiosa limosna al pícaro sin tener en cuenta su verdadera necesidad–. Véase *Infra* 7.4.

## 2.7. La estereotipia de la mendicidad

*...la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo.*

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (2014).

Paradójicamente –u obviamente si se le toma el pulso a la ideología del discurso en su totalidad–, el problema principal de la falta de caridad –y el primero en la enumeración– lo carga Vives sobre el propio mendigo<sup>157</sup> y su inherente ingratitud:

Ninguna otra cosa nos aparta más de dar que cuando tememos colocar mal el beneficio; esto ocurre por dos razones: una, cuando el beneficio no resulta útil a quien se lo hicimos, en lo que nos dolemos de habernos burlado de nuestro trabajo y nuestro gasto, o cuando experimentamos la ingratitud. Esta infamia no ofende sólo a aquel para con quien se es ingrato, o no perjudica sólo al ingrato, sino a todos en general, pues coarta la generosidad de los hombres y apaga el ardor de la ayuda (Vives, 2004, págs. 85-86).

Como podemos apreciar, la limosna se enfrentaría a dos peligros fundamentales: la inutilidad y la ingratitud –ambos cargados sobre el *otro mendicante* que no hace buen uso o que no se humilla lo suficiente ante la dádiva–. La ingratitud<sup>158</sup> del menesteroso particular se proyecta como uno de los dispositivos de publicidad nociva con respecto al colectivo de los pobres que sí merecen, y deben, recibir ayuda.

Dentro de este marco de referencia, cabe inferir que la descripción del mendigo a través de una profusión de rasgos negativos y degradantes –como sucede a menudo en la picaresca y en la tratadística sobre la pobreza– habrá de producir un efecto similar en los lectores u oyentes. A la mala publicidad autorreferencial –suponiendo que hayan existido mendigos ingratos en niveles considerables–, se le sumará la pésima publicidad referencial de la ensayística y la literatura –ambas, con sus matices, como intentaremos desarrollar a lo largo del presente análisis–.

---

<sup>157</sup> Es importante destacar en relación con la tratadística posterior, que Vives no hace distinción entre pobreza verdadera y falsa, sino que habla de los mendicantes en general: «Ahora bien, no he dicho estas cosas de todos sin excepción sino en términos generales» (Vives 2004: 90).

<sup>158</sup> El argumento es recurrente: «Muchos también por la ingratitud de uno solo hacia alguien se excitan de tal forma que no quieren ayudar a nadie» (Vives, 2004, pág. 99).

Mucha tinta ha corrido sobre la imposibilidad de escapatoria a la determinación hereditaria en la literatura picaresca<sup>159</sup>. También acerca de la presión del entorno social sobre el pícaro para inclinarlo hacia su posición cínica, carente de toda prerrogativa ético-moral<sup>160</sup>. En relación con este par de vectores centrales, Vives anticipa en su tratado, que incluso en un entorno positivo, el hijo del mendigo no reviste ningún tipo de posibilidad de superación individual:

Hay quienes adoptaron a algunos hijos de mendigos de forma que los enseñaron, los instruyeron en el arte de la vida, los tuvieron como hijos y los nombraron herederos en el testamento; unos días después huyeron de sus dueños con cosas robadas o, si permanecieron por algún tiempo en las casas, dados a toda desvergüenza y arrogancia se hicieron criticones, respondones, insolentes, ladrones, insoportables (Vives, 2004, pág. 88).

El proyecto de que familias con mayores posibilidades materiales y culturales adoptaran a los hijos de los mendigos –lo cual supone *a priori* que sus propios padres no podrían criarlos adecuadamente– es descartado de plano<sup>161</sup> al asociar a los vástagos de la pobreza con una predisposición a lo delictual.

La caracterización vivista estereotipada del mendicante<sup>162</sup> se abre asociando esta figura con el vicio sistemático, lo cual redundando en el asco escópico del otro juzgante. El mendicante no sería siquiera digno de que se pose en él la mirada:

Y, puesto que el asunto mismo nos ha llevado a tratar de los mendigos<sup>163</sup>, si alguien toma en consideración su vida y sus vicios, así como las ignominias y delitos que planean todos los días, sin duda se admirará más de que haya quienes se dignen mirarlos: hasta tal punto se pierde los que se les da (Vives, 2004, pág. 87).

Obliterar al otro necesitado. Tenemos una de las primeras marcas textuales, una de las primeras referencias históricas sobre esa reacción –culturalmente adquirida, reproducida, cristalizada– que podemos percibir en cualquier paisaje urbano actual: la evasiva, la fuga visual de un otro que nos interpela desde su *igualdad desigual*.

---

<sup>159</sup> La bibliografía al respecto es profusa. Véanse particularmente –y solo a modo de ejemplo en relación con el *Lazarillo* y el *Guzmán*– los textos Lázaro Carreter (1969), Redondo (1983), Vila (2007) y Cavillac (2010).

<sup>160</sup> Para el *Lazarillo*, véanse especialmente: García de la Concha (1981), Núñez Rivera (2002); para el *Guzmán*: Eoff (1953), Monte (1971), Brancaforte (1980), Johnson (1978), Ardila (2009), Reed (1984) y Whitenack (1987).

<sup>161</sup> Repárese en que este tipo de tutelaje es precisamente el que se verá parodiado, unas décadas más tarde, en el origen de la literatura picaresca: en la relación de Lázaro con el ciego, en la tutoría de Guzmán que ejercen el cardenal y el embajador, y en la extrema caricaturización del pupilaje de Pablos.

<sup>162</sup> Serrano González habla concretamente de discriminación y dramatización en relación con la caracterización de los mendicantes, trazando relaciones con el *Liber Vagatorum* (1992, pág. 33).

<sup>163</sup> Si se sigue la argumentación no hay ningún indicio textual, ningún «asunto» que pudiera llevar al autor a hablar de mendigos. El texto parece insertado sin ningún tipo de trabazón lógico-expositiva, forzando la casualidad del tema central del ensayo.

Siguiendo con la caracterización de la mendicidad, en una típica estrategia ideológica de inversión y proyección<sup>164</sup>, se afirma que la insistencia en la limosna no derivaría tanto de la falta de caridad del donante como de la importunidad extorsiva de quien solicita el donativo:

...piden muy inmoderada e importunamente, de forma que obtienen más por la fuerza que por las súplicas. Hay quienes por esta sola razón no dan nada; otros dan para alejar de sí molestia tan grande, puesto que, sin ningún respeto al dónde o al cuándo, piden en la misma celebración de la santa misa, no dejando a los hombres venerar con atención y piedad el misterio<sup>165</sup> (Vives, 2004, pág. 87).

El mendigo, por lo tanto, sería un chantajista que, en lugar de suplicar, fuerza al otro *no pobre* a la indiferencia o a la dádiva indiscriminada para evitar la molestia. La misa, lugar por excelencia del encuentro comunitario cristiano, comienza a verse como un espacio contaminado del cual el otro mendicante –amenazador y extorsionador– debe ser desplazado.

El trasvasamiento de las propias faltas en el otro, la inversión conceptual, la proyección de las propias contradicciones sobre el significante vacío (Žižek, 2003, págs. 88-89), sigue operando al presentar el carácter egoísta del mendigo, que acecha con su perturbadora figura. Se vuelcan sobre el mendicante las acusaciones que debieran caer sobre quien lo ignora –según una larga tradición patrística apuntalada por incontables pasajes del texto bíblico–. El mendigo –y no el indiferente– es quien presenta, entonces, un carácter egocéntrico, «narcisista». Esta paradoja puede apuntalarse porque, según el autor, lo que viene a «compartir» el mendigo es su pestilencia y sus enfermedades:

Se abren paso entre una apretadísima multitud, con sus repugnantes heridas y con el hedor detestable que exhala todo su cuerpo. Se aman tanto y desprecian tanto a toda la ciudad que no se preocupan en absoluto por si transmiten a alguien la virulencia de su enfermedad, en la medida en que casi ninguna clase de enfermedad carece de su contagio (Vives, 2004, pág. 87).

El asco visual que describíamos unos párrafos más arriba –que se complementa con el producido por la «exhibición» de las heridas– se le suma el asco olfativo<sup>166</sup>. El egocentrismo del mendicante radica, según el autor, en una falta de escrúpulos sanitarios, sugiriendo de manera implícita la auto-segregación del depauperado ideal. En el paroxismo del proceso de

---

<sup>164</sup> Remito al apartado teórico donde se explicita el procedimiento de inversión, proyección y universalización en relación con la ideología y las representaciones sociales (supra 1.1).

<sup>165</sup> Este último dato merece retenerse porque, como veremos más adelante, algunos tratadistas –como Robles, Giginta o Pérez de Herrera– propondrán que los mendigos reciban la misa en sus refugios, lejos del espacio comunitario de la Iglesia.

<sup>166</sup> Una antropología de las sensaciones con respecto a la pobreza –que excede por completo el marco de nuestro trabajo– podría abreviar en estos pasajes, tratando de rastrear la formación y la mutación de las diferentes reacciones y sensibilidades a lo largo de la historia.

negativización, se llega a caracterizar al mendicante como un peligro invisible asociado a la transmisión de enfermedades, o al fantasma de la peste –con todo el terror que movilizaba su imaginaria<sup>167</sup>–, produciendo una aversión tal que las infecciones, parecieran «meterse por los ojos» y producir náuseas. Al asco<sup>168</sup> visual y olfativo, se suma, como tercer vector, la aversión táctil, apuntalando una negativización plurisensorial:

¿cuántas veces vemos que un hombre introdujo en una ciudad una *enfermedad grave y cruel de la que murieron otros muchos, como la peste, la sífilis* y otras así? ¿Cómo resulta, en efecto, el hecho de que, cuando hay una fiesta solemne y muy concurrida en cualquier templo, entonces sobre todo haya que penetrar en él en medio de dos filas de enfermedades, llagas, úlceras y demás *males repugnantes incluso de nombre*, y que este sea el único camino para niños, niñas, ancianos y mujeres embarazadas? ¿Pensáis que todos son tan fuertes que no se impresionan ante tal vista en ayunas, sobre todo cuando *tales podredumbres y úlceras no sólo se meten en los ojos sino que también se acercan a las narices, a la boca y casi a las manos y al cuerpo de los que pasan*? Tan grande es el descaro de los que piden (Vives, 2004, pág. 133) [La cursiva me pertenece].

La equiparación del pobre con el terror que infundía la peste en el «inconsciente colectivo<sup>169</sup>» es uno de los argumentos más demolidores para construir su figura como un peligro constante que puede infligir daño con la mera proximidad, con la mera existencia.

Vives parece vislumbrar que la asociación entre pobreza y enfermedad puede causar repugnancia y miedo en el lector –incluso al punto de obliterar el significante de los males asociados a la mendicidad–. De éste se espera que, refugiado en el sentimiento de asco colectivo, habilite una sectorización de la mendicidad fuera del espacio de contacto con la «ciudadanía» –argumentación que luego veremos, en tratadistas posteriores como Robles, transfigurarse en la justificación del destierro<sup>170</sup>–. Si la mendicidad es potencial portadora de la peste, también es ella misma una enfermedad virulenta, una plaga que debe contrarrestarse con la medicina de la limosna centralizada, para así evitar su propagación:

...exhortar a los magistrados, y también a los particulares, a que socorran la pobreza con rapidez, a fin de que no permitan que se adhiera a las entrañas de su ciudad con grandísimo perjuicio calamidad tan grande y plaga tan horrible<sup>171</sup>. En efecto, habría

---

<sup>167</sup> Véase Delumeau (1989, pág. 117) y Santolaria Sierra: «Era éste un argumento que tenía un importante peso específico en las sociedades modernas, que eran verdaderamente sensibles ante el peligro de las epidemias» (2000, pág. 11).

<sup>168</sup> Dios es la excusa perfecta para que el asco no se convierta en desaprensión: «para que no nos aparte la indignidad del pobre, tenemos a un Dios dignísimo» (Vives, 2004, pág. 126).

<sup>169</sup> El término más apropiado sería el de «representación social». Para una definición, véase supra 1.1.3.

<sup>170</sup> Infra 3.6.2.

<sup>171</sup> Un claro ejemplo de reproducción ideológica en que el editor adhiere a los argumentos esbozados por el autor sin un tamiz crítico que permita desarticular lo expuesto, nos lo brinda Francisco Calero en su «Introducción» al referirse a esta cita: «En la última frase se deja entrever que no eran sólo razones humanitarias las que movían a



que llevar a los necesitados más ayuda y con mayor rapidez por sus vicios y delitos, con los que llenan su vida y con los que infectan a los demás, que por su diaria necesidad de alimento y por su escasez (Vives 2004: 90).

El argumento es claro: ayudar con premura no tanto por lo que sufren los mendigos a causa de su escasez de recursos y alimentos; sino porque la vida viciosa que llevan reviste un carácter endémico que podría inocular al resto de la población no marginal. El carácter pestilencial del mendigo es doble: ataca imperceptiblemente al cuerpo por la enfermedad que porta, y al espíritu por la enfermedad que es.

El mendicante es construido, en consecuencia, como un permanente signo de interrogación, como una figura que plantea ante el otro juzgante toda una serie de incógnitas acerca de su propia seguridad –física, material y moral<sup>172</sup>–.

Este rasgo se ve reforzado por la caracterización de la exterioridad del marginal como un disfraz para la puesta en escena de su propia miseria<sup>173</sup>. Heridas, llagas, deformaciones y enfermedades pueden ser realidades contagiosas o simples argucias para despertar la caridad:

... se ha averiguado acerca de muchos que ellos mismos se hacen y aumentan las heridas con determinados medicamentos, a fin de aparecer más dignos de lástima a los que los ven. Y no sólo deforman sus propios cuerpos por la avidez de dinero, sino los de sus hijos, que a veces llevan de aquí para allá preparados convenientemente para eso. Conozco a una familia que lleva incluso raptados, a los que debilita para conmovier más a aquellos a quienes piden limosna. Así, otros simulan variadas enfermedades, estando sanos y fuertes: si están solos o la necesidad se presenta de repente ponen de manifiesto hasta qué punto no están enfermos. Hay quienes se protegen con la huida, si alguien quiere curar sus heridas y sus enfermedades<sup>174</sup> (Vives 2004: 87-88).

Todo lo que puede llamar a la conmiseración –enfermedades, heridas, hijos famélicos o deformes– se mina con la instalación de la duda. Cualquier desgracia, penuria o adversidad queda teñida de escrupulo, desarmando paulatina y sistemáticamente la figura de un otro sufriente y erigiendo la de un otro amenazante, sospechoso<sup>175</sup>, perverso, sádico.

---

Vives en su interés por eliminar la pobreza, sino también razones de orden público y de sanidad ciudadana; *en efecto, los pobres se ven obligados a robar y a organizar protestas que pueden terminar en guerras civiles, pueden contagiar a otros ciudadanos sus enfermedades, causan repugnancia por sus llagas a los demás fieles en los templos, no suelen participar en las ceremonias eclesíásticas, las mujeres jóvenes se dedican a la prostitución y las viejas a la alcahuetería*» (2004, págs. 25-26) [La cursiva me pertenece].

<sup>172</sup> En este sentido, la negativización del mendicante vagabundo es funcional para la construcción ideológica de la seguridad interior frente a una amenaza externa e interna (González Hernández, 1988).

<sup>173</sup> Cfr. con el análisis del episodio romano en el *Guzmán* (infra 7.11.1).

<sup>174</sup> El trabajo del editor se presta a la reproducción ideológica de los procesos de negativización de la mendicidad, ya que no concibe la descripción como una argucia argumentativa en pos de un interés; sino como un saber de cariz antropológico: «Por lo que se refiere a los pobres, Vives da muestras de conocer a la perfección sus miserias corporales y morales, de las que hace una patética descripción» (Calero, 2004, pág. 28).

La pobreza no se presentará en el contexto de referencia inmediato como se había hecho en los primeros capítulos de la obra: ya no será el fruto inevitable de calamidades externas a la voluntad del hombre, o el resultado de la explotación de una mayoría por la minoría; sino que la pobreza ha mutado en una actividad profesional, lucrativa y placentera, una paradójica riqueza equiparable a la acumulación de capital:

Otros por el placer de la ganancia sin trabajo convierten la necesidad en oficio, no queriendo cambiar este sistema de adquirir dinero y luchando por su mendicidad, si alguien intenta quitársela, no menos que otros por sus riquezas; así, pues, piden limosna siendo ricos y la reciben de aquellos a los que con mayor justicia deberían darla. *Descubierto esto en algunos hace a todos sospechosos* (Vives, 2004, pág. 88) [La cursiva me pertenece].

Cabe detenerse en la última sentencia, ya que Vives pareciera enunciar –como en un *lapsus* revelador– el procedimiento ideológico que el mismo texto despliega y que se repetirá, como una constante, en posteriores tratados. Presentar de forma negativa a un particular, o subgrupo, instalará la duda sobre el colectivo, permitiendo naturalizar y generalizar<sup>176</sup> rasgos que revisten un carácter ficticio o excepcional.

Resulta, en consecuencia, paradójico, que sea el mismo Vives el que describa la alteración del imaginario social a causa del dispositivo ideológico de *universalización*, atribuyendo la culpa al mendicante:

Esta infamia [...] no perjudica solo al ingrato [acá podríamos agregar, la negativización no perjudica solo a los subgrupos descritos a través del «caso»

---

<sup>175</sup> Aquí, otra vez, Calero se muestra como un mero reproductor ideológico. A través de una comparación con un texto de Alejo de Vanegas, considera que este tipo de descripción no responde a un diseño ideológico con miras a un proyecto de centralización y estigmatización; sino que para él, referiría sin más a una descripción objetiva de los pobres de España y Flandes: «Si se compara lo dicho por Vives con lo que unos años después dirá Alejo de Vanegas, podemos comprobar que no había diferencias entre los pobres de Flandes y los de España: ... Debaxo del título de pobreza huyen de la cosa que tanto aborrecen, como es el trabajo, porque ellos quieren holgar, e jugar, e borrachear, e decir unos de otros, e apuñearse después de haber hecho jira de las limosnas, de lo qual todo darán buen testimonio los espitaleros e taverneros. Déxome aquí de decir de los bofes ensangrentados y enebados que se atan en las piernas para que parezcan llagas viejas. También me quiero pascar que dexan a las espitaleras los çapatos, sayos y las camisas que les dan, por mover con sus carnes desnudas a que les den más, y todo lo venden para comer e beber. Porque más se quieren enforrar por de dentro que guarnecer por defuera, especialmente que el principal tributo que cogen le cobran con el título de la desnudez, a la cual acompaña un temblor e una quiebra de boz flautada que parece tan descaecida y debilitada que parece contra razón poder andar el hombre que de hecho tuviere la boz tan descaecida como falsamente la fingen...» (2004, págs. 28-29).

La falta de mediación se repite, una y otra vez. Huelgan los comentarios.

<sup>176</sup> Podría argumentarse en defensa del autor –y sin tener en cuenta el factor ideológico y las marcas discursivas de universalización– que en realidad solo se refiere a casos particulares, aislados, a excepciones. Pero el propio Vives se ocupa de sostener lo contrario, que su caracterización es precisamente la general y que luego puede llegar a existir alguna excepción o desviación de la regla: «Ahora bien, no he dicho estas cosas de todos sin excepción sino en términos generales, pues en unos hombres o pueblos hay unos defectos y en otros otros, y en algunos ninguno» (Vives, 2004, pág. 90).

negativo] sino a todos en general, pues coarta la generosidad de los hombres y apaga el ardor de la ayuda (Vives, 2004, pág. 86).

Quizás la inversión conceptual más distintiva por su total traspaso simbólico hacia el otro extremo de la estratificación social sea la caracterización del pobre como *rico* y *avaro*<sup>177</sup>. Este procedimiento avala de forma más que convincente, el supuesto de proyección ideológica de las propias contradicciones sociales sobre el significantemente vacío del colectivo marginal a denostar, que consignábamos en el apartado teórico (Žižek, 2003). El dinero que se le brinda al pobre a través del ejercicio de la caridad, sería conservado de manera codiciosa, o derrochado en banquetes copiosos<sup>178</sup> y placeres que superan a los que disfrutaban los estratos más encumbrados de la sociedad:

Habiendo conseguido una limosna, se ríen incluso de aquellos de quienes la recibieron: tan lejos están de hacer buenas súplicas por ellos a solas. Otros la esconden con increíble avaricia puesto que ni siquiera al morir la descubren para que alguien la utilice en lugar de él. Otros con un derroche detestable dilapidan en comidas opíparas, como no las tienen en sus casas los ciudadanos ricos. [...] ¡con qué estrépito banquetean! ¡con qué confuso griterío! [...] Buscan los placeres con más diligencia y se sumergen en ellos con mayor profundidad que lo hacen los ricos. Esta costumbre de vida los hace arrogantes, desvergonzados, voraces, inhumanos y a las muchachas, por su parte, desvergonzadas y lascivas (Vives, 2004, pág. 89).

Como podemos apreciar, la representación –poco verosímil– satura la negatividad moral y ética de los mendicantes, habilitando desde la construcción imaginaria y la progresiva deshumanización, la represión y la supresión de todo resto de empatía<sup>179</sup>.

Apuntalando este dispositivo, la voz del mendicante irrumpe en el texto de Vives tan solo una vez, y lo hace para utilizar su condición de representante de la divinidad de forma interesada e irónica:

---

<sup>177</sup> El *pobre-rico* y *avaro* concentra sobre sí el peligro del azar y la falta de control que implica la marginalidad, sumados al azar y la falta de control que supone la acumulación de capital: «el pensamiento clásico insiste en la concepción teleológica de las actividades humanas, siguiendo la estela aristotélica, por lo que alertan contra los usos puramente privados y lucrativos de la actividad económica, en cualquiera de sus facetas. Y lo que no les gusta, en definitiva, no es tanto el enriquecimiento personal como el grado de azar que llevan consigo dichas actividades, al margen del componente *artístico* o habilidoso, porque se contradice con la finalidad racional-causal de toda actividad humana según su modo de entender las cosas. Esta es la esencia de la *turpitud* (turbiedad) de dichas acciones y la *egestas* (miseria moral) de quienes las practican» (López de Goicoechea Zabala, 2003, pág. 24). Para el tópico del pobre-rico, véase infra 3.6.2., 3.10.5, 4.5.1 y 6.4, 7.9 y 7.11.1, 7.18.

<sup>178</sup> En relación con esta característica habría que pensar gran parte de los episodios de venta en los que participan los pícaros: «algunos parecen decir irónicamente que mendigan para el mesonero no para ellos» (Vives 2004: 89).

<sup>179</sup> Cfr. con los planteos de Domingo de Soto: «Antes que socorran la miseria del pobre, escudriñan tanto su vida, que contra la orden del derecho a las veces descubren los pecados secretos. [...] no se puede inquirir el pecado de nadie si no ha precedido infamia o bastantes indicios» (2003, pág. 94). Véase infra 3.10.4.

Si alguien los amonesta con buena intención y con bastante franqueza, le responden con mucha arrogancia y enseguida le arrojan: *Somos los pobres de Jesucristo*. Como si en verdad nuestro Señor Jesús reconociera a tales pobres, tan alejados de sus costumbres y de su precepto de santidad de vida, quien afirma que son bienaventurados no los pobres de dinero sino los de espíritu (Vives, 2004, pág. 89).

En esta conclusión queda aplanado todo el despliegue multidimensional que había desarrollado en capítulos anteriores. La pobreza, en toda su complejidad, queda equiparada solamente con la pobreza de espíritu, simplificando las aristas de la imaginería cristiana en torno a la figura del mendicante. Las primeras líneas del tratado, se nos revelan entonces, ante semejante afirmación categórica, como una introducción retórica que deviene en mero fuego de artificio.

El cuadro se completa con la caracterización de los mendigos como blasfemos, pendencieros y asesinos, asociándolos de forma directa con las diversas aristas de lo delincencial: «con gran impaciencia lanzan reproches contra Dios. Es posible ver sus peleas tan rabiosas, maldiciones, imprecaciones, y por un solo óbolo cien perjurios, golpes, muertes: todo de forma muy insoportable y horrible» (Vives, 2004, pág. 88). La representación delictual se complementa tipificándolos como ladrones, traidores y agitadores del orden público<sup>180</sup>. En relación con este último punto, se asienta el temor del advenimiento de una revuelta popular, en la cual los mendicantes se comportarían como los más sanguinarios<sup>181</sup>:

Pero éstos a veces levantan sus espíritus con mayor soberbia, precisamente por ser pobres, que los opulentos por sus riquezas y sus recursos. Odian a todos los que no les dan o les reprenden; de los robos no les aparta otra cosa que el miedo del castigo, o también porque no se presenta la ocasión pues, si se da, entonces no hay ningún respeto de las leyes o de las magistraturas, pensando que todo les está permitido bajo la excusa de la pobreza: quisieran vengar sus arrebatos de ira no con palabras o con los puños sino con la espada y la muerte. Sirven de prueba los numerosos homicidios cometidos ocultamente por ellos; y, si alguna vez ocurre una revuelta entre ciudadanos, ningún otro grupo produce mayor mortandad, ya sea traicionando o instigando ya sean ellos mismos los asesinos por sus propias manos, de forma que parece que por una determinación muy responsable apartaron los romanos de todo cuidado y administración del estado a los necesitados, por considerarlos sus ciudadanos como enemigos (Vives, 2004, págs. 88-89).

---

<sup>180</sup> También en el apartado conclusivo, sosteniendo que la merma en la pobreza implicaría directamente una merma en criminalidad: «*Los hurtos, las infamias, los latrocinios, los homicidios y los crímenes capitales disminuirán; las alcahueterías y los hechizos serán menos frecuentes*: puesto que se aliviará la pobreza, que en primer lugar atrae y empuja a los vicios y a las costumbres vergonzosas, después a los delitos señalados» (Vives, 2004, pág. 177).

<sup>181</sup> Véase Delumeau (1989, pág. 296 y ss.).

Como se desprende de la cita, lo que en capítulos posteriores veremos conceptualizado por Robles como «guerra abierta<sup>182</sup>» contra la pobreza, se encuentra ya sugerido en Vives al plantear de forma explícita al mendicante como un enemigo público peligroso.

Si la argumentación de *De subventionem pauperum* comienza con la caracterización de la soberbia como el gran mal disgregador de la comunidad humana primigenia, en un breve derrotero discursivo, lo que se pone en evidencia es que los mendigos son aún más soberbios que los ricos, amén de ser los responsables de las violaciones más graves a los contratos sociales, al punto de identificarlos como *enemigos de la ciudadanía*.

## 2.8. La pobreza como don divino: autosegregación y conformismo

Cuando la voz del autor cambia el destinatario, focalizándose en el mendicante, la inflexión del discurso se cubre de un carácter reprobivo. Su forma de conceptualizar se invierte y se torna, por momentos, contradictoria<sup>183</sup>:

También escribo para advertir a los indigentes mismos cómo se deben comportar en sus adversidades; en primer lugar, conviene que piensen que *esa indigencia les ha sido enviada por Dios, por una determinación justísima y oculta, tremendamente útil para ellos mismos al quitarles la ocasión para los vicios y otorgársela para que la virtud pueda ejercitarse con mayor facilidad. Por eso no sólo ha de ser soportada con resignación sino que incluso ha de ser abrazada con gusto*, como un don de Dios. Vuélvanse al Señor, que los tocó con la mayor prueba de su amor, porque a quien ama lo castiga, para que no pierdan el fruto del castigo y la calamidad, que consiste en conocerse a sí mismos y a su creador [...] despreciados por el mundo pero elegidos por Dios. Desnudos y prestos acompañen alegremente a Cristo desnudo y dispuesto, obren santamente y confíen solamente en Dios, no en algún recurso humano, y, puesto que reciben males en esta vida, esfuércense y procuren no tenerlos mucho peores en la otra (Vives, 2004, pág. 91) [La cursiva me pertenece].

La incoherencia argumental es flagrante. Si unos párrafos atrás, Vives sostenía que la pobreza y el vicio eran uno, y que este aspecto negativo debía instar a la limosna centralizada para que no se propague la «peste» de la mendicidad, al dirigirse virtualmente a los pobres, sostiene que su condición es un «don divino» que les quita la ocasión de los vicios y les

---

<sup>182</sup> Infra 3.12.4.

<sup>183</sup> Como sostiene Francisco Calero: «En esta afirmación hay que reconocer que Vives se contradice ya que, por una parte, defiende que Dios manda la indigencia para evitar los vicios y, por otra, reconoce que se dan en gran abundancia en los indigentes. También hay contradicción en el hecho de decir que la pobreza ha de ser soportada e incluso abrazada con gusto, puesto que, si es así, no habría de ser combatida. Y precisamente todo su tratado está orientado a la eliminación de la pobreza» (2004, pág. 28).

permite ejercitarse en la virtud a partir de un trabajo sumiso e introspectivo con respecto a su condición.

Al detenernos en este carácter contradictorio, podemos observar como esa tensión dicotómica va a atravesar todas las argumentaciones sobre la pobreza a lo largo del siglo XVI y va a persistir, como lastre ideológico, en las caracterizaciones actuales que se hacen de ella. La lucha por la resignificación de la pobreza se adapta a las conveniencias argumentativas: masa maleable que oscila entre la unción divina –preconizada en varios pasajes del texto bíblico– y la más profunda inhumanidad que habilita la represión sistemática de la mendicidad según las prerrogativas urbanas modernas.

Intentemos seguir el recorrido argumental: al principio del texto vivista, la pobreza se caracterizó como multidimensional –tratando de contemplar el cuerpo, el espíritu y los aspectos materiales indispensables para la supervivencia–; en segundo lugar se pasó a describir toda una serie de rasgos negativos acerca de la mendicidad que terminaban por equiparar a los pobres con bestias desalmadas, asesinas y peligrosas para el tejido social; en esta tercera secuencia se vuelve a cambiar de dirección y se circunscribe el sentido de la pobreza bíblica a lo puramente espiritual: «no llama él [Cristo] bienaventurados a todos los pobres, sino a aquellos en los que hay un espíritu pobre (esto es, moderado y piadoso), en el que no penetra el deseo de dinero ni el amor por él. ¿qué es más intolerable que un pobre soberbio?» (Vives, 2004, pág. 92). El pobre –cuando pobre es el que escucha– es para la divinidad –cuya intención el autor adivina– un vacío de deseo material y de medro.

Diametralmente opuesta, la imagen del pícaro parece ser cincelada en negativo con respecto a esta condición pretendida para el pobre idealizado en los discursos dominantes: «No odien a nadie, no envidien a nadie las cosas mortales, dispuestos y apresurándose hacia las inmortales» (Vives, 2004, pág. 92); o bien: «Oren mucho y con ánimo piadoso por sus buenos sentimientos y por los de aquellos que les ayudan en las necesidades de la vida, para que nuestro Señor Jesús se digne recompensarlos con su céntuplo en bienes eternos» (Vives, 2004, pág. 93).

El «negocio» del pobre es invertir en sumisión y santidad para la vida que le espera del otro lado de la muerte, en donde las jerarquías sociales serán invertidas. Es precisamente este «negocio» del cual el pícaro reniega, cambiándolo de sentido y disfrutando el aquí y el ahora o, simplemente, intentando sobrevivir en la vida terrenal y obliterando la ultraterrena.

A diferencia de la argumentación tradicional, que solía concebir el circuito de la limosna a través de un canje entre el discurso y la dádiva –entre el rezo del mendicante y la moneda<sup>184</sup>–, Vives sostiene que este tipo de intercambio se sustenta en la arrogancia de los pobres: «¿qué es más arrogante que el hecho de que los pobres digan que ellos abrirán el cielo a los ricos?» (Vives, 2004, pág. 92). Trata de socavarse, así, la función tradicional de la limosna: estática en relación con la movilidad social ascendente e indispensable en la justificación ideológica de la desigualdad. En su lugar, se despliega un posicionamiento carente de función social: segregación del entramado comunitario lindante con la supervivencia, aislamiento, introspección y autorreflexión sobre el propio «don recibido», sobre el propio ser. El pobre ideal delinea así su figura: sumiso, retirado, estructural y satisfecho en su condición<sup>185</sup>.

## 2.9. Sobre la obligatoriedad del trabajo

Vives utilizará dos referencias bíblicas que se convertirán en inexcusables para toda la línea de tratadistas posteriores<sup>186</sup>: el discurso de San Pablo a los tesalonicenses: «Porque aun estando con vosotros, os denunciábamos esto: Que si alguno no quisiere trabajar, tampoco coma. Porque oímos que andan algunos entre vosotros fuera de orden, no trabajando en nada, sino ocupados en curiosear. Y a los tales denunciarnos y rogamos en el Señor nuestro, Jesús, el Cristo, que, trabajando con silencio, coman su pan» (2 Tesalonicenses 3:10-12); y el salmo: «Cuando comieres el trabajo de tus manos, dichoso tú, y tendrás bien» (Salmos 128, 2).

Vives orienta el sentido de estos pasajes trazando una diametral oposición entre ocio y trabajo como formas de hábito:

Los que pueden trabajar no estén ociosos, lo que prohíbe Pablo, el discípulo de Cristo, y la ley de Dios sometió al hombre al trabajo, y el psalmista llama

---

<sup>184</sup> «La limosna constituye un instrumento para la redención de los pecadores, y por eso la presencia de los pobres en la sociedad cristiana determina la realización del proyecto de salvación. En la *Vida de San Eligio* encontramos la que cabe considerar como una clásica formulación de este concepto: “Dios debiera haber dado la riqueza a todos los hombres, pero ha querido que haya pobres para que los ricos tuviesen la ocasión de redimir sus pecados” [...] En efecto, la afirmación citada [...] podría invertirse: la riqueza de algunos es necesaria a fin de que los pobres puedan ser ayudados. En consecuencia, el elogio de la limosna contiene en sí no sólo la perspectiva de la salvación para los ricos, sino una justificación de la riqueza misma, su racionalización ideológica» (Geremek, 1998, págs. 28-29).

<sup>185</sup> Este ideal puede encontrarse como una constante en todos los sistemas de dominación segregativos de los estratos depauperados: es el pobre ideal del discurso precapitalista nobiliario, del liberal burgués en el capitalismo en desarrollo y del tecnócrata neoliberal en el capitalismo globalizado.

<sup>186</sup> *Infra* 3.5.2, 3.9.5 y 6.11.

bienaventurado a quien come el pan ganado con el trabajo de sus manos. Así como para ellos no hay ahora nada más dulce que ese ocio indolente e inerte, de la misma forma para los acostumbrados a hacer algo no habría nada más pesado u odioso que la ociosidad, nada más agradable que el trabajo. [...] pues para el hombre acostumbrado al trabajo, ya sea por el hábito ya por la naturaleza del carácter humano, la ociosidad y la desidia son como la muerte (Vives, 2004, pág. 93).

El proyecto de forzar a *todos* al trabajo<sup>187</sup> –y acá debe entenderse sobre todo a los pobres– implica una doble vertiente de aumento de la productividad y de mutación de la psicología social, ya que, como vimos, el ocio y el trabajo se asocian a hábitos<sup>188</sup> que gestan vectores opuestos entre el bien y el mal, la vida y la muerte.

El problema de esta oposición es que, si bien puede desprenderse de ella una vena psicologista interesante, también es cierto que termina trazando una fuerte ligazón entre la desocupación y el ocio. Quien no encuentre un trabajo con una remuneración digna y se vea obligado a subsistir a través de la limosna, caerá automáticamente en este carácter sistémico, habitual y persistente de la ociosidad<sup>189</sup>. De ahí, el germen de lo que luego será en la tratadística posterior el interés reformador y sistemático por el trabajo como vía de reinserción o encierro terapéutico (Santolaria Sierra, 2000, pág. 10).

Otra causa primordial que encuentra el autor para avalar la coacción del pobre al trabajo, se corresponde con el establecimiento *a priori* de una relación directa entre las necesidades básicas alimentarias y el delito de hurto<sup>190</sup> –incluso el que se realiza a mano armada–:

... no es propio del magistrado sensato y celoso del bien público dejar abandonada una parte tan grande de la ciudad, no sólo inútil sino también perniciosa para sí misma y para los demás, pues, una vez cerrada la generosidad de muchos, al no tener de qué alimentarse, unos se ven obligados a robar a mano armada en la ciudad y en los caminos, otros roban a ocultas (Vives, 2004, pág. 133).

---

<sup>187</sup> Marcel Bataillon (1985) relaciona esta ética el trabajo con un pesimismo apuntalado a partir de la maldición del Génesis y la naturaleza humana caída.

<sup>188</sup> Puede percibirse una incipiente voluntad de construcción y sistematización del hábito en relación con el precapitalismo: «En el capitalismo el funcionamiento normal de la sociedad exige una habituación de todos los hombres a los lugares que les atribuye la espontaneidad de la división del trabajo; una habituación a los deberes que se desprenden espontáneamente de esos lugares [...] una habituación a que la gran marcha del proceso social total proceda independientemente de su voluntad y de sus deseos, a que ellos no puedan sino contemplar *a posteriori*, como espectadores, los resultados del proceso, a que la decisión no esté en sus manos» (Lukács G., 1977a, pág. 150).

<sup>189</sup> Excede las posibilidades de nuestro trabajo la genealogía de esta conexión que en aun hoy se traza, en los discursos más conservadores, la relación directa entre la pobreza, la desocupación y la necesidad por un lado; y el deleite en la ociosidad por el otro.

<sup>190</sup> Erasmo, en sus *Colloquia*, desglosa una argumentación similar: «Porque ya en las ciudades se cuchichea que no se deje libertad a los mendigos de ir a cualquier parte, sino que cada ciudad alimente a sus mendigos y que de entre éstos lo que tienen salud sean obligados a trabajar. [...] Porque se dan cuenta de que bajo la excusa de la mendicidad se cometen enormes delitos. Después porque se dan cuenta de que de vuestra corporación se origina un daño no insignificante» (Erasmo, 1972). Citado y traducido por Francisco Calero (2004).



Las mujeres<sup>191</sup>, también arrastradas por la falta de recursos, se ven obligadas –si son jóvenes– a ejercer la prostitución o –si son ancianas– a la tercería y la brujería:

... las mujeres que tienen buena edad, dejada la vergüenza, no pueden mantener la honestidad, vendiéndola en todas partes por muy poco y no pudiéndose librar de esa pésima costumbre, las viejas inmediatamente se agarran a la alcahuetería y a los hechizos, unidos estrechamente a ella (Vives, 2004, pág. 133).

Como pudimos apreciar hasta aquí, el autor establece una relación directa entre la necesidad de alimento, por un lado; y el robo, la prostitución, la tercería y la brujería, por el otro. Imposible no ver aquí ecos celestinescos y gérmenes pícarescos.

Tengamos en cuenta también, al desglosar el pasaje, que Vives establece una profunda imbricación –que ya habíamos analizado a propósito del título<sup>192</sup> de su obra– entre el socorro público y el privado, lo cual delinea una trabazón causal entre la negligencia de los municipios en solucionar la problemática de la pobreza extrema, y los males que esta gatillaría. La picaresca puede analizarse sobre el tamiz de esta articulación ideológica no solo como un desvío de carácter individual, sino también como un desvío de carácter público que, consciente de las implicancias directas que acarrea el hambre –según el prejuicio ya señalado–, permite que este se expanda y, con él, las consecuencias negativas y sus derivaciones.

Como pudimos comprobar unos párrafos más arriba, Vives utiliza una concepción multidimensional de la pobreza según su propia conveniencia argumentativa. Siguiendo esta línea, el autor redefinirá el *sustento* como una noción que encierra un conjunto más vasto de necesidades que el mero alimento indispensable para la supervivencia. Esta ampliación significativa revestiría un carácter positivo si apuntalara un proyecto de ayuda integral de los necesitados, sin embargo, opera exactamente en sentido inverso. Se utiliza este incremento del rango de las necesidades, para obligar, por decreto, a que el pobre las subsane todas con su propio trabajo:

Ante todo hay que poner como decreto lo que el señor impuso al género humano como por castigo del delito: que cada uno coma el pan ganado con su trabajo. Cuando digo comer, alimentarse o sustentarse quiero que se entienda no sólo el alimento sino también el vestido, la vivienda, la leña, la iluminación, en una palabra: todo lo que se encierra bajo la subsistencia de este cuerpo (Vives, 2004, pág. 141).

---

<sup>191</sup> Para un exhaustivo y detenido análisis sobre la concepción de Vives acerca de la mujer cristiana, remito a la sugerente tesis de Vila (2008).

<sup>192</sup> Supra 2.2.

Para que esto resulte efectivo, uno de los fundamentos del programa vivista es forzar, a través de una ley prohibitiva del ocio, a todos los pobres al trabajo basándose en el discurso paulino:

Así, pues, que no haya entre los pobres ninguno ocioso, de los que ciertamente puedan trabajar por su edad o por su salud; el apóstol Pablo escribe a los tesalonicenses : *En efecto, mientras estábamos entre vosotros os advertíamos que, si alguien no quiere trabajar, no coma, pues hemos oído que algunos andan entre vosotros continuamente sin hacer nada, antes bien actuando indiscretamente; ahora bien, a los que son así les advertimos y suplicamos en el Señor Jesucristo que, trabajando en silencio, coman su pan*<sup>193</sup>. Y el psalmista promete ambas felicidades, en esta vida y en la otra, a quien comiere del trabajo de sus manos<sup>194</sup>. Por eso no se ha de consentir que nadie viva ocioso en la ciudad, en la que como en una casa bien organizada conviene que cada uno permanezca en su deber (Vives, 2004, pág. 141).

La cita de San Pablo, moneda corriente para atacar a la ociosidad, cobrará fuerza argumental ya que la veremos reproducida y problematizada en torno al debate de 1545<sup>195</sup>. Lo cierto es que el trabajo ya no es una opción, y comienza a configurarse como una obligación a la que todo pobre debe ser forzado. Sobre quien no trabaje y mendigue, se invertirá la carga de la prueba y deberá someterse a una inquisición que permita establecer claramente su estado y su conducta<sup>196</sup>: «Se ha de tener en cuenta la salud y la edad, de forma que, con todo, no engañen bajo la simulación de enfermedad o de flaqueza, lo que ocurre con frecuencia: se recurrirá al dictamen de los médicos y, si alguno engaña, que sea castigado» (Vives, 2004, pág. 142).

## **2.10. La caracterización del rico: nuevas proyecciones del consumo.**

Una vez presentada, descrita y analizada la mendicidad, pareciera que toda la responsabilidad se ha cargado sobre los pobres. Sin embargo, el autor –como buen humanista– se ocupa luego de desplegar su artillería contra cierto tipo de riqueza asociada al exceso. El problema central que encuentra Vives en el otro extremo de la estratificación económica vuelve a ser el mismo que señalaba como propio del género humano y como particularmente exacerbado en los mendicantes, la soberbia:

---

<sup>193</sup> II Tesalonicenses 3, 10-12.

<sup>194</sup> Salmos 127, 2.

<sup>195</sup> Infra 3.5.2, 3.9.5 y 6.9.

<sup>196</sup> Cfr. con los episodios del *Guzmán* de las piernas «aderezadas» en Gaeta y en la casa del cardenal, o con las falsas ordenanzas mendicativas romanas (Infra 7.3 y 7.5).

Hay también en nosotros otros defectos ocultos, que impiden mucho más nuestra beneficencia, todos nacidos del amor desmesurado a nosotros mismos, cuya segurísima y auténtica prole es la soberbia, y el deseo de sobresalir sobre los demás, por cuya causa oprimimos a los demás. A continuación la envidia, muy unida a la soberbia, por la que queremos que nuestros bienes sean exclusivamente nuestros, de forma que no consentimos que nadie se eleve a nuestra grandeza, hostiles no sólo a los que suben sino también a aquellos que los ayudan a subir (Vives, 2004, pág. 95).

En este diagnóstico de los estratos más encumbrados de la sociedad, Vives vislumbra ya las particularidades de un mundo competitivo, concebido como una constante carrera hacia la cima, en donde el progreso individual se concibe a partir del rebajamiento del prójimo, revistiendo hostilidad incluso con aquellos que realizan políticas activas tendientes a la disminución de la desigualdad social.

A esta lucha por la pertenencia y el encumbramiento se suma el esbozo de una teoría del deseo de acaparamiento, a partir de la cual se plasma la asimetría que existe entre la praxis destinada a la acumulación de capital y la praxis destinada a la caridad:

...huimos de todo trabajo por poco que aproveche al hermano y somos extraordinariamente activos y diligentes en las ganancias o el placer: recorreremos los mares y las tierras por una pequeña ganancia, afrontamos innumerables peligros por un brevísimo placer, y nos parece un enorme trabajo volver la mano por el prójimo (Vives, 2004, pág. 95).

Esta codicia orientada hacia la obtención de ganancias se relaciona con un aumento de las necesidades que derivan de la mayor posibilidad de acceso a nuevos bienes de consumo, abierto por el comercio marítimo y la incipiente producción de manufacturas en el contexto precapitalista. Esta amplia oferta hace que las posibilidades de consumo sean prácticamente inagotables y que, en consecuencia, ninguna acumulación de capital resulte suficiente: «tanta fuerza han tomado los placeres y el lujo que ni la mayor hacienda es suficiente para satisfacerlos» (Vives, 2004, pág. 95).

Vives percibe claramente cómo se van delineando dos de los motores psíquicos fundamentales que darán sus frutos en la formación del sistema capitalista unos siglos más tarde: la continua competencia por escalar socialmente basada en la posesión y la oferta inagotable de bienes que lleva a la necesidad de acumulación indiscriminada.

Es a partir de esta fiebre por el acaparamiento, que Vives opera una resignificación del robo, no solo entendido a partir de un atentado contra la propiedad privada –como era el caso de los mendicantes–, sino también como mala administración de los bienes comunes:

... es ladrón, repito, y raptor cualquiera que derrocha el dinero en los juegos de azar, quien lo mantiene en casa encerrado en arcas, quien despilfarra en fiestas o banquetes, quien despilfarra en vestimentas de mucho precio o en aparadores provistos de variadas piezas de plata y de oro, aquel a quien se le pudren en casa las vestimentas, aquellos que gastan el dinero en andar comprando cosas superfluas o inútiles, y los que lo hacen en construcciones inútiles; finalmente es ladrón quien no reparte a los pobres lo que le sobra de las necesidades naturales, y, si no es castigado por las leyes humanas, aunque también lo hacen algunas, con seguridad será castigado por las divinas (Vives, 2004, pág. 114).

Como podemos advertir, existe también en Vives una dimensión crítica con respecto al despilfarro y la superficialidad de los estratos que concentran el capital –a diferencia, por ejemplo, de lo que veremos en Robles, que aboga por la posesión sin culpa<sup>197</sup>–. El límite de acumulación parece depender de un término abstracto que el autor no especifica: el de las «necesidades naturales». Queda claro, de todos modos, que lo destinado a la ostentación se descarta de plano y es considerado como un hurto al entramado social en su conjunto<sup>198</sup>.

## 2.11. Atravesar la fantasía.

El cambio social percibido por Vives no se da solo en la materialidad, la libido y la psicología orientada a los bienes de consumo; sino que permea incluso el dominio del lenguaje –su dimensión semántica– invirtiendo la significación de los términos y, en consecuencia, la apreciación de las actividades designadas por ellos:

Hace tiempo que hemos perdido los verdaderos nombres de las cosas junto con las cosas buenas; nos entregamos a los vicios de tal forma que por un acuerdo tácito traspasamos a ellos lo que era propio de la virtud: nadie cree que obra mal [...]; el valor del ahorro y de la moderación se ha transformado en bajeza: el lujo y el despilfarro son apreciados como dignos de la nobleza y de la opulencia, [...] gastar grandes cantidades de dinero en juegos de azar o en piedras preciosas, y celebrar suntuosos banquetes, se considera que son cosas hermosas y de las que se debe alardear; la sencillez, el candor y la verdadera prudencia se tienen por tontería, el nombre de la prudencia pasó al engaño y a la astucia, y el ingenio se cambió en maledicencia; enseñar a otros se considera bajo y propio de hombres despreciables, ni siquiera a los hijos a no ser las artes de la vanidad y de la soberbia (Vives, 2004, pág. 96).

---

<sup>197</sup> Infra 3.12.1.

<sup>198</sup> A la luz de estas apreciaciones podría cobrar un nuevo sentido la oposición entre necesidades naturales y superfluas (Cabado, 2011) que parecen ponerse en escena en el episodio del escudero del *Lazarillo de Tormes*, en el cual el amo de Lázaro llega a preferir el hambre antes que degradar su pomposa apariencia (infra 4.7).

El agudo análisis deconstruye<sup>199</sup> –¿inconscientemente?– la argucia ideológica que el mismo texto suele utilizar: la inversión e introyección de la carga significativa de ciertos conceptos y valores en el imaginario social. Paradójicamente, su propio discurso cumple esa misma función hacia un cierto conglomerado de representaciones sociales del mendicante: alterando su carga simbólica, cuajando en prejuicios y redundando en prácticas sociales determinantes. Evidencia, además, cómo la mutación de la representación mental y su consecuente praxis guardan una relación inmanente: la variación de la primera va de la mano de la segunda y la retroalimenta. Esa operación sobre el significado y la praxis –esa disputa simbólica–, que busca generar en el lector urbano una actitud automática, habitual, cristalizada, es el procedimiento usado por el autor en múltiples oportunidades –y retomado por la tratadística posterior– para reconfigurar la imaginería en torno del mendicante en una tipicidad propicia para ejercer sobre él la coacción que habrá de forzarlo al trabajo, al destierro, al hambre, a la tortura, a la prisión o a la muerte.

Ahora bien, la mutación significativa –que implica una mutación práctica– está íntimamente relacionada para el autor con la metamorfosis de la función del dinero en la sociedad precapitalista. Múltiples autores han intentado trazar relaciones entre la obra de Juan Luis Vives y el marxismo a partir del comunismo de bienes –omitiendo la defensa explícita que realiza el autor de la propiedad privada<sup>200</sup>–. Quizás haya que buscar en la caracterización del dinero –y no en la sociabilización de la propiedad– esta tenue prefiguración. Vives advierte que existe una amplia gama de oportunidades –materiales, sociales, intelectuales, etc.– a las que el capital permitiría el acceso. Esto redundaría en la obliteración de su origen y su función primordial de intercambio generando su paulatina fetichización. Como afirmará posteriormente Marx<sup>201</sup> acerca del dinero, Vives diagnostica la forma en la que se opera la

<sup>199</sup> «Hay que entender este término, “deconstrucción”, no en el sentido de disolver o de destruir, sino en el de analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica en la que pensamos» (Derrida, 2004).

<sup>200</sup> Para una somera exposición de la controversia sobre la obra de Juan Luis Vives y su concepción de la propiedad privada, véase Francisco Calero (2004, págs. 30-46). Su conclusión es la siguiente: «algunas frases aisladas de *De subventione pauperum* pueden interpretarse como comunistas, tal como hemos adelantado, pero la interpretación totalizadora va a favor de la admisión de la propiedad privada, eso sí, con una pronunciada función social» (2004, pág. 44).

<sup>201</sup> Como Marx parte de un análisis textual de la obra de Shakespeare, *Timón de Atenas*, sus apreciaciones acerca del dinero coinciden, en muchos puntos, con la influencia que tuvo en el gran dramaturgo inglés el círculo humanista del que Vives formó parte: «Shakespeare subraya especialmente dos propiedades del dinero: 1. Es el dios visible, la transformación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión y la inversión universales de las cosas; hermana todo lo imposible; 2. Es la puta universal, el alcahuete universal de los hombres y los pueblos. La inversión y la confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la hermandad de todo lo imposible –la fuerza divina– del dinero, residen en su *esencia*, como la *esencia genérica* alienada, enajenada y exteriorizada de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad*. Lo que no puedo en cuanto a *hombre*, lo que, por ende, todas mis capacidades esenciales individuales no pueden, lo puedo conseguir con *dinero*. El dinero convierte a cada una de esas capacidades esenciales en algo que ella en sí misma no es, o sea, en su contrario. [...] convierte mis deseos a partir de la esencia de la representación, los traduce de

traslación de los valores humanos instaurados e institucionalizados por el hombre –incluso los sagrados– a las cosas y, por extensión, al dinero que permite poseerlas:

Después el dinero, que al principio había sido sólo instrumento de las cosas relacionadas con el sustento, pasó a ser instrumento del honor, la dignidad, la soberbia, la ira, el boato, la venganza, la vida, la muerte, el mando, finalmente de todo lo que medimos con dinero. Habiéndole añadido una valoración tan amplia al dinero, no hay nadie que no piense que ha de ser reunido, abrazado y conservado de cualquier modo y sistema, con razón o sin ella, justa o injustamente, mezclando lo profano y lo sagrado, lo lícito y lo ilícito. Quien lo consiguió es considerado sabio, señor, rey, hombre de gran y admirable determinación, y el pobre, por el contrario, tonto, despreciable, apenas hombre. Esta opinión tan aceptada por todos obliga incluso a los hombres que por su carácter no se preocupan de la fortuna a ser sus esclavos, pues unos sirven a otros de ejemplo y de invitación a la maldad (Vives, 2004, pág. 96).

El dinero, entonces, pasa de ser un instrumento para saciar las necesidades materiales básicas y las fisiológicas, a ser un instrumento que habilita posiciones sociales y políticas, un instrumento que permite operar sobre la percepción, la vida y la muerte de los seres humanos. De este modo, el dinero se carga de un valor que originalmente no tenía, incitando a las masas a obtenerlo a cualquier precio, dejando de lado la ética y la religión. Esta fetichización del capital dinerario hace que las mayorías se conviertan en esclavas de la acumulación material, incluso aquellos que no están predispuestos a ella, ya que, como señala el autor, el resto operaría incitándolos y sirviéndoles de ejemplo.

Es notable la estrecha relación que existe entre la concepción vivista del dinero y la estructuración de la novela picaresca –de su tesitura episódica–: este tótem que invierte los valores, trastoca los sentidos y se expande en su significación hasta permear todas las relaciones sociales. Podríamos afirmar que lo enunciado aquí a nivel teórico y general, la picaresca se ocupa de desglosarlo en su dimensión práctica y particular, a través de un proyecto discursivo ficcional. Si bien el *Lazarillo* es quien abre a la literatura este juego de representación del carácter sumiso y patológico del ser humano hacia el instrumento de intercambio, se convertirá en tópico inexcusable en gran parte de las obras que intenten abordar posteriormente el género.

Tan omnipresente le resulta a Vives el dinero, que se permite trazar una relación entre el sistema humoral-fisiológico –hoy diríamos psicofísico– y el sistema de intercambio: «[la] veneración por el dinero llevó la realidad a tal estado que todos aman más su fortuna que su

---

su existencia pensada, imaginada y querida, en su existencia *sensorial, real*. [...] Como tal mediación es el [dinero] la fuerza *verdaderamente creadora*. [...] El *dinero* como *medio y capacidad* para convertir *la representación en realidad y la realidad en la mera representación*» (Marx, 2004, págs. 180-183).

vida y su alma, que, si alguien da una moneda a un necesitado, piensa que le ha dado la sangre y no un metal» (Vives, 2004, pág. 97).

Para el autor, en la psiquis de sus contemporáneos, donar capital equivale a donar la esencia vital. Incluso la fe cristiana ha trasmutado su objeto de reverencia en la adoración por el nuevo ídolo-fetichismo: «con la más grande razón el apóstol Pablo solamente a la avaricia de entre todos los pecados la llamó idolatría: *Algunos, en efecto, dice, anhelando el dinero, se han caído de la fe, nave segurísima*<sup>202</sup>».

El naufragio de la espiritualidad, la pérdida de la esencia vital y psíquica, son las consecuencias de la idolatría que transfiere –en una sociedad donde casi todo reviste valor de cambio– toda libido, todo deseo, al capital. La metáfora de la nave de la fe como embarcación segura frente al naufragio del mundo, nos remite a la metáfora de «salir a buen puerto» (5) que abre el *Lazarillo*, a su continuación atunesca, y a la posición paradójica de Guzmán en el barco-prisión de la autorreflexión final. ¿No podría pensarse la fetichización del dinero en el género picaresco –al punto de percibirlo, Lázaro, en el centro del altar altar (Cabado, 2011)– como un desvío, como un naufragio de la nave de la fe paulista<sup>203</sup> en el sentido en que lo expresa Vives? Lo que no puede soslayarse es que las conexiones entre la avaricia y el naufragio de la ética cristiana guardaban una profunda relación antes de la aparición del género y que, al menos, deben barajarse como un sustrato de lectura posible.

## **2.12. La herencia: proyección intergeneracional a partir del deseo de acumulación**

La problemática de la herencia merece que nos detengamos en ella ya que es, para Vives, uno de los puntos principales a nivel psico-social para explicar la acumulación dineraria. Además, interesa en la medida en que es uno de los puntos que será posteriormente obliterado en el plano de la discusión que dará la tratadística española a lo largo del siglo XVI.

La reflexión con respecto a la herencia le sirve a Vives para argumentar, luego, contra los deudos que utilizan subterfugios legales para acaparar la parte destinada a los pobres o para estimular la caridad de aquellos hombres que no dejan nada al morir, incitados por la necesidad de levantar grandes templos artificiales en pos de perpetuar su nombre<sup>204</sup>:

---

<sup>202</sup> Colosenses 3, 5.

<sup>203</sup> Para un sugerente trabajo sobre la figura de San Pablo en el *Guzmán*, remito al artículo de Guillemont (2015).

<sup>204</sup> «De los botines, de los despojos hechos a los pobres y de las riquezas obtenidas o retenidas injustamente, incluso cuando ya no son nuestras, ordenamos que se nos canten no sé cuántos psalmos y que se nos digan misas. Otros construyen fortalezas, pirámides o estatuas, en una palabra lo que el recuerdo no consienta que desaparezca. Y, mientras damos vueltas a esas cosas en el pensamiento y nos prometemos con ello una gran

Algunos aportan causas honorables, según les parecen a ellos ciertamente, y serias: que ellos adquieren el dinero como provisión para la vejez, por su propia naturaleza débil y necesitada de muchas cosas, para las enfermedades, para diversos infortunios, luego para los hijos, los nietos, los parientes, los allegados. A esto lo llaman previsión, y esta preocupación tiende al infinito al querer mirar por la inmortalidad de su linaje, llegando en ello a tal grado de convencimiento que se dice que quien hace beneficios a los pobres con un poco de mayor largueza defrauda a los herederos, es más, usando palabras odiosas, que les quita, que les roba. Y no faltan leyes que asisten a la avidez de los herederos y atan las manos bienhechoras: y así se llegó a la opinión común de que se debe todo al pésimo heredero y nada al mejor pobre<sup>205</sup> (Vives, 2004, pág. 97).

Más allá del problema burocrático obvio que involucra a una justicia corrupta en favor de los deudos y en detrimento de los más necesitados, cabe destacar como se va desarmando por piezas la tendencia psicológica a la acumulación de capital. Si en un principio, el autor refiere que la gran oferta material extiende el deseo de posesión de las cosas hasta límites insospechados, y que luego este deseo se complementa con el acceso a cargos y posiciones de poder y veneración que el dinero habilita, en una tercera instancia, Vives concibe como otro motor del deseo de atesorar la proyección de ese encumbramiento social a las generaciones venideras a través de la herencia.

Según el autor, uno de los grandes inconvenientes que gesta la acumulación material y dineraria es la perspectiva futura, hacia las nuevas generaciones: «Pero alguien piensa en la posteridad y ésta, sin duda, no tiene fin. ¿Cuál será finalmente el límite en la acumulación? ¿Qué? ¿Acaso no quieres dejarles ninguna preocupación? ¿No les dejas nada para hacer o para ejercitarse?» (Vives, 2004, pág. 105). La proyección *ad infinitum* amplía la necesidad de acumulación de riquezas en un *continuum*<sup>206</sup> que idealiza a los deudos<sup>207</sup>. Lo que busca Vives es una cuña psico-social, un punto medio, un equilibrio. Para el autor, tanto la excesiva riqueza como la excesiva pobreza son fuente de vicios. La solución es, dentro de la limitada

---

gloria, así como que viviremos incluso después de la muerte, se niega un óbolo a un pobre para que no falte nada a gastos tan grandes, es más, se le quita al pobre si lo tiene y es despojado el desnudo» (Vives, 2004, págs. 97-98).

<sup>205</sup> El registro del decir popular que transfigura la donación al necesitado como «robo» a los deudos, parece insinuar la asiduidad de la práctica en el período que nos ocupa.

<sup>206</sup> Parte de esta concepción guarda consonancia con la traducción que realiza Vives del *Discurso Areopagítico* de Isócrates: «A las riquezas y al poder les sigue la necesidad y el lujo; a la indigencia, por el contrario, y a la humildad les sigue la medida y la moderación, de tal forma que apenas puede determinarse si es mejor dejar a los hijos riquezas o pobreza. En efecto, puede verse que de ésta, que se considera peor, nace las más de las veces un mejor sistema de vida, mientras de aquéllas, en apariencia mejores, las costumbres se deslizan hacia peor» (Vives, 1992).

<sup>207</sup> «Hay un dicho antiguo: *Al acumulador avaro heredero derrochador!* Y aquel otro: *Ni al buen heredero es necesario el dinero, ni al malo: aquél lo buscará fácilmente, éste rápidamente lo gastará*» (Vives, 2004, pág. 106).



concepción de la limosna, la «redistribución» voluntaria del capital del extremo más rico hacia el más pobre –siempre y cuando el mendicante sea verdadero y no pueda generarse su propio sustento–.

Vives busca reconfigurar el concepto de herencia *post mortem* por el de «herencia en vida», promoviendo la movilidad del capital a partir de la caridad:

No desanimo a nadie de legar limosnas en sus testamentos, pues ¿qué mejor o más sagrada obra de caridad pueden hacer los que mueren? Solamente enseño cuánto mejor es hacerla por sí mismos en vida que encargarla a otros en la muerte, no confiando más en las manos ajenas que en las propias. Paso por alto cuánta añoranza de sí mismo deja el que está acostumbrado a hacer beneficencia en vida, mientras que por el contrario al que la deja para el momento de la muerte todos le desean la muerte para que por fin sea útil (Vives, 2004, pág. 126).

Es sugerente apreciar cómo Vives busca, a partir de una detenida argumentación en relación con la herencia, tocar las fibras sensibles de la psicología del donante, que como prevé el autor, se interesa en la posteridad. La última afirmación irónica busca manipular el sentimiento humano de necesidad de trascendencia en el otro<sup>208</sup> –más allá de la trascendencia ultraterrena que promete el cristianismo–, en pos de un aumento de los flujos de capital hacia el proyecto caritativo de socorro de pobres.

Como correlato de cierre de esta argumentación, Vives contrapone la herencia material a la herencia intelectual: la trasmisión intergeneracional debe priorizar el conocimiento, la virtud y la educación cristiana por sobre las riquezas. Por eso le parece más importante la caridad entendida como dádiva de saber –en la relación maestro-discípulo o padre-hijo– que entendida como mera limosna dineraria:

[los gobernantes] proporcionen a sus niños los mejores maestros, dotados no sólo de inteligencia y erudición sino también de juicio puro y sano, pues en la formación infantil hay una gran fuerza para todo el resto de la vida, como en las semillas para los frutos venideros. Con seguridad convendría esforzarse en esto con más diligencia que en adornar la ciudad o en enriquecerla, a no ser que casualmente pensemos que no es vergonzoso dejar descendientes malos con tal de que también sean ricos (Vives, 2004, pág. 77).

---

<sup>208</sup> «Las riquezas de otros no llegan al segundo heredero, por echarse a perder el natural de los hijos por la esperanza de la herencia paterna o por la condescendencia de los padres mismos; también porque no sabe mantener quien no puso esfuerzo en la adquisición. Los hijos de otros hubiesen sido buenísimos sin riquezas, pero en medio de ellas son pésimos, de forma que parece que ha dejado un instrumento de delitos y crímenes aquel padre que se esforzó en hacer ricos a sus hijos de cualquier forma. Además los hijos, cuando ven que su padre antepone las riquezas a todas las cosas, anteponen las riquezas a su propio padre, por la justísima ley del talión, que Dios permite que se dé para nuestra enseñanza. Dejarás a los hijos abundantemente ricos si han sido instruidos en un buen oficio y en espíritu religioso; no les enseñes aquello de *la hacienda, de cualquier modo la hacienda* pues, de otra forma, experimentarán en ti en primer lugar la fuerza de ese precepto» (Vives, 2004, pág. 106).

La propuesta intenta transfigurar cierta porción de la riqueza material colectiva en riqueza intelectual particular, priorizando la inversión en la educación de los niños. En negativo puede intuirse el «ambiente corruptor» al que contraponen Vives este proyecto, y que sin duda es una de las tesis estructurantes de base del género picaresco: la influencia del entorno social marginal sobre el individuo desamparado material e intelectualmente.

### **2.13. Anulación de la voluntad en la pobreza y figuras de redistribución de la riqueza: el contrato con Dios**

Dios es empleado en un mostrador  
Da para recibir  
¿Quién me dará un crédito mi Señor?  
Solo sé sonreír.

Charly García & Nito Mestre, «Confesiones de Invierno» (1973)

Ya vimos, en muchos aspectos del análisis, que la estrategia discursiva de Vives se torna contradictoria al atacar, por un lado, la figura del mendigo y, por el otro, incitar a la beneficencia. Esto se hará patente cuando trate de reorientar la culpa hacia un *nosotros inclusivo* sin desactivar la negatividad de la pobreza. La responsabilidad del ciudadano donador con respecto al fenómeno de los colectivos mendicantes presenta tres variables: desajuste temporal, falta de volumen de las donaciones y recuerdo ominoso de la dádiva pasada: «casi todos los defectos de los pobres han de ser imputados a nosotros, pues los hacemos desagradecidos al socorrerlos tarde o con tacañería, no con espíritu desinteresado sino mirando a algo distinto al beneficio y al favor: echándoles en cara el beneficio con el recuerdo, con el gesto y con el desdén» (Vives, 2004, pág. 99).

Aunque el autor parezca cargar en el donante la responsabilidad, esta noción temporal de la negligencia<sup>209</sup> de aquellos que no pertenecen a los colectivos marginados supone una concepción de la pobreza como medio de putrefacción –degenerativo–. Vives desplaza, entonces, la responsabilidad moral que supone enfrentarse cotidianamente a la pobreza hacia una problemática ética que se relaciona con la presión del contexto social sobre el individuo, hasta el punto de aniquilar su voluntad:

---

<sup>209</sup> «Vives ha sido uno de los autores que con más ahínco ha manejado esta idea: la responsabilidad, por negligencia, de los gobernantes y poderosos» (Jiménez Salas, 1958, pág. 53).

... si socorriésemos a tiempo a los pobres, sin ninguna duda cambiarían sus costumbres junto con su condición y su situación económica. Pero ahora dejamos que los mendigos se pudran en su pobreza. ¿Qué otra cosa pueden sacar de su miseria que todos esos vicios mencionados? Y ciertamente sus culpas son humanas y hasta cierto punto inevitables, pero las nuestras son voluntarias y casi diabólicas (Vives, 2004, pág. 101).

Según esta argumentación, los únicos que podrían ejercer su voluntad son aquellos que no viven en la mendicidad<sup>210</sup>. El correlato metafórico de la pobreza como putrefacción es el de la pobreza como enfermedad que, si bien no puede ser eliminada por completo, puede curarse en algunos casos excepcionales:

En verdad ¿quiénes obran de forma más inhumana los que quieren que los pobres se pudran en sus inmundicias, suciedad, vicios, ignominias, descaro, desvergüenza, ignorancia, locura, desgracia y miseria, o los que descubren un camino por el que los lleven, liberados de aquello, a una vida más civilizada, más pura y más culta con una ganancia tan grande para tantos hombres inútiles y perdidos? Por tanto, actuamos nosotros como la ciencia médica, que no quita las enfermedades al género humano pero en la medida de sus posibilidades sana (Vives, 2004, pág. 167).

Al margen de la andanada de haces negativos a los que se asocia la pobreza en oposición a la «cultura» y la «civilización» –y que se suman a muchos otros que fuimos desglosando en apartados anteriores<sup>211</sup>–, cabe destacar la pretensión científica del proyecto y la capitulación, *a priori*, ante la posibilidad de eliminar la pobreza a gran escala.

Ante la percepción de un aumento de las actitudes reacias a la caridad, Vives presenta tópicamente al acto de la limosna como un «contrato<sup>212</sup>» con la divinidad: «el Señor se nos ofrece como garante por el pobre: recibe en él lo que se hace recaer en los pobres [...] Él nos dio todo lo que tenemos y, sin embargo, si alguien por orden suya da algo a un pobre para agradar a Dios, él mismo se convierte en deudor, quiere que se aplique a su cuenta el donativo que de sus bienes se da al hermano (Vives, 2004, págs. 100-101). La relación contractual se

---

<sup>210</sup> Cabe recordar, en este sentido, que si bien el pícaro puede pensarse en relación con la sociedad estamental como un personaje «libre», tanto en el *Lazarillo* como en el *Guzmán* podemos apreciar constantemente escenas en las cuales los personajes principales se encuentran «presos» de su entorno y de su condición. En el caso de Guzmán, se hace mucho más evidente esta argumentación, ya que al contemplar su pasado desde una configuración ética diversa, manifiesta una y otra vez de qué modo, si hubiera podido reflexionar ante determinada situación o si hubiera tendido otro tipo de formación, podría haber actuado de manera diferente.

<sup>211</sup> Supra 2.7.

<sup>212</sup> «El deber de distinguir entre mendicantes “buenos” y “malos” acentúa más si cabe la dimensión del contrato al que está ligada la limosna. Si, de hecho, lo que cuenta es el gesto de la caridad, la intención de realizar una buena acción solo compromete a una parte; la pureza de la intención debe ser la garantía de la total gratuidad de la limosna, mientras que esperar a cambio la redención de los pecados cometidos, además de la mediación del pobre ante Dios, atenúa el carácter gratuito de la beneficencia» (Geremek, 1998, pág. 57).

entiende como una inversión productiva y sin riesgo, como un préstamo con interés idealizado:

Él se te ofrece como deudor por aquel a quien hagas el beneficio. Si creyeres que él nos ha de devolver una recompensa tan excelente como la promete, ¿no darías tú que das a un comerciante diez mil ducados para recibirlos con interés<sup>213</sup>, confiado en la palabra de un mortal o en el compromiso escrito de un hombre malo? Pero tienes también tal compromiso de Cristo (Vives, 2004, pág. 119).

La ecuación también se invierte al afirmar que, por el solo hecho de poseer hacienda, se es deudor de Dios (Vives, 2004, pág. 129). Es así como el individuo y la divinidad son, al mismo tiempo, deudores y deudos, intentando manipular al posible lector u oyente desde el flanco de la avaricia y de la culpa para aumentar la recaudación de capital destinado a la caridad. En esa oscilación, el rico es caracterizado como un elegido de Dios para que, en el acto de la donación caritativa, pueda devolver parte de su deuda<sup>214</sup> y acrecentar su fortuna espiritual, ya que presta con interés a la divinidad<sup>215</sup>.

El modelo que utiliza el autor para describir la desigualdad social, se enmarca dentro de la representación tradicional cristiana, y recupera los episodios de la capa de San Martín<sup>216</sup> y el Lázaro<sup>217</sup> bíblico:

Se nos dice: *Quien tiene dos túnicas dé una al que no tiene*<sup>218</sup>. Ahora ¡qué gran desigualdad! Tú no puedes vestirte si no es con seda, a aquél le falta el cáñamo con que cubrirse. Para ti son despreciables las pieles de carnero o de cordero: te

---

<sup>213</sup> La argumentación encuentra su apuntalamiento veterotestamentario en los Proverbios (19,17): «Escucha también al hombre [...] sapientísimo y escribano de Dios; por tanto se considerará que habla Dios: Presta a interés al Señor quien se compadece del pobre, y el Señor le dará su remuneración» (Vives, 2004, pág. 126).

<sup>214</sup> La crítica a la riqueza es tópica en la patrística: «Crítica como la de san Juan Crisóstomo: «¿de dónde sacáis que la riqueza es dada por Dios»?; o la de san Ambrosio: «no le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo». Aunque esta crítica amarga contra la riqueza no implica una invocación de la propiedad colectiva frente a la propiedad privada; antes al contrario, los bienes materiales son, para estos autores, parte del orden natural de las cosas, por lo que la acumulación de bienes, aunque turbia en su origen, puede ser redimida por su uso en bien del común» (López de Goicoechea Zabala, 2003, pág. 24).

<sup>215</sup> No habría de perder de vista, en esta contaminación del acto caritativo con el lenguaje financiero, que este mismo tipo de terminología en relación con la pobreza pasará a la picaresca como uno de los campos sémicos por excelencia –muchas veces, como en el caso del *Guzmán*, reproduciendo de cerca este tipo de argumentaciones–. Véase infra 7.11.2.

<sup>216</sup> «La iconografía representa a los mendicantes vestidos de harapos y, a menudo, descalzos; en el frecuente motivo de San Martín que comparte su hábito con el pobre, el mendigo a veces es representado desnudo [...] El imperativo de la misericordia –“vestir al desnudo”– se realiza en forma de donación del manto, o bien de sustitución de los andrajos por un hábito de buenas condiciones. A lo largo de toda la literatura satírica encontramos el motivo del mendigo que vende los vestidos recibidos y conserva los harapos, porque así atrae mejor la atención de las gentes que pasan y suscita más fácilmente la compasión» (Geremek, 1998, pág. 58).

<sup>217</sup> «*Pauper Lazarus* se refiere a la pobreza de los laicos, cuya sustancia es la miseria material (“paupertas quae est in penuria”), que ha de afrontarse de manera concreta y en el contexto del deber de asistencia que incumbe a la Iglesia y a los fieles» (Geremek, 1998, pág. 33).

<sup>218</sup> Lucas 3,11.

envuelves con las de ciervo, de leopardo, de marta y de armiño del Ponto o de los Alpes; tu vecino está rígido por el frío, encogido en su mitad por la rigidez. Cargado de oro y de piedras ¿no serías capaz de salvar la vida de un pobre con un stuiverillo? Hinchado sientes náuseas ante los capones, las perdices y manjares exquisitísimos y de enorme precio, a tu hermano le falta el pan de salvado con el que se sustente en su enfermedad junto con su esposa y sus hijos pequeños, arrojando uno mejor a tus perros. Entre tanto no te conmueve el recuerdo del fastuoso rico que se vestía de púrpura y lino, y celebraba espléndidos banquetes todos los días, y del mendigo Lázaro<sup>219</sup> (Vives, 2004, pág. 102).

Como vemos, lo que es puesto en primer plano no es la desigualdad –contra la que Vives no se pronuncia enérgicamente–, sino la asimetría en la desigualdad de quien está repleto de oro y se niega promover su salvación desprendiéndose de una simple moneda. La idea que subyace sigue siendo la de la limosna como resto: si todos los que tienen dieran un poco de lo que les sobra se podrían solucionar, para el autor, los problemas de la pobreza extrema.

El sistema de distribución que propone Vives se basa, entonces, en cierta proporcionalidad entre la limosna y las posesiones<sup>220</sup>. Aunque instaura una salvedad que nos parece fundamental para entender la posterior crítica social que desplegará el género picaresco. El autor desactiva el mecanismo ideológico que se nutre de dar un poco a quién se le ha quitado todo, manteniendo intactos los dispositivos de exclusión sistémica:

Pero, para que nadie presuma de que de abundantes riquezas da también mucho a los pobres, hemos de ser advertidos de que no es agradable a Dios la limosna que es arrebatada por el rico del sudor y la ganancia de los pobres. ¿Cómo se califica, en efecto, que hayas expoliado a muchos por fraude, por engaño, por robo o por fuerza

---

<sup>219</sup> Lucas 16, 19-26. Más adelante refiere: «*El rico derrochador del evangelio no es culpado porque hubiese adquirido su hacienda con robos y malas artes, sino porque la derrochaba de forma inmoderada y porque no socorría al mendigo Lázaro.* No son tuyas estas posesiones, sino que se te han confiado; incluso si fuesen tuyas, ni las leyes divinas ni las humanas permiten que las despilfarres ni que hagas mal uso de ellas» (Vives, 2004, pág. 114) [la cursiva me pertenece]. La estructura retórica comparativa en pos de evidenciar las desigualdades sociales, se retoma en el *Guzmán*: «No haces honra de vestir al desnudo ni hartar al necesitado ni ejercer como debes las obras de tu ministerio y otras muchas que sé y las callo y tú las conoces de ti mismo y las disimulas, creyendo que otro no te las entiende, siendo públicas –que las dejo de escribir por no señalarte con el dedo–, y hácesla del humo y aun de menos. Haz honra de que esté proveído el hospital de lo que se pierde en tu botillería o despensa; que tus acémilas tienen sábanas y mantas, y allí se muere Cristo de frío. Tus caballos de gordos revientan, y se te caen los pobres muertos a la puerta de flacos» (I, II, 2, 173).

<sup>220</sup> Una de las fuentes primordiales de la proyección utópica de Vives con respecto al funcionamiento social es el *Areopagítico* de Isócrates, que tradujo directamente del griego. El fragmento que cita, imagina un equilibrio social que se articula a partir de una interacción armónica entre la base y la cúspide de la pirámide económica. Para que la distribución de bienes funcione, los pobres deben cuidar la prosperidad de los ricos a través del respeto a la propiedad privada –no robar ni saquear–, y los ricos deben sentir vergüenza de la pobreza de sus conciudadanos, ofreciéndoles campos para labrar y oportunidades laborales: «*Y tan lejos estaban de odiar los más humildes a los ricos, que se preocupaban de las grandes fortunas como de las suyas propias, pensando que la prosperidad de aquéllas repercutía en su bien. Los ricos no despreciaban a los pobres, sino que pensaban que la pobreza de sus conciudadanos era una vergüenza para ellos también y socorrían sus necesidades, entregando a unos campos para cultivar por una módica renta, enviando a otros como representantes de sus negocios, y ofreciendo a otros oportunidades de ganar dinero. [...] Tan importantes cosas dice Isócrates*» (Vives, 2004, pág. 132).

para repartir algo a unos pocos<sup>221</sup>? ¿Cómo haber quitado mil para dar cien? En esto piensan algunos que cumplen su deber si de las grandes rapiñas o fraudes se redimen con alguna porcioncilla que den a los pobres, o con la que edifiquen una capilla pegando allí sus escudos o bien adornen un templo con vidrieras o, lo que es más digno de risa, paguen al confesor para que los absuelva de sus culpas<sup>222</sup>. (Vives, 2004, págs. 124-125)

Si bien queda claro que Vives se refiere solamente a quienes han obtenido el dinero de manera espuria, éste quizás sea uno de los pasajes más agudos con respecto a la deconstrucción ideológica del sistema de «beneficencia» en el contexto precapitalista del siglo XVI, cuyas resonancias pueden proyectarse a los sistemas de redistribución actuales<sup>223</sup>. La asistencia social se convierte, así, en simple paliativo de la estafa y expoliación a gran escala que se realiza a los estratos más vulnerables, cobrando un aura de positividad terrestre a través del desprendimiento de una pequeña suma de lo robado y proyectando –a través de la construcción de templos u obras de caridad– una positividad ultraterrena. ¿No son estas figuras las que empiezan a asomar tímidamente en la crítica social que esboza el *Lazarillo*, y que luego veremos desarrollarse y complejizarse en el *Guzmán de Alfarache* –por ejemplo, en parte de las actividades delictivas del protagonista y su padre–?

Precisamente, en relación con el concepto de apropiación, Vives remonta el origen de la propiedad privada a una relación inmanente entre la esfera lingüística e histórica. El tópico de la eliminación de los pronombres posesivos «mío» y «tuyo», como correlato de la eliminación

---

<sup>221</sup> Cómo podemos apreciar, tenemos aquí una conceptualización teórica que veremos luego tomar cariz ficcional en la caracterización del propio Guzmán devenido mercader –reproduciendo, a su vez, el sino paterno–: «¡Cuántas veces también, cuando tuve prosperidad y trataba de mi acrecentamiento –por sólo acreditarlo, por sola vanagloria, no por Dios, que no me acordaba ni en otra cosa pensaba que solamente parecer bien al mundo y llevarlo tras de mí, que, teniéndome por caritativo y limosnero, viniesen a inferir que tendría conciencia, que miraba por mi alma y hiciesen de mí más confianza–, hacía juntar a mi puerta cada mañana una cáfila de pobres y, teniéndolos allí dos o tres horas por que fuesen bien vistos de los que pasasen, les daba después una flaca limosna y, con aquella nonada que de mí recibían, ganaba reputación para después mejor alzarme con haciendas ajenas! ¡Cuántas veces de mi pan partí el medio, no quedando hambriento, sino muy harto, y con aquella sobra, como se había de perder o darlo a los perros, lo repartí en pedazos y lo di a pobres, no donde sabía padecerse más necesidad, sino donde creí que sería mi obra más bien pregonada!» (II, 3, 7, 717). Véase infra 7.16.4.

<sup>222</sup> El modelo antagónico es el del recaudador Zaqueo (Lucas, 19, 8-9): «Esta es la confesión del publicano Zaqueo: *He aquí, Señor, que doy la mitad de mis bienes a los pobres y, si he defraudado a alguien, le devuelvo el cuádruplo*; por eso es absuelto así por Cristo: *Hoy se ha hecho la salvación sobre esta casa porque también él es hijo de Abraham*, esto es, no practicaba la justicia de Abraham de palabra sino con obras» (Vives, 2004, pág. 126).

<sup>223</sup> Žižek describe irónicamente, a este grupo en el marco del capitalismo globalizado actual: «Por encima de todo, los comunistas liberales son auténticos ciudadanos del mundo. Son buenas personas que se preocupan por los fundamentalistas populistas y por las corporaciones irresponsables y codiciosas. Ven las “causas profundas” de los problemas de hoy día: por ejemplo, que el terror fundamentalista se nutre de la pobreza generalizada y la desesperación. Así que su objetivo no es ganar dinero, sino cambiar el mundo, aunque si ello les proporciona más dinero como consecuencia colateral, ¿qué hay de malo? Bill Gates es ya el más grande benefactor en la historia de la humanidad, ha hecho gala de su amor al prójimo con cientos de millones donados a la educación, la lucha contra el hambre y contra la malaria. La clave, desde luego, está en que para dar, antes tienes que tomar» (2009, págs. 31-32).

de la propiedad sobre las cosas<sup>224</sup> se remonta a la argumentación de Platón en la *República* (V, 462c.):

El filósofo Platón decía que los estados serían felices si de la vida de los hombres fuesen eliminadas aquellas dos palabras: *mío y tuyo*. En efecto, ¿cuántas tragedias provocan entre nosotros? Y ¿con qué gritos se pronuncian las frases: *He dado lo mío, me quitó lo mío, no tocarás lo mío, no he tocado lo tuyo, toma lo tuyo, conténtate con lo tuyo*? Como si, en verdad, algún hombre poseyera algo que con razón pudiera llamar suyo. Incluso la propia virtud la recibió de Dios, por quien nos han sido dadas todas las cosas, a unos por causa de los otros (Vives, 2004, pág. 111).

Vives reformula el problema platónico de la propiedad, haciendo patente de qué modo las prácticas se cristalizan en el lenguaje, automatizando –en un proceso de retroalimentación– tanto la realidad como su referente. De este modo, el ser humano, una vez que «posee» –que se apropia–, no se vuelve a preguntar por el significado de su «poseer». Esta concepción, que pudiera derivar en una posición crítica sobre la concentración de la propiedad, se cierra, sin embargo, con una reflexión estática y conservadora, ya que, según el autor, Dios da «a unos por causa de los otros». Como veíamos en apartados anteriores, la posición del rico se justifica en tanto administrador de los bienes terrenales –sin cuestionar su condición– siempre y cuando distribuya sus sobrantes entre los más necesitados. Esto hace descansar el sistema de «redistribución» en el mero acto de voluntad de quién más posee.

El modelo a seguir es el de la naturaleza que da todo a todos<sup>225</sup>, pero que se ve alterado por la avaricia humana que opera en un *increscendo*: primero la protección material –a través del resguardo, del escondite y del blindaje espacial–, luego la militarización y, finalmente, el entramado legal y burocrático que hace posible la «propiedad» –entendida en sentido amplio–:

---

<sup>224</sup> Maravall lo registra como tópico hasta muy entrado el siglo XVII sin mencionar a Vives: «tiene interés recordar que en tiempo de la Picaresca, y en algún texto de este género, se produce una reiterada mención a un tópico del que S. de Covarrubias afirmaba proceder de Platón, y, desde luego, tiene origen multiseccular: la atribución a la separación de «mío y tuyo» como causa de todos los males de la sociedad (un tópico que juega todavía un gran papel en el «Discours sur l'inégalité parmi les hommes» de Rousseau). En *El guitón Honofre* leemos: «mío y tuyo son causa de todos los daños» 9 bis. El escritor político fray Juan de Santa María lo recoge en su *República Christiana* (1619) y hay bastantes más casos. Pero este rechazo de la propiedad privada no es más que un tópico, como he dicho, inoperante y sin peligrosidad ninguna para el lector del XVII. Lo cual no quiere decir que, como frase hecha, no fuera útil para dar expresión a un estado de opinión crítica sobre el régimen de las grandes diferencias en la propiedad» (1986, pág. 142).

<sup>225</sup> Cfr.: «si nos moviese al menos la generosidad de los animales y una cierta sensibilidad más adaptada a la naturaleza que la nuestra: no hay ninguno que, después de pastar y saciarse, no deje ahí lo restante en común sin protegerlo como en una amplia dispensa de la naturaleza. Por eso sepan todos los que poseen dones de la naturaleza que, si los comparte con su hermano necesitado, los posee legítimamente y por la voluntad y designio de la naturaleza, y que, de lo contrario, es ladrón y raptor, convicto y condenado por la ley de la naturaleza por poseer y retener lo que la naturaleza creó no sólo para él» (Vives, 2004, págs. 112-113).

Dime tú que eres propietario ¿eres más hijo de la naturaleza que yo? Si no lo eres ¿por qué me excluyes, como hijo legítimo de la naturaleza a un bastardo<sup>226</sup>? Pero dices: he empleado mi trabajo y laboriosidad, permítaseme también poseer, yo haré lo mismo. Así, pues, lo que la naturaleza en su generosidad nos dio en común nosotros nos lo apropiamos por nuestra avaricia; lo que ella puso al alcance de todos nosotros lo apartamos, lo escondemos, lo encerramos, lo protegemos, apartando a los demás con puertas, paredes, cerrojos, hierro, armas y finalmente leyes. Por tanto nuestra avaricia y nuestra maldad introducen carestía y hambre en la abundancia de la naturaleza, y proporciona pobreza a las riquezas de Dios (Vives, 2004, págs. 111-112).

Interesa detenerse en este proceso continuo en donde lo material, a merced de la avaricia, sigue un triple proceso de protección, militarización y amparo legal. Una progresiva abstracción que va de la cosa a la representación: de lo protegido a la vista, a lo protegido a la fuerza y, finalmente, a lo protegido por la abstracción amenazante de la justicia<sup>227</sup>.

#### **2.14. «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra», «a los pobres siempre los tenéis con vosotros»: erradicación o inmovilismo<sup>228</sup>**

El Deuteronomio (15, 11) afirma: «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra; por eso yo te mando, diciendo: Abrirás tu mano a tu hermano, a tu pobre, y a tu menesteroso en tu tierra<sup>229</sup>». En el evangelio según San Juan (12-8), Jesús enuncia una frase, que, descontextualizada, servía a los mismos fines: «porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros<sup>230</sup>». Lo llamativo es que este último pasaje se refiere al robo de la limosna de los pobres por parte de Judas<sup>231</sup>. Paradójicamente, la afirmación era tergiversada para justificar el inmovilismo político y económico que, en muchas ocasiones, no tiene otra intención que desviar para usufructo personal el dinero destinado a paliar la miseria:

---

<sup>226</sup> Cobra interés este juego de ida y vuelta con la noción de bastardía, ya que se trasladan los conceptos legales de transmisión patrimonial a la naturaleza, que son precisamente los que la seccionan y compartimentan estableciendo la «propiedad» y la herencia de algunos en detrimentos de otros.

<sup>227</sup> Este esqueleto conceptual parece remitirnos a los primeros episodios picarescos, en los cuales Lázaro choca continuamente, contra el escondrijo, el cerrojo y la coacción directa o institucional. Correlato sistemático en los episodios del ciego –escondite y coacción individual–, el cura de Maqueda –cerrojo y coacción individual–, y el escudero –coacción institucional a través de la ley contra los pobres y de los regidores que reclaman capital dinerario a un niño mendicante en base a una abstracción leguleya–.

<sup>228</sup> Para un análisis detallado acerca de la mutación del tópico en los tratadistas españoles del siglo XVI remito a Cabado (2017).

<sup>229</sup> Todas las citas en español corresponden a las *Sagradas Escrituras* de 1569 a menos que se aclare lo contrario.

<sup>230</sup> En ocasiones, las frases parecen confundirse o fundirse como un mensaje de la divinidad descontextualizado y sin un marco claro de referencia.

<sup>231</sup> Véase infra 7.6 y 7.16.1.



Jesús, pues, seis días antes de la Pascua, vino a Betania, donde Lázaro había sido muerto, al cual Jesús había resucitado de los muertos. Y le hicieron allí una cena y Marta servía, y Lázaro era uno de los que estaban sentados a la mesa juntamente con él. Entonces María tomó una libra de unguento de nardo líquido, de mucho precio, y ungió los pies de Jesús, y limpió sus pies con sus cabellos; y la casa se llenó del olor del unguento. Y dijo uno de sus discípulos, Judas Iscariote, hijo de Simón, el que le había de entregar: ¿Por qué no se ha vendido este unguento por trescientos denarios, y se dio a los pobres? Mas dijo esto, no por el cuidado que él tenía de los pobres, sino porque era ladrón, y tenía la bolsa, y sustraía de lo que se echaba en ella. Entonces Jesús dijo: Déjala; para el día de mi sepultura ha guardado esto; porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, mas a mí no siempre me tendréis (San Juan, 12, 1-11).

La cita bíblica era recuperada entonces intentando fijar su sentido en una concepción inmovilista que entiende la pobreza como un factor social que debe permanecer inalterado a causa de lo establecido por el mandato divino. La frase es discutida y puesta en consideración por Vives:

Hay algunos que quieren parecer teólogos y por eso aducen algo del evangelio, no importa con qué finalidad se dijera<sup>232</sup>, como que predijo Cristo, Señor y Dios nuestro: *A los pobres siempre los tendréis con vosotros*<sup>233</sup>. Y eso ¿qué? ¿Acaso no predijo también que habría escándalos y Pablo que habría herejías? Así, pues, no socorramos a los pobres, no evitemos los escándalos ni hagamos frente a las herejías, a fin de que no parezca que ellos han mentido. ¡Que los dioses nos libren de tal desgracia! (Vives, 2004, págs. 165-166).

La relación semántica *pobreza-escándalo-herejía* tiene su correlato práctico en *socorrer-evitar-hacer frente*. Ante la impronta inmovilista que sostiene que la mendicidad es un fenómeno natural y perpetuo a partir de una sentencia bíblica, el autor opone *la urgencia de la erradicación*. Para algunos la política sobre la pobreza supone la ausencia de políticas y parecen indignarse porque los pobres «desaparecen» (Vives, 2004, pág. 165). Vives retrucará – astutamente– que lo que se pretende no es terminar con el pauperismo, sino aliviarlo y evitar que se extienda en el tiempo: «estos proyectos nuestros no hacen desaparecer a los pobres sino que los alivian, no impiden que alguien sea pobre sino que lo sea por mucho tiempo al extenderle inmediatamente la mano para que se levante» (Vives, 2004, pág. 166).

El argumento, evidentemente, era de peso, ya que obliga al autor a otra estrategia discursiva: sostener que, aunque la pobreza se eliminara de la ciudad de Brujas, habría pobres en otros sitios<sup>234</sup>. Para reforzar este ardid, Vives trae nuevamente al tapete argumentativo su

---

<sup>232</sup> Esta misma estrategia, como venimos desarrollando a lo largo del análisis, también es utilizada por el propio autor.

<sup>233</sup> Infra 7.6.

<sup>234</sup> Como sostiene Calero, Vives debe realizar un «verdadero malabarismo intelectual» (2004, pág. 50) para sostener que la pobreza solo será eliminada en Brujas, pero que persistirá en otros lugares.

concepción multidimensional de la pobreza que había esbozado en las primeras líneas de su tratado<sup>235</sup>:

Quisiera por completo que pudiéramos conseguir que no hubiese ningún pobre en esta ciudad; no temería el peligro de que se pensase que Cristo había dicho algo falso: habría muchísimos en otras ciudades. Y no sólo son pobres los que carecen de dinero, sino cualesquiera privados de fuerzas corporales, de salud, de inteligencia o de juicio, como explicamos al principio de esta obra (Vives, 2004, págs. 166-167).

Como vemos, la ampliación del concepto de pobreza hacia la multidimensionalidad se expande o se obtura en función del armado retórico del discurso, sin redundar en propuestas que tiendan a proyectar la solución de una amplia variedad de carencias en los pobres por parte del municipio y los particulares.

El mismo pasaje de San Juan referido al comienzo es utilizado por el autor –en un gesto irónico– para justificar la dinamización del capital sobrante entre las diversas instituciones hospitalarias:

Y, si los que están al frente de las limosnas de la ciudad tienen una gran cantidad de dinero, retíreseles, como he dicho un poco antes, una parte y envíese a los lugares más necesitados, pues una cantidad enorme de dinero aumenta tanto el deseo de poseerla que los que la manejan llevan peor que se reparta algo de ella que si se trata de una cantidad pequeña. Pero guárdese lo necesario en poder del Consejo, protegido de forma sagrada por juramento y terribles maldiciones para que no se desvíe a otros usos; y gástese a la primera ocasión, para que no sea costumbre tener algo guardado durante mucho tiempo; nunca, en efecto, faltarán necesitados de acuerdo con la predicción del Señor: *A los pobres siempre los tendréis con vosotros* (Vives, 2004, pág. 157).

Vives –con agudo sarcasmo– lanza la frase bíblica para mostrar el sinsentido de la acumulación de dinero en los hospitales por parte de quienes están su cargo. El mismo argumento inmovilista esgrimido por quienes alimentan sus arcas a costa del crecimiento de la pobreza en las ciudades es reformulado para evidenciar que todo el dinero debe ser utilizado, ya que siempre habrá pobres que lo necesiten.

Para terminar de desactivar el leitmotiv que enmarca la persistencia de la pobreza en el espacio público dentro del plan divino, Vives sostiene que la causa de permanencia de los pobres es la asimetría entre la palabra y la acción cristiana, entre el discurso y la práctica: «como nuestras maldades ejercerán su influencia y los hombres profesarán el nombre

---

<sup>235</sup> Supra 2.6.

cristiano más con la boca que con el corazón y las acciones de su vida, por eso nunca faltarán pobres<sup>236</sup>» (Vives, 2004, pág. 168).

Ante la insistencia del otro en el inmovilismo, en la justificación de la pobreza estructural con fines de acumulación de capital a partir de la utilización intencionada y descontextualizada de una frase bíblica, Vives desarma la estrategia ideológica evidenciando cómo la teoría se encuentra escindida de la praxis. Los inmovilistas no son tales por la fidelidad a la palabra sagrada, sino por la renuencia a la acción.

Contra esta ataraxia es que se pone en primer plano el carácter proactivo que debe desplegar la gobernación para evitar la omnipresencia del pauperismo. Al describir la trabazón estructural de la obra a partir de su título<sup>237</sup> habíamos destacado el interés del autor en trazar una relación directa entre la reproducción de la mendicidad y la mala administración pública. La presencia de la pobreza en el espacio urbano reviste, entonces, un carácter simbólico: significa, «habla» sobre la ética, la moral y la administración de los individuos y del municipio «*Es enorme el honor de una ciudad en la que no se ve ningún mendigo: pues la abundancia de mendigos pone de manifiesto maldad e inhumanidad en los particulares, y descuido del bien público en los magistrados*<sup>238</sup>» (Vives, 2004, pág. 177).

En la eliminación de la pobreza el autor hace confluír un proyecto «estético» y otro sanitario, que quitaría del medio ambiente social la vista y el «contacto» con un colectivo asociado a la inseguridad, la enfermedad y el asco:

*Será más seguro, más sano y más agradable estar en los templos e incluso en toda la ciudad: no se nos meterá en los ojos por todas partes esa repugnancia de úlceras y enfermedades, que horrorizan a la naturaleza y también al espíritu, en grado máximo al bueno y misericordioso. Los menos pudientes no se verán obligados a dar por la insolencia y, si alguno quiere dar, no será disuadido por la multitud de mendigos ni por el miedo ni por los que son indignos* (Vives, 2004, págs. 177-178).

Para Vives, el pobre es un ser repugnante, un virus que con su violencia plurisensorial<sup>239</sup> «se mete» por los ojos y ataca todos los demás sentidos, produciendo repugnancia, horror, miedo. Como podemos apreciar, su argumentación en contra de los *inmovilistas* dista de ser

---

<sup>236</sup> Esta frase del Deuteronomio (15,11) disparará luego un debate entre la supresión y la libertad de la mendicidad en el espacio público. Véase infra 3.12.3, 5.9 y 6.2. Para un análisis pormenorizado remito a Cabado (2017).

<sup>237</sup> Supra 2.2.

<sup>238</sup> El negativo, el revés de la trama de esta república honrada por la ausencia de pobres en el espacio urbano puede encontrarse en el episodio romano del *Guzmán de Alfarache* (infra 7.3). ¿No podría leerse la proliferación y circulación de la pobreza urbana en la picaresca, a la luz de estas apreciaciones? ¿Qué expresa sobre el centro político de la cristiandad el texto de Alemán al describir la sobreadundancia de mendicantes, su agremiación y su legislación paralela?

<sup>239</sup> Supra 2.7.

superadora por la vía humanitaria, sino que busca eliminar la pobreza argumentando a partir del asco que esta produce. La peligrosidad del trazado argumental –amén de su explícito carácter segregativo– que comienza a esbozarse en la obra vivista es que, luego de la cristalización de la estereotipia negativa que llega al extremo del asco, se quite el matiz de socorro y formación de los pobres para dejar abiertas las puertas a la represión, el aislamiento, el destierro o el exterminio. En definitiva, es el comienzo de la fisura en la idealización de la pobreza cristiana que dará lugar a las posteriores teorías de eugenesia de clase que veremos en los grandes encierros y que traerá consigo, unos siglos más tarde, el desarrollo de la Revolución Industrial (Foucault, 2005).

## **2.15. El censo de pobres: inversión de la carga de la prueba y asimetría moral**

En lo que respecta a las políticas de diagnóstico, lo que propone Vives es un trabajo de análisis «sociológico» para llegar a un «estado de la cuestión» de los hospitales<sup>240</sup> ya existentes. Dos regidores y un escribano deberán contabilizar los recursos y la cantidad de los pobres, inquiriendo sobre cada uno hasta el más mínimo detalle. En el proceso de censado el pobre refiere su pasado, sus necesidades y su caída en desgracia –al igual que en el origen de la picaresca<sup>241</sup>– al tiempo que el resto de la comunidad *no pobre* juzga la catadura moral y la verosimilitud de ese relato:

Los que soportan la pobreza deben ser censados en cada una de las parroquias junto con sus hijos por dos regidores, añadiendo sus necesidades, de qué forma vivían antes y por qué desgracia llegaron a la pobreza; por los vecinos fácilmente se comprenderá qué clase de hombres son, qué vida llevan y qué costumbres tienen. No reciban de otro pobre el testimonio de la pobreza, pues la envidia no descansa. Informen de todo esto a los burgomaestres y al ayuntamiento. (Vives, 2004, págs. 138-139)

El pobre no tiene ningún tipo de entidad discursiva para hablar de un semejante. Serán los vecinos de estratos sociales más encumbrados los que deberán juzgar, desde una palabra «autorizada», la historia previamente referida por el mendicante. No puede soslayarse la profunda similitud de este tipo de prácticas con el trasfondo formal de carácter confesional

---

<sup>240</sup> Esto es, precisamente, lo que está en juego: la administración de los bienes de la caridad y limosnas en manos de las instituciones hospitalarias.

<sup>241</sup> Es oportuno aclarar que la picaresca invierte el estado final que suscitaría la indagación acerca de la historia del pobre. Puesto que el *Lazarillo* se narra desde el “escándalo” de su buena fortuna. No es un pobre necesitado que se está auscultando –pues cuando lo es, nadie se le acerca para operar una interacción de tipo institucional, como sí sucederá con Guzmán en Gaeta (infra 7.11.13)–.

que sostiene el andamiaje picaresco. En definitiva –al menos en el *Lazarillo* y el *Guzmán*– el pícaro refiere su historia para ser juzgada por superiores o lectores que, una vez informados sobre el derrotero vital del protagonista, podrán emitir un veredicto al respecto.

Para los «mendigos errantes<sup>242</sup>», Vives propone invertir la carga de la prueba, teniendo que demostrar este colectivo, a través de testigos, la autenticidad de su relato autobiográfico:

Por otra parte, de los mendigos errantes con domicilio incierto los que tienen salud declaren su nombre ante el ayuntamiento al completo, y la causa de su mendicidad, en algún lugar abierto o espacio libre para que tal inmundicia no entre en el consistorio, y los enfermos ante dos o cuatro regidores acompañados de un médico para que el ayuntamiento se ahorre tal visión; pidánseles informadores, que testifiquen sobre su vida. A los que el Consejo ponga al frente del examen y ejecución de tales cosas asígneles la potestad de obligar y coaccionar hasta el punto de poder enviar a la cárcel, a fin de que el Consejo conozca quiénes son los que no obedecen. (Vives, 2004, pág. 139).

Nótese que la primera reacción ante un mendigo sin locación fija es la de segregación y asco. La «potestad coactiva» convierte al desplazado errante en un criminal (Mereu, 2003) que debe dar cuenta de la probidad de su vida entera por el solo hecho de ser pobre.

Una vez realizado el cribado físico y moral de los mendicantes –avalado por médicos, informantes y fuerzas represivas–, lo que propone Vives es un control sistemático de su vida y sus costumbres, castigándolos si no se adecúan a lo proyectado por el autor: una existencia frugal y moralmente adecuada a los preceptos cristianos. La investigación y vigilancia se dará a través de dos censores de las costumbres:

Sean nombrados de entre los miembros del Consejo todos los años dos supervisores, hombres de muchísimo prestigio y de una honradez muy contrastada, quienes investiguen en la vida y costumbres de los pobres, de los niños [...]  
En los jóvenes y viejos, si viven según las normas dadas sobre ellos; investiguen con muchísima precisión sobre las viejas, principales artífices de la alcahuetería y de los maleficios; sobre si todos llevan una vida moderada y frugal; sean castigados los que frecuentan los juegos de azar, así como las tabernas de vino y de cerveza; si no sirven de nada una o dos reprimendas, castígueseles (Vives, 2004, pág. 151).

El sistema de censores –similar al de la República romana– busca extenderse a los hijos de los ricos y a la generalidad de los ciudadanos –personas sagradas y seglares–. La diferencia que se establece, sin embargo, es sustancial. Para el grupo «no pobre» jamás se habla de castigo, ni se invierte la carga de la prueba; sino simplemente de una moderada persuasión para respetar la ley y abocarse al trabajo (Vives, 2004, págs. 151-152).

---

<sup>242</sup> Cfr. infra 3.6. Lázaro y Guzmán responderán, en parte de su derrotero autobiográfico, a esta tipología.

Incitación a obrar bien en caso probado de malas costumbres para los estratos elevados, suposición de mal obrar en el caso de los pobres y castigo ante la imposibilidad de desarmar el anatema. Como sostendrá Soto unos años más tarde<sup>243</sup>, lo que se busca es alterar el sistema de derecho y el proceso legal ordinario discriminado según la clase socioeconómica a la que cada individuo pertenece.

## 2.16. Subgrupos de pobreza

Los *pobres extranjeros* configurarán un punto inexcusable de la articulación del debate sobre la pobreza de 1545. De hecho, Domingo Soto pivotará su argumentación central a partir de esta figura<sup>244</sup>. En relación con este subgrupo, Vives, plantea lisa y llanamente la expulsión, previo examen médico, de los que estén sanos —es decir, aptos para el trabajo— dándoles un mínimo capital para que no roben en su viaje: «De entre los mendigos sanos los foráneos serán devueltos a sus ciudades, lo que se precave también en el derecho imperial, dándoles lo necesario para el viaje, pues sería inhumano poner en camino a un pobre sin eso: quien lo hiciese ¿qué otra cosa le ordenaría sino robar?» (Vives, 2004, pág. 142).

Una vez más se insiste, *a priori*, sobre la relación directa entre la pobreza extrema —en este caso la del mendicante foráneo— y el delito. La indiferencia ante el extranjero es uno de los ejes más polémicos de la discusión, ya que gran parte de la patrística y los textos bíblicos hablaban de la hospitalidad como uno de los pilares de la moral cristiana<sup>245</sup>. La expulsión de los extranjeros se justifica a partir de la posibilidad de un mayor control sobre ellos en el espacio de su comunidad originaria, de su natural: «Entre vecinos y parientes les dará más vergüenza mostrar pereza e indignidad, y de esta forma encontrarán ayuda más fácilmente que entre extraños» (Vives, 2004, pág. 142).

El único caso que se considera viable —y bajo el cual sí se habilita el apuntalamiento argumentativo a partir de ciertos pasajes bíblicos— es el de una pequeña población flagelada por la guerra: «Pero, si son de aldeas o pequeñas poblaciones azotadas por la guerra, entonces hay que tomar en consideración lo que enseña Pablo<sup>246</sup>, esto es, que entre los bautizados en la

---

<sup>243</sup> Infra 3.8.

<sup>244</sup> Infra 3.6.

<sup>245</sup> Como afirmará Domingo de Soto dos décadas más tarde: «si el hospedaje por ley natural y divina nos es tanto encomendado ¿con quién lo podemos los cristianos ejecutar, sino con los pobres extranjeros?» (Soto, 2003, pág. 66).

<sup>246</sup> Gálatas 3, 27-28 y Romanos 10, 12.

sangre de Cristo no hay ya griego ni bárbaro, ni francés ni flamenco, sino una nueva criatura: han de ser tenidos por nativos» (Vives, 2004, pág. 142).

Resumiendo, para Vives, solo pueden ser aceptados pobres extranjeros que sean enfermos o refugiados de guerra. Los demás, por el solo hecho de ser pobres y foráneos, serán expulsados de la ciudad.

Si tenemos en cuenta el crisol de patrias –de naturalezas– y la continua movilidad que existía en la sociedad europea del período<sup>247</sup>, podremos darnos una idea de la masiva represión que suponía expulsar a los mendicantes no naturales.

En ningún momento el autor traza la comparación, como lo hará Soto irónicamente<sup>248</sup>, con los extranjeros de otros estratos sociales, que no parecen revestir ningún peligro para la ciudad, y entre los que se encuentra el propio autor.

Si para el pobre extranjero la única posibilidad es el destierro, para el pobre natural lo será el trabajo. Vives concibe como solución a la pobreza local, emplear a todos los mendicantes, repartiendo los oficios de acuerdo a las inclinaciones o habilidades de cada uno (Vives, 2004, pág. 142). Este reparto equitativo y automático, mediante el cual todos elegirán un empleo según sus gustos y competencias, trata de reponer el modelo primigenio de distribución espontánea de los oficios que se habría dado en los primeros tiempos del hombre<sup>249</sup>. Sin embargo, existe un grupo excepcional al que le será destinado el trabajo forzado y el hambre:

Los que malgastaron su fortuna de forma indigna y vergonzosa, como en el juego, en ramerías, en lujo o en banquetes, han de ser alimentados ciertamente, pues a nadie hay que matar de hambre, pero impónganseles trabajos más molestos y una alimentación más ligera para que sirvan de ejemplo a los demás, arrepíentanse ellos mismos de su vida pasada y no vuelvan con facilidad a los mismos vicios, refrenados también por la escasez de alimento y por la dureza de los trabajos, no con un hambre de muerte pero sí de debilitamiento (Vives, 2004, pág. 143).

El afán moralizante de Vives proyecta para aquellos depauperados que hubieran gastado el dinero en «vicios», la tortura por duros trabajos y el hambre en el límite de la subsistencia. El pícaro sería un candidato perfecto para ser incluido en este grupo: es jugador, glotón,

---

<sup>247</sup> Véase Jütte (1994, págs. 143-151), Rodríguez (2001) y Woolf (1989).

<sup>248</sup> *Infra* 3.6.

<sup>249</sup> «Ya les parecía útil y agradable si los que tenían los mejores deseos de intercambiarse beneficios, para ayudarse mutuamente, construían cerca las cabañas de sus moradas a fin de no dejar de asistir en las cosas a su alcance a quienes querían ayudar. Fue ocupado por ellos el campo cercano y cada uno tomó para sí espontáneamente el oficio con el que fuese útil a sí mismo y a los demás y para el cual parecía conformado y dispuesto en grado máximo: unos la pesca, otros la caza, la agricultura, el pastoreo, el tejido, la construcción u ocupaciones parecidas relativas al sustento» (Vives, 2004, pág. 70).

buscador de placeres materiales y, normalmente, suele estar rodeado de mujeres de vida licenciosa.

Ahora bien, para emplear a todos los naturales Vives supone una amplia elasticidad en la demanda de trabajo asalariado o de servicio y concibe la escasez de empleados en las fábricas de los artesanos como un problema de voluntad del mendicante. No comprende –o se niega a comprender– que el inconveniente no radica en la falta de aptitud para el empleo, sino en la baja remuneración, que –como plasmará luego Soto<sup>250</sup>, y ficcionalizarán el *Lazarillo* y el *Guzmán*– hará que en algunos contextos particulares, la mendicidad resulte complementaria<sup>251</sup> o, incluso, más lucrativa que el trabajo mismo a la hora de luchar por la supervivencia<sup>252</sup>:

A todos estos no faltarán talleres en los que sean aceptados [...] es más casi todos los artesanos se quejan de la escasez y poca abundancia de operarios, y los que tejen las sedas de Brujas emplearían a algunos niños solamente para hacer girar unas ruedecillas, a los que pagarían un stuiver, más o menos, además de la comida, pero no pueden encontrar a los que hagan eso, pues sus padres dicen que llevan más a casa mendigando (Vives, 2004, pág. 143).

Existe, sin embargo, en Vives –a diferencia de lo que veremos en autores posteriores– cierto atisbo de comprensión de la problemática del desempleo general a partir de las limitaciones propias del entramado rígido de la estructura económica. Por ello, ante el problema de una posible demanda de empleo que no pueda verse satisfecha por los engranajes productivos a disposición, el autor propone la ocupación de la población ociosa en obras comunales:

Ahora bien, asígnese con fondos públicos a cada uno de los artesanos un determinado número de los que por sí mismos no pueden conseguir un taller. Tanto a éstos como especialmente a los que el magistrado hubiere asignado algunos aprendices confiéseles para ser hechas por ellos las obras públicas de la ciudad (Vives, 2004, pág. 143).

De este modo, se concibe una redistribución en donde la obra pública volverá, a través de la explotación de los pobres, a equilibrar, en parte, la idealización primigenia que se había trazado acerca de las necesidades de los hombres.

---

<sup>250</sup> Infra 3.8.

<sup>251</sup> Recordemos la clasificación de *pobres esporádicos* que alcanzaba a más de la mitad de las unidades familiares: pequeños artesanos o comerciantes a los que la recesión arrastraba a la pobreza y se veían obligados a solicitar asistencia. En el caso de los desempleados, la limosna garantizaba cierto grado de subsistencia y un mínimo de estabilidad social (Lis & Soly, 1985, pág. 39).

<sup>252</sup> Supra 1.5.



El segundo subgrupo de pobres deslindado por el autor son los *enfermos*<sup>253</sup>, equiparados con el excremento del cuerpo social que debe ser aislado y recluido:

Si no caben en los hospitales todos los mendigos enfermos, ha de ser dispuesta una casa o varias, las que sean suficientes; allí han de ser encerrados, y han de ser contratados un médico, un boticario, sirvientes y sirvientas: así se hará lo que hace la naturaleza y los que fabrican las naves, que reúnen las inmundicias en un lugar para no perjudicar al resto del cuerpo; por consiguiente, quienes están poseídos por una enfermedad repugnante o contagiosa duermen y comen aparte, a fin de que no se deslice a otros el asco o la infección, de forma que nunca terminen las enfermedades (Vives, 2004, pág. 146).

Al igual que la materia fecal, el pobre enfermo es representado como una excrecencia escatológica de la sociedad, una sustancia infecciosa y asquerosa que hay que quitar de la vista, el olfato y la presencia de los ciudadanos.

El tercer grupo es el de los *pobres vergonzantes*. El tono discursivo que utiliza Vives para referirse a este colectivo de los venidos a menos, de los depauperados, reviste –en contraste con los demás subgrupos– una inflexión más positiva. Los vergonzantes deben, como todos, trabajar, pero se supone *a priori* que sus necesidades son más amplias y, por ende, se los debe asistir con mayor diligencia y capital:

A los necesitados que se mantienen en sus casas se les ha de proporcionar trabajo público o de los hospitales, y no les faltará el de ciudadanos particulares, y, si demostrasen que sus necesidades son mayores que lo que cubre el rendimiento del trabajo, se les ha de añadir la cantidad que parezca suficiente. *Examinen los administradores las necesidades de los pobres bondadosa y afablemente* [la cursiva me pertenece] (Vives, 2004, pág. 146).

A las necesidades de este subgrupo, Vives las llama «necesidades ocultas» y, como vemos, el trato no es inquisitivo y coactivo, sino bondadoso y afable. El argumento que justifica la diferenciación de necesidades con el resto de los pobres se justifica a partir de un contraste de realidades materiales en una línea de tiempo. La felicidad experimentada en el pasado, que ha sido arrebatada por un golpe de la fortuna, hace más insostenible el sufrimiento presente y justifica la asistencia diferencial<sup>254</sup>:

---

<sup>253</sup> Como desarrollamos anteriormente (supra 1.5 y 2.7), la enfermedad sirve también como una amenaza latente, invisible, silenciosa, que se proyecta sobre todo el colectivo de mendicantes para generar el pánico colectivo y apuntalar las políticas de coerción y de segregación que pretenden implementarse.

<sup>254</sup> Un buen ejemplo en labios de Guzmán: «Habíame acostumbrado a mandar, ¿cómo queréis que me humille a obedecer? (II, 2, 2, 477).

... hemos de *compadecernos intensamente* de aquel que alguna vez ha sido feliz y se ha convertido en desgraciado no por una culpa vergonzosa propia, ya sea porque es una advertencia de la suerte común y como un ejemplo para los demás, ya porque experimenta más duramente la desgracia aquel que guarda alguna sensación de la felicidad. Y *no hay que esperar hasta que los que han recibido una educación esmerada expongan sus necesidades: hay que adivinarlas con diligencia y socorrerles ocultamente* (Vives, 2004, pág. 162) [La cursiva me pertenece]

A diferencia del resto de los pobres sobre los que recae la más radical pesquiza, aquí se impone una agudeza en la percepción del donante para que detecte las necesidades y las socorra rápida y secretamente. Que el contraste se ancle en un revés de la fortuna, en la desgracia, y en la «falta de culpa», supone de forma inherente que el resto de los subgrupos son responsables de su miseria.

Ambos extremos en la caracterización de la pobreza, los pobres vergonzantes y los mendicantes, no tienen voz ante las autoridades: los primeros porque no necesitan expresarse para ser ayudados de forma diligente, los segundos porque no tienen «voz autorizada» y están destinados, en la inversión de la carga de la prueba, a demostrar que no son culpables a través del trabajo y el ascetismo estoico.

Para el subgrupo de *niños pobres*, Vives propone que a partir de los seis años se los albergue en un hospicio especializado en donde se les brinde alimento y educación. A diferencia de lo que puede percibirse en la picaresca, la inversión en los formadores de los niños se considera un punto esencial:

Presidan esta escuela hombres en la medida de lo posible de educación cuidada y esmerada, que traspasen sus costumbres a esa escuela tosca, pues a los hijos de los pobres el mayor peligro les viene de una educación baja, sórdida e impropia de ciudadanos; no ahorren gastos los magistrados en la búsqueda de tales maestros, pues proporcionarán con un gasto pequeño un gran servicio a la ciudad que presiden (Vives, 2004, pág. 149).

Como podemos apreciar, para el autor valenciano, el contexto de la pobreza es sinónimo de una educación negativa –baja, sórdida e impropia– por lo que busca sacar a los niños del contacto con su familia y sus pares marginales. El proyecto no se presenta como un gasto, sino como una inversión a partir de la cual se irá reduciendo ese contexto que se relaciona en múltiples oportunidades con la putrefacción del ser humano<sup>255</sup>.

La educación de los niños, busca precisamente reorientarlos hacia el ascetismo moral y el desapego material, lo cual permitiría que los menores ya «formados» no se reinserten en el

---

<sup>255</sup> Supra 2.13.

circuito de la mendicidad para adquirir aquello que esté más allá de los estándares necesarios que supone la supervivencia física:

Aprendan a vivir sobriamente, pero con limpieza y sin mancha, y a contentarse con poco; sean apartados de todos los placeres, no sean acostumbrados a los refinamientos o a la voracidad ni sean esclavos de la gula, porque, cuando les falta lo que se les proporciona por capricho, dejando cualquier clase de pudor, mendigan, lo que vemos que hacen algunos tan pronto les falta la mostaza o algo parecido. (Vives, 2004, pág. 149).

La educación de los niños propone, como interés primordial, reprimir el carácter «no esencial» de los deseos. En su articulación episódica, los orígenes de la picaresca se estructuran como un envés dialéctico de este proyecto vivista: el niño expuesto a «educadores» sin formación, a la gula, a la voracidad y al «medro», a partir de su inserción en el circuito de la explotación, el robo o la connivencia para la consecución de placeres de índole sexual o para acumulación dineraria.

Para las niñas, Vives busca una educación similar, solo que más orientada –en consonancia con otros textos del autor<sup>256</sup>– al cuidado doméstico, la producción textil individual y la castidad:

Lo mismo digo sobre la escuela de niñas, en la que deben enseñarse los primeros rudimentos de las letras, y, si alguna está capacitada e inclinada a las letras, dejésele avanzar un poco más, con tal de que todo se dirija a mejorar las costumbres; aprendan los juicios rectos y la religión, y luego a hilar, coser, tejer, bordar, la práctica de la cocina y de una casa, la modestia, la moderación, la afabilidad, el pudor y ante todo a defender su castidad, convencidas de que es el único bien de las mujeres (Vives, 2004, pág. 150).

Finalmente, la formación de estos niños y niñas permitirá, a futuro, que el sistema de enseñanza se retroalimente, eligiendo a los más capacitados para que sucedan a los maestros y destinando al resto para un reparto de oficios según las habilidades y el gusto de cada uno. Los infantes, como vemos, son los únicos «inocentes» de ser pobres, pero deben ser extirpados de su comunidad y su familia para no reproducir lo que Vives considera el germen del vicio, la depravación y el mal.

---

<sup>256</sup> Para un análisis pormenorizado de la concepción de Vives acerca de la mujer y su relación con el periplo quijotesco, véase el interesante estudio de Vila (2008).

## 2.17. «Muertos para el mundo»

Nosotros sabemos de dónde proviene la carencia [...] La carencia es preparada, organizada, en la producción social [...] Nunca es primera; la producción nunca es organizada en función de una escasez anterior, es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa.

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El Anti-Edipo* (2009, pág. 35)

Uno de los grandes temores de Vives es que su obra pueda servir de acicate para forzar la retención de capital que se destine a los pobres, y redundar posteriormente en conflictos sociales intestinos. Ante esa posibilidad, el autor opta en detrimento de los más necesitados:

Hay que evitar siempre la perturbación y la discordia entre ciudadanos, que son un mal mayor que retener el dinero de los pobres, pues ningún dinero, por cuantioso que sea, debe ser tan importante para los cristianos que por su causa se tomen las armas. Hay que servir por completo a la tranquilidad pública, que prescribió Cristo y Pablo siguiendo al maestro; y los pobres no deben desear que exista ninguna perturbación con la que saquen beneficio ellos mismos, puesto que *les conviene estar muertos para este mundo*, dedicándose noche y día al pensamiento del fin de este viaje hacia aquel puerto y aquella patria, donde oigan: *Lázaro recibió males en su vida, por eso ahora es reanimado y restablecido*<sup>257</sup> (Vives, 2004, pág. 155) [La cursiva me pertenece].

Al hipotetizar sobre un conflicto social causado por la transferencia de dinero para caridad de los estratos altos hacia los bajos, Vives imagina a un pobre en estado de desesperación que pueda «aprovecharse» de la situación para generar caos. Ante este supuesto escenario, el autor le exige al necesitado absoluta sumisión. Paradójicamente se le pide a quien está en los límites de la supervivencia, a quien se ve obligado a la *última ratio*, a comportarse como un asceta<sup>258</sup>. «Estar muertos para el mundo» equivale, en su envés implícito, a dejarse morir.

---

<sup>257</sup> Lucas 16, 25.

<sup>258</sup> Como plantea Garrán Martínez, Vives propone la utopía –impracticable a nivel masivo– de una justicia social anclada en el voluntarismo individual: «consciente de la peligrosidad de sus palabras, y para evitar que éstas pudieran servir de argumento para justificar una reacción violenta ante tanta injusticia, intentó reconducir sus críticas apaciguando el malestar de los pobres. Defendió que era preferible la paz social antes que la violencia, porque, decía, aunque existiera un mal incuestionable como era el de la retención y el uso privado de los bienes de los pobres, ese mal sería siempre menor que el del desorden social. Los pobres, en definitiva, concluía Vives, debían asumir con resignación esa situación de injusticia social, porque serían premiados en la otra vida [...] De esta manera, utilizando los sentimientos religiosos para tranquilizar los ánimos de los pobres, defendía que lo que hoy identificamos con las exigencias de la justicia social, nunca podría imponerse de forma violenta en la sociedad» (2004, pág. 57).

Para Vives, el modelo ideal es el del inmovilismo social en la concordia. Es decir, que el rico dé al pobre y éste último le agradezca:

*La concordia será enorme:* cuando el más pobre no envidiará al más rico, antes bien le amará como benefactor, ni el más rico despreciará al más pobre como sospechoso, antes bien le amará como asiento de su beneficio y del favor debido, pues la naturaleza nos empuja de tal manera que amamos a los que hacemos beneficio; así un beneficio engendra otro (Vives, 2004, pág. 177).

Si el pobre no envidia, el rico no sospecha –aunque, paradójicamente, el texto entero esté dedicado a sembrar el resquemor<sup>259</sup>–. Lo que este inmovilismo vivista supuestamente genera es una cadena idílica de «buenas acciones» que redundarían en una ganancia plena para la ciudad. En este esquema idealizado, los ciudadanos templados, conformistas y anclados en su posición social –el inverso de lo que propone el andamiaje formal de la picaresca– no se entregarán a las revueltas populares: «*La máxima ganancia será para la ciudad:* por haberse hecho tantos ciudadanos más moderados, más educados, más útiles a la patria, a la que querrán más, en la cual o de la cual son sustentados, sin entregarse a revoluciones o sediciones (Vives, 2004, pág. 178). Porque el problema de fondo no parece ser que el pobre sea pobre, sino que no se conforme con su condición.

## **2.18. La limosna: privada, pública y publicable**

Como analizamos con anterioridad, Vives concibe la pobreza en su exposición conceptual a partir de una caracterización multidimensional –material, fisiológica e intelectual<sup>260</sup>– que con posteridad, al argumentar sobre las necesidades del mendicante, oblitera en pos de una ética del trabajo forzado y las ascesis moral.

En relación con esta dualidad –amplia al caracterizar conceptualmente la pobreza que debe mantenerse a sí misma, pero estrecha al pensar el sistema de transferencia de capital hacia los más necesitados–, el autor concibe dos tipos de limosna: una material y otra espiritual o «correctiva» que guía hacia la vida virtuosa. Estas dos caridades no pueden ejercerse de forma simultánea, porque en ese caso, la limosna material podría servir como extorsión para el buen obrar:

---

<sup>259</sup> Supra 2.7.

<sup>260</sup> Supra 2.6.

... la advertencia y la corrección es una clase de limosna, como hemos explicado, más importante que la repartición de dinero; sin embargo, hay que procurar corregir de forma que no parezca que lo haces porque llevas mal que se te pida un beneficio, o porque te has tomado el derecho de reprender no por la culpa suya o por la amistad de tu corazón, sino por la autoridad que da el beneficio, pues entonces la reprensión queda invalidada; por consiguiente, es mejor con tales hombres suspicaces retrasar la corrección para otro momento, esto es, cuando no les das nada (Vives, 2004, pág. 129).

Nótese que esta dilación entre la limosna material y la amonestación se da por una razón meramente instrumental. El problema es planteado no como un dilema ético del individuo, sino como una falta de estrategia que se soluciona con una morosidad temporal entre la dádiva de dinero y la «dádiva correctiva». La división es, sin embargo, importante, ya que la tratadística posterior, como veremos en capítulos subsiguientes, volverá a unir estas dos dimensiones, llegando al extremo –en Robles, en Giginta y en Herrera<sup>261</sup>– de avalar y promover la extorsión por hambre para apuntalar la buena conducta y la sumisión a las prácticas religiosas cristianas por parte de los colectivos mendicantes.

Si tomamos este concepto de «limosna espiritual» vivista como una forma de consejo, amonestación o guía de conducta, tal vez podamos concebir al proyecto picaresco –sobre todo a partir de la exposición de Alemán sobre la implícita enseñanza al lector por la negativa<sup>262</sup>– como una forma de limosna, como un principio de solución a una de las vertientes de la pobreza que no se relaciona con el aspecto material de la existencia humana. En contraposición a limosna dineraria –secreta<sup>263</sup>–, la limosna espiritual se configura en la picaresca como una limosna pública y publicable que aplaca las carencias espirituales y busca, al mismo tiempo, reconfigurar las conciencias para hacerlo con las materiales.

Si bien el texto de Vives imprecisa moralmente a la iglesia, a los ricos y al poder político por su lujo y sus excesos; intenta, al mismo tiempo, que su programa no represente ninguna imposición legal contra el patrimonio. Cuando se imagina, en el devenir discursivo, una posible transferencia forzada desde los estratos sociales más altos a los más bajos debido a la omnipresencia y el aumento de la pobreza, surge automáticamente la confianza en el poder y

---

<sup>261</sup> Infra 3.9.2, 5.3, 5.8 y 6.11.

<sup>262</sup> Supra 1.3.6. Cfr. Gómez Canseco (2012, págs. 847-849).

<sup>263</sup> El acto de dar la limosna material debe ser secreto –para que no se convierta en un modo más de ostentación–: «escuchad ya al Señor mismo en Mateo [6, 1-4]: *Guardaos de hacer vuestra justicia ante los hombres, para que seáis vistos por ellos, pues de otra forma no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos. Así, pues; cuando das limosna no hagas tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser honrados por los hombres. En verdad os digo que ya han recibido su recompensa. Por el contrario, al hacer tú la limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna quede en secreto y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará*» (Vives, 2004, pág. 130).

la voluntad divina para aumentar la hacienda de los ricos y moderar la requisitoria de los pobres:

Todos estos recursos serán sin duda más que suficientes, pero en un asunto tan piadoso no hay que tomar en consideración las fuerzas humanas sino que hay que confiar solamente en las divinas; la generosidad de Dios estará presente en los santos esfuerzos; ella multiplicará a los ricos los bienes de los que reparten las limosnas, y a los pobres las limosnas pudorosamente pedidas, recibidas piadosamente, gastadas con moderación (Vives, 2004, pág. 158).

Ante el atisbo de la contingencia de un impuesto forzado para paliar la pobreza<sup>264</sup>, el texto se anula a sí mismo en toda su dimensión programática y se refugia en la arcana voluntad divina para solucionar el problema, que hace unas líneas, le parecía apremiante y esencial.

Ese mismo argumento de fe inmovilista y supresora de la voluntad, no solo interpela a los poderes públicos –que en lugar de forzar la caridad de los particulares deberán esperanzarse con los misteriosos caminos de la divinidad–, sino también a los pobres. El autor los insta a confiar en el más allá para que no prevean, para que anulen su proyección futura, para que no atesoren. *El proyecto de los pobres –apuntado en la fe– debe ser la ausencia de proyecto.* Deben «vivir al día», confiando en que la divinidad habrá de ayudarlos a la jornada siguiente<sup>265</sup>:

Aprendan los pobres, precisamente los que no trabajan, a no tener muchas previsiones largo tiempo, de las que crece la seguridad pero disminuye la confianza en Dios; no confíen en las ayudas humanas sino en el apoyo de Cristo, quien nos exhortó a que confiásemos la preocupación por alimentarnos a él y a su Padre, que alimenta y viste las criaturas que no siembran ni siegan ni tejen ni hilan; lleven una vida como angélica con espíritu puro y comedido, dedicados a las oraciones, en primer lugar por ellos, después por la salvación de los que les han ayudado, para que el Señor Jesús se digne recompensarles con aquel ciento por uno en bienes eternos (Vives, 2004, pág. 159).

Si el contrato del rico con Dios se daba a través del dinero<sup>266</sup>, el contrato del pobre se da a partir de la ética. Uno compra con capital el paraíso, el otro con sufrimiento y ascetismo. La base ideológica del inmovilismo cristiano basado en la limosna (Geremek, 1998) se trasluce también en Vives: el rico se gana el cielo siendo rico<sup>267</sup> –donando lo que le sobra– y el pobre se gana el cielo siendo pobre –agradeciendo su condición–.

<sup>264</sup> Según Mollat (1988), la asistencia a los pobres presentaba un déficit estructural. En algunos casos, como el de Francia e Inglaterra (Geremek, 1998), este déficit buscó ser paliado a partir de un impuesto forzoso. Veremos que en los tratadistas posteriores, esta variable tampoco será una opción viable.

<sup>265</sup> Lo absurdo del pedido se ve reflejado en el comedimiento del editor de la obra que, intentando un halo de protección sobre el autor valenciano, sostiene al respecto: «Puede resultar excesivo lo que Vives exige de los pobres» (Vives, 2004, págs. 160, n.188).

<sup>266</sup> Supra 2.10.

En relación con este último punto, para el autor valenciano, uno de los factores fundamentales de la falta de caridad se relaciona con la calidad y la cantidad de los mendigos. En lo referente a la calidad, el problema es que el aspecto de los mendicantes repugna y, por ende, aleja al donador; en lo que respecta a la cantidad, la omnipresencia de los mendicantes hace reflexionar al donador sobre la falta de utilidad de su aporte, que no redundará en una solución de fondo sino en una simple ayuda individual y efímera:

*... las almas de muchos serán liberadas de un escrúpulo religioso: los cuales, aunque vean que deben cumplir los deberes de la misericordia, sin embargo no dan lo que se les ha ordenado, unas veces apartados por la indignidad y repugnancia de los que piden, otras por verse impedida su voluntad a causa de la multitud y por verse llevada en dirección contraria como por opiniones, sin saber a dónde llevar su ayuda en primer lugar o preferentemente, puesto que ven que muchos son apremiados por la pobreza de tal forma que como por cierta desesperación no socorren a nadie, al entender que la que den aprovechará muy poco, como si en un gran incendio se echan unas gotas de agua. Así, pues, los que tienen recursos darán con mayor agrado y, por ello, en mayor cantidad, alegres porque con una institución organizada tan bien y tan santamente han de depositar su aportación en buen lugar, de forma que al mismo tiempo ayudan a los hombres y cumplen el mandato de Cristo, consiguiendo por ello gran complacencia ante él (Vives, 2004, pág. 179).*

Los procesos de negativización de los mendicantes y la necesidad de representarlos como un colectivo ingobernable y carente de disposición para el autosustento y la autorregulación de su patrimonio –por más insignificante que sea–, se nos evidencian en este pasaje como correlatos argumentativos de la necesidad de centralización de la reforma asistencial. La pobreza es un incendio, una catástrofe que se expande sobre los ciudadanos, la propiedad, la urbe. El acto individual nada puede hacer salpicando el fuego con su limosna. En cambio, si la dona a una institución centralizada que la acumule, se podrá redistribuir el caudal de un modo más eficiente. El supuesto agrado de la divinidad ante esta disposición, se da por hecho.

## **2.19. Los enemigos de las reformas**

Los primeros enemigos y antagonistas que Vives imagina son los administradores del dinero de los pobres. Para polemizar con ellos, el autor desactiva la argucia argumentativa que se basaba en la tradición<sup>267</sup>. Quienes están a cargo del presupuesto de los hospitales se

---

<sup>267</sup> Como sostiene Fraile Delgado, Vives busca la concordia en el ámbito citadino con la intencionalidad primordial de llevar tranquilidad a las clases altas (1997, pág. 20).

<sup>268</sup> Como sostuvo Marcel Bataillon (1985), tal vez el rasgo más revulsivo del proyecto de Vives sea precisamente éste: la propuesta de la transferencia del control de los hospitales a los municipios.



muestran contrarios a las innovaciones que pretenden centralizar la asistencia, pero ellos mismos han cambiado las costumbres de los fundadores hospitalarios acaparando el capital que originalmente estuvo destinado a mejorar las condiciones de vida de los indigentes (Vives, 2004, pág. 169). Para desactivar la tesis tradicionalista e intentar el control de los fondos de forma centralizada, Vives transforma la avaricia de estos administradores en homicidio, ya que existiría una diferencia cardinal entre el robo que se opera sobre el rico y el que se realiza sobre el pobre: «Y esta avaricia no es sólo vergonzosa sino perjudicial y detestable, pues, puesto que quitar algo a un rico es un delito ¿cuánto mayor será considerado quitarlo a un pobre? En efecto, en el robo al rico se le quita el dinero, al pobre la vida» (Vives, 2004, pág. 170).

Bajo el entramado de esta argumentación, podemos pensar en los diferentes amos del *Lazarillo* –y en los productores de pobreza que veremos en el *Guzmán*<sup>269</sup>–. Resulta sugerente, desde el punto de vista hermenéutico, acercarnos a este tipo de contraposiciones dialécticas, de discusiones implícitas en los entramados textuales e ideológicos, para pensar de qué forma son caracterizados, en cada caso, los personajes que interactúan con los pícaros en su derrotero mendicante: ¿Son «homicidas» los particulares –eclesiásticos y laicos– y los amos de los pícaros que los explotan hasta el límite de su supervivencia? ¿Es el municipio «homicida», cuando a través de sus premáticas impide la mendicidad, único sustento posible de quién busca servir sin éxito, según plasma el *Lazarillo*? ¿O son «homicidas» los propios mendigos contra su colectivo y contra sí mismos, al no enmarcarse dentro del ascetismo cristiano y del trabajo –según puede comprobarse en el *Guzmán*, al evidenciar con sus estatutos de mendicidad el corporativismo de quienes desean persistir en su condición–? ¿Es «homicida» Guzmán –o su padre– al robar el patrimonio de los pobres?

En este sentido, además de los administradores que desvían el capital destinado a los más necesitados lucrando con la miseria, Vives considera que el peor enemigo de las reformas serán los mismos pobres:

...en efecto, hay quienes, acostumbrados a sus inmundicias y a su repugnante miseria, llevan muy penosamente ser sacados de las mismas, retenidos por cierta dulzura de la inactividad y la desidia, al considerar que el hacer algo, el trabajar, ser laboriosos y responsables, resultan más penosos que la muerte. ¡Dura suerte la de la beneficencia en estos casos, puesto que las maldades de los hombres convierten el beneficio en ofensa<sup>270</sup>! (Vives, 2004, pág. 168).

<sup>269</sup> 7.4.1, 7.11.1, 7.14 y 7.16.4.

<sup>270</sup> En el colmo de la justificación complaciente, la lectura literal, y la reproducción ideológica del sustrato represivo que la caracterización implica, el editor y traductor Francisco Calero concibe esta frase como una lectura de la mente, como una penetración en la psique de los pobres por parte de Vives: «Con sagaz psicología

Para Vives, el pobre no solo es repugnante y peligroso para el orden público –según venimos desglosando en el análisis– sino que además milita su condición y se niega a ser socorrido. Apuntalando este argumento, tanto en la tratadística como en la picaresca –sobre todo a partir del *Guzmán*–, se desplegará toda una batería de dispositivos ideológico-discursivos tendientes a presentar los «placeres» y «libertades» de la vida mendicante, y mostrar, de ese modo, la falta de trabajo y la miseria como una responsabilidad de quien la padece<sup>271</sup>.

Para justificar la represión de la pobreza ante una posible condición reacia al trabajo forzado, Vives traza una analogía entre la figura de los mendicantes y la de los judíos asesinos de Cristo:

¿Qué puede ser más aborrecible que el recibir el beneficio con soberbia, como si se les hiciese una ofensa, e interpretarlo como un perjuicio? Este defecto es muy parecido al de los judíos, quienes al creador de la vida, porque les hacía el bien, les ayudaba y les proporcionaba la salud, la salvación y la luz, lo persiguieron hasta la muerte y lo llenaron de infamias por los numerosísimos beneficios hechos a todos cuantos querían servirse de ellos. Pero, así como aquéllos, inmersos en la soberbia, en la arrogancia, en la ambición y en la avaricia, consideraban una ofensa ser liberados de dueños tan crueles, de la misma forma éstos, cubiertos de inmundicias, suciedad, desvergüenza, desidia e infamias, pensarán que son arrastrados a la esclavitud si son elevados a una mejor condición (Vives, 2004, pág. 168).

Como señala el autor, para la visión de mundo de la Europa cristiana del periodo nada puede ser más aborrecible que los asesinos ingratos de Jesucristo, representación que busca proyectarse sobre los colectivos mendicantes y, en el mismo movimiento argumentativo, equiparar a los reformadores con la figura del hijo de Dios: harán «el bien» a todos más allá de la soberbia e ingratitud de los pobres. El antecedente, como veremos, desplegará ecos en la tratadística posterior de línea coactiva –por ejemplo, en la de Robles que propone una «expulsión» de los mendicantes equiparable a la que se realizó con el colectivo religioso judío del territorio castellano<sup>272</sup>–.

Si en el plano teológico el enemigo es identificado con el judío que debía ser obligado a convertirse, anulando así su voluntad y su identidad, en el plano del *logos* y la autoridad patriarcal, al pobre se lo identifica con el loco o con el niño rebelde, que no sabe lo que le

---

penetra Vives en el alma de algunos indigentes» (2004, pág. 51).

<sup>271</sup> Cfr. con el mismo procedimiento en el *Guzmán*: infra 7.7 y 7.11.1.

<sup>272</sup> Infra 3.12.4.

conviene, que no reconoce la racionalidad de las medidas que se pretenden adoptar para su socorro<sup>273</sup>:

... imitaremos a Cristo mismo, a quien no apartó de hacer el bien la ingratitud de los que recibían sus beneficios; y no hay que considerar qué quiere recibir alguien sino qué debe recibir, no qué es lo que le agrada sino qué le conviene. Reconocerán el beneficio cuando les vuelva la cordura; entonces dirán: el Consejo de Brujas nos salvó en contra de nuestra voluntad. Si sois condescendientes con ellos y si secundáis sus deseos, si alguna vez aunque sea un momento, recuperan la vista y la lucidez, dirán sin duda: el Consejo con su amor nos mató. Eso es lo que reprochan a sus padres todos los hijos tratados con demasiada indulgencia. Entonces odiarán a los que les ayudaron a ir a su perdición. Pero, para que no sea así, hagamos lo que los prudentes médicos con los locos, lo que los juiciosos padres con sus hijos malos: favorecer lo que les conviene a pesar de su oposición y de su protesta. (Vives, 2004, pág. 169)

Judíos, locos e infantes pertinaces en el error, criminales contra los que intentan socorrerlos –en el plano del espíritu, de la razón o de las costumbres–, a los pobres se le arranca toda voluntad, toda autodeterminación y –como los colectivos con los cuales se los identifica– quedan a merced las coacciones que le caben al hereje, al desviado y al hijo rebelde, intentando avalar, de este modo, la suspensión de los pocos derechos que todavía amparaban a los mendicantes.

## **2.20. Conclusiones acerca de la representación de la mendicidad en el *Socorro de pobres* de Juan Luis Vives**

El sentido rector de uno de los textos fundacionales en lo que atañe a la problemática acerca de la pobreza la presenta Vives desde el título –que tendrá su correlato en una estructura a dos tiempos– como un problema urgente –socorro– y como una deliberación general sobre las necesidades humanas –ya que a estas se ata el mínimo indispensable que comienza a delimitar la ontología de la pobreza–. Se insinúa, así, una profunda interdependencia –que persiste con diferentes ramificaciones hasta nuestra contemporaneidad– entre la praxis particular («qué debe hacer cada uno») y la praxis política («sobre el socorro público»).

---

<sup>273</sup> Puede pensarse esta misma caracterización en relación con Guzmán, cuando desde su posición de escritor moralizante y experimentado –¿convertido?– caracteriza, una y otra vez, los errores de su juventud a partir de la ingenuidad, la falta de raciocinio y capacidad de juicio.

La reflexión sobre las necesidades se torna axial, ya que será, *avant la lettre*, la «línea de pobreza» sobre la cual –antes de la dialéctica entre universalización y excepción que se esbozará en el debate posterior<sup>274</sup>, y de los subterfugios estadísticos que nos interpelan hoy día– aquello que habrá de delimitar las condiciones mínimas para la supervivencia y pseudoformación de los indigentes: habilitando o negando sus posibilidades de movilidad social ascendente.

Estas primeras consideraciones nos permiten entender el fenómeno de la literatura picaresca desde otra perspectiva, y reflexionar acerca de la intersección entre el proyecto autobiográfico de carácter individual –que evidencia las necesidades particulares– y la problematización de las prácticas privadas y públicas en relación con el pauperismo plasmadas en los textos literarios.

Para explicar el origen de la pobreza, Vives imagina un paraíso primitivo –un pasado mítico– devastado por la soberbia humana que terminó instaurando necesidades y carencias. El recorrido espacial del hombre dibuja una paradoja ético-moral, análoga al recorrido vivencial del pícaro –que de forma consciente o mediada, replica el *Lazarillo* y complejiza el *Guzmán*–: el personaje principal, al intentar elevarse en la jerarquía social terrestre se desploma en la jerarquización celeste según los mandamientos de la moral cristiana.

En este sentido, y siempre en relación con las necesidades, cobra una relevancia capital la distinción que abrazó el neoplatonismo entre lo corpóreo deletéreo y lo espiritual imperecedero. El cuerpo es caracterizado como un edificio caedizo, un organismo enfermo que necesita del alimento para no desmoronarse. Bajo esta perspectiva, podemos resignificar el eje insoslayable del hambre en la picaresca –que estructura los primeros tratados en el *Lazarillo* y se insinúa en el comienzo del *Guzmán*–. El cuerpo del pobre, transido de hambre, es un edificio sin basamento, una enfermedad crónica sin remedio, un organismo que tiembla entre la vida y la muerte portando un alma que no encuentra un espacio propicio para el desarrollo físico, moral e intelectual.

Si como sostienen los textos bíblicos (I Corintios 3, 16; 6, 19 y II Corintios 6, 16), el cuerpo es templo de dios, el sentido se ha transfigurado y tanto el hombre como la iglesia construyen una exterioridad, una apariencia fastuosa en relación con lo corpóreo y los placeres materiales, en lugar de erigir un templo interior, espiritual. Por eso *lo muerto de los templos*, su riqueza, destruye *las construcciones vivas de los seres humanos*, los pobres que tienen a sus puertas. La dialéctica entre el cuerpo enfermo –la pobreza– y el cuerpo dorado –la riqueza de los hombres y las iglesias–, entre el cuerpo caedizo y el cuerpo templo, establece

---

<sup>274</sup> *Infra* 3.7.

un contraste conceptual que puede resultar productivo para reflexionar acerca del andamiaje formal de la literatura picaresca.

¿Pero cómo se gestan para Vives las asimetrías sociales que vehiculizan esas diferencias? La apropiación del trabajo del otro es la cuña que abre el mundo de las desigualdades en las relaciones sociales de los hombres. Prefigurando los análisis más modernos, el valenciano sostiene que el fenómeno del aumento progresivo de la pobreza es un problema de relación entre los recursos y el crecimiento demográfico, en consonancia con el «aprovechamiento» del trabajo de los seres humanos para el beneficio de minorías ociosas.

En un principio, el capital circulaba armoniosamente, pero agentes externos como las enfermedades, las guerras, las catástrofes y el derroche patrimonial instauraron las diferencias en la distribución del capital, y con ellas, la pobreza. Las medidas directas para paliar de forma estructural estas desigualdades se plasman en el tratado vivista, aunque parecen no tener cabida en el contexto particular de enunciación: rebaja de impuestos, redistribución del dinero sobrante y entrega de tierras a los pobres. Debido a la supuesta imposibilidad política condicionada por la coyuntura habrá que buscar otro derrotero, el cual implica, claro está, la reforma de la beneficencia. Es interesante concluir, en este particular, que los proyectos reformistas acerca de la pobreza –y su teorización sobre el fenómeno del pauperismo– nacen en la obliteración, en el vaciado operativo de políticas municipales que pudieran haber hecho frente al fenómeno de forma estructural y permanente. Para hacerlo, estas políticas debían tocar necesariamente intereses económicos de las clases hegemónicas, por lo cual, los propulsores de las reformas terminan conformándose con planes de caridad y coacción.

Estas asimetrías, una vez «historiadas», encuentran su razón de ser en el *a priori* de la voluntad divina. Para Vives, algunos hombres necesitan más que otros. Pero estos gastos diferenciados de los diversos estratos sociales –a excepción del lujo excesivo– serán justificados siempre y cuando se ajusten a un esquema moral. En ese esquema diferencial, surge la necesidad de la beneficencia: de carácter urgente, pero preciso –es decir, discerniendo, discriminando–. Porque si se demora la asistencia o se la brinda de forma indistinta, se potencia el delito. Por lo tanto, vemos emerger en uno de los tratados fundantes de la problemática sobre la pobreza en Occidente, la relación directa –que aún nos interpela a diario– entre el subsidio indiscriminado y la delincuencia: los pobres, por ende, si no son controlados y asistidos rápidamente, desatarán como un reguero de pólvora el vicio por las ciudades.

Quizás, uno de los esbozos conceptuales más visionarios –que también queda en tímida enunciación– sea la concepción multidimensional de la pobreza: que incluye las variables

material, fisiológica e intelectual. Esta caracterización amplia de la carencia y la necesidad, solo podrá ser paliada a través de un flujo de capital monetario y simbólico que configure redes intersubjetivas y municipales de misericordia, redes que, como veremos, se evidenciarán desgarradas en los itinerarios picarescos.

La redistribución de las necesidades en sus tres dimensiones –materiales, fisiológicas e intelectuales– es un aspecto esencial para evitar que se produzca la disolución del entramado social y que no avance la tiranía. Resulta paradójico, entonces, que el texto insista, precisamente, en la estigmatización sistemática del colectivo mendicante: sobre él recae la duda de que la dádiva va a ser inútil porque, casi con seguridad, no será utilizada para paliar la necesidad extrema. Se carga, así, la responsabilidad de la problemática de la pobreza en el pobre mismo, en gran parte debido a su ingratitud. La limosna se enfrentaría, entonces, a dos peligros fundamentales: la inutilidad de la misma y el desagradecimiento del que la recibe.

Como en los orígenes de la picaresca –donde las prerrogativas de la determinación hereditaria y la presión del entorno social transforman al protagonista en un cínico sin ética ni moral–, Vives sostiene que aún en un entorno positivo de pupilaje, el hijo del mendicante no podrá superarse individualmente. Al igual que en los textos centrales del género literario que nos ocupa, se expresa la inutilidad del tutor, que luego encontraremos parodiado en los amos de Lázaro, las altas figuras políticas del *Guzmán* –como el cardenal y el embajador– y el pupilaje de Pablos en el *Buscón* en Quevedo, por nombrar solo las obras más consagradas.

La estereotipa que construye Vives sobre el mendicante lo asocia al vicio y al delito sistemático, al tiempo que se centra en el asco que produce en el otro, al extremo de hacerle rehuir la mirada. Es una de las primeras marcas textuales de esa reacción evasiva, esa fuga escópica ante un otro que nos interpela desde su pobreza. En una inversión ideológica clara, la insistencia en la limosna se sustenta en la voluntad extorsiva del mendigo –que fuerza la indiferencia o la dádiva para evitar la molestia– más que en la falta de caridad del donante.

La mendicidad es caracterizada como portadora de enfermedades y también como una virulenta enfermedad en sí, una plaga que debe contrarrestarse con el bálsamo de la limosna centralizada. El «socorro», en este sentido, no debería darse tanto por el sufrimiento del mendicante sino por el carácter endémico de su condición, que inculca el vicio en el resto de los ciudadanos.

El pobre es configurado, entonces, como un permanente signo de interrogación, como una duda que traslada al *otro juzgante* toda una serie de incógnitas sobre su propia seguridad –sobre su salud, su patrimonio y su moral–. Esta «paranoia» se ve reforzada por la caracterización de la exterioridad del marginal como un disfraz para la puesta en escena de su

propia miseria. Heridas, llagas y enfermedades pueden ser calibradas argucias para despertar la caridad. Incluso sus propios hijos son instrumentos de su «psicosis» y «sadismo», ya que los deforman para convertirlos en señuelos de la limosna. Todo lo que pudiera despertar la conmiseración –incluso los hijos discapacitados o famélicos– se mina con la duda. Todo queda teñido de escrúpulos, cautelas, animosidades que desactivarán sistemáticamente la figura del otro sufriente para convertirla en la de un otro amenazante y suspicaz.

«*Descubierto esto en algunos hace a todos sospechosos*» (2004, pág. 88) afirmará el Vives en relación con la serie de negativizaciones desplegadas acerca del colectivo mendicante. Es precisamente lo que él hace en el entramado ideológico de su tratado y lo que se exacerbará en tratados posteriores. La instalación de la sospecha en el otro a partir de la enunciación de aterradoras historias individuales –la proyección inductiva del caso particular al general– es, sin duda, un punto axial a tener en cuenta a la hora de pensar en las posibles intencionalidades ideológicas de la tratadística y de las obras picarescas.

Siguiendo con las estrategias estigmatizantes, se opera una clara inversión: el pobre –en un total traspaso simbólico de un extremo al otro de la estratificación social– es un rico-avaro que acapara el dinero obtenido de la limosna y lo derrocha en bacanales y placeres que ni los acaudalados pueden darse.

Toda esta batería de representaciones satura la negatividad física, moral, ética y ontológica de los mendicantes, invirtiendo la carga de la prueba y habilitando desde la construcción imaginaria a la represión directa y a la supresión de los derechos de circulación.

La estereotipia se remata con la caracterización de los mendigos como blasfemos, agresivos, asesinos, ladrones, traidores y agitadores del orden público. Además, son viciosos; planean diariamente delitos e ignominias; son indignos de ser mirados; piden inmoderada e importunamente; obtienen limosna por la fuerza; no respetan la liturgia; poseen o se producen repugnantes heridas, llagas y enfermedades que luego contagian al resto de la población; sus hijos, si son adoptados e instruidos, huyen robando a quien los ampara, y si se quedan con sus padres mendicantes, estos deforman sus cuerpos para lucrar con la monstruosidad. Como si fuera poco, raptan niños y los debilitan para conmoveer; convierten la necesidad en oficio; ruegan limosna siendo ricos; derrochan el dinero que obtienen en banquetes o lo acumulan cual avaros; son hedonistas que se dan a todos los placeres sexuales; y las mujeres son lascivas, prostitutas o brujas. Son, en definitiva, inhumanos, traidores, agitadores del orden público y enemigos de la ciudadanía.

Si ante esta retahíla de negatividad, Vives sostiene que pobreza y vicio son uno, al cambiar de destinatario y dirigirse virtualmente a los pobres, afirma que su condición es un

«don divino» que les quita la ocasión de los vicios y les permite ejercitarse en la virtud a partir de un trabajo sumiso e introspectivo con respecto a su situación. Este carácter contradictorio, esta tensión dicotómica, va a atravesar todas las argumentaciones sobre la pobreza durante el siglo XVI: esta, resignificada según la conveniencia argumentativa, la postura ideológica o el contexto de enunciación se tornará una conceptualización dúctil y fluctuante entre los escogidos por Dios y los depositarios de la más insondable inhumanidad.

El «negocio» del pobre es invertir en sumisión y santidad para la vida ultraterrena en donde se trastocarán las jerarquías sociales, en definitiva, debe ser un pobre estructural que acepte su destino sin rebeldía. De este «contrato» el pícaro reniega, cambiándolo de sentido, disfrutando el aquí y el ahora o simplemente intentando sobrevivir, aunque en ese proceso pierda su «otra vida».

En lo que refiere a las labores de los pobres, citando a San Pablo Vives sostiene que no recibirá alimento quien no realice una actividad que le permita obtenerlo. Forzar al trabajo por hambre –concepto que logrará pregnancia en la tratadística posterior<sup>275</sup>– redundaría en los beneficios del aumento de la productividad y la mutación de una psicología social negativa.

Luego de esta batería de diatribas, toda la responsabilidad de la pobreza pareciera recaer en los pobres mismos. Sin embargo, Vives carga luego sobre el otro extremo de la estratificación social: los ricos. Aquí procede con más cautela. Delinea un mundo que compite por el medrar y en el cual todos quieren llegar a la cúspide de la concentración del poder y el capital, concibiendo el progreso particular a partir del rebajamiento del prójimo. A esta puja se le anexa cierto boceto de «teoría libidinal» que genera el dinero. Las incipientes actividades precapitalistas y el desarrollo del comercio marítimo habrían ampliado las posibilidades de consumo hasta el punto de que ninguna acumulación parezca suficiente. Allí, encuentra la caridad su escollo.

El cambio percibido por Vives –social, material, «libidinal» y «psíquico»– llega a permear el lenguaje mismo en su dimensión semántica, invirtiendo la significación de los términos y, por ende, la apreciación de las actividades designadas por ellos en el imaginario social. La necesidad de acumulación de capital ha trocado la significación de todas las acciones virtuosas en viles, y eso repercute en el accionar de los hombres. Alterar la carga simbólica de las representaciones, cristaliza prejuicios y redundante en prácticas sociales determinantes.

Para Vives, el dinero no solo opera la mutación de representaciones, valores e individuos, sino que él mismo ha mutado en relación con su función primigenia. En el contexto social que

---

<sup>275</sup> Infra 3.5.2.



interpela al autor, se despliega una ampliación en la gama de posibilidades que habilita la posesión de capital: materiales, sociales, intelectuales, etc. Esto desdibuja su origen y su función primordial de intercambio de bienes, generando una progresiva fetichización. Se trasladan – como escenificará posteriormente la picaresca– valores humanos y divinos a las cosas y, por extensión, al dinero que permite adquirirlas. El capital, entonces, deja de ser un instrumento de intercambio para saciar las necesidades materiales y fisiológicas, y pasa a convertirse en un instrumento que habilita posiciones sociales y políticas, las compra y hace su ley. El dinero «se carga» de un valor que originalmente no posee, incitando a obtenerlo a «cualquier precio», dejando de lado la ética y la religión.

Es notable la estrecha relación que existe entre la concepción vivista del capital y la estructuración de los orígenes de la novela picaresca –de su tesitura episódica–: en ellos, el tótem del dinero invierte los valores, trastoca los sentidos y se expande en su significación hasta permear todas las relaciones sociales. Podríamos afirmar que lo enunciado aquí a nivel teórico y general, la picaresca se ocupa de desglosarlo en su dimensión práctica y particular. Si bien el *Lazarillo* es quien abre a la literatura este juego de representación del carácter sumiso y patológico del ser humano hacia el instrumento de intercambio, éste se convertirá en tópico inexcusable en la mayoría de las obras que intenten abordar el género.

En la misma línea, la cuestión de la herencia se torna central, ya que es uno de los ejes psico-sociales fundamentales que encuentra Vives para explicar el acaparamiento dinerario y que, posteriormente, será obliterado en la tratadística. No será solo la oferta material y política la que incita a la acumulación de capital *ad infinitum*, sino también el deseo de transmitir esas prerrogativas a generaciones posteriores a través del linaje. Se dibuja, así, una paradoja interesante: la proyección hacia el futuro, destruye el presente. Por eso es que el autor busca remplazar el concepto de herencia por el de «herencia en vida» a los pobres, derivando parte del flujo que se acumula para los deudos hacia los más necesitados.

En relación con ello y ante la percepción de un aumento de las actitudes reacias a la caridad, se presenta –tópicamente– el acto individual de la limosna como un contrato con Dios, una inversión sin riesgo o un préstamo con un interés que habrá de ser cobrado en la otra vida. Al mismo tiempo, se sostiene que la posesión de bienes nos hace deudores de la divinidad. El sistema de distribución que propone Vives se basa en cierta proporcionalidad entre la limosna y las posesiones. El autor desactiva el mecanismo ideológico que se nutre de dar un poco a quien se le ha quitado todo, manteniendo intactos los dispositivos de exclusión sistémica: los que obtienen fortunas de forma espuria y luego dan una mísera porción de lo que les sobra. La asistencia social se trasluce, en este caso, como el paliativo de una

explotación a gran escala que se realiza a los estratos más vulnerables, cobrando un aura de positividad a través del desprendimiento de una pequeña porción de lo robado, y proyectando –a través de la construcción de templos– una positividad ultraterrena. ¿No son estas figuras las que empiezan a asomar tímidamente en la crítica social que esboza el *Lazarillo*, y que luego veremos desarrollarse y complejizarse en el *Guzmán de Alfarache*?

Ahora bien, para Vives la marea de mendicantes requiere, como vimos, de la urgencia, del «socorro». La cita bíblica «No faltarán pobres en tu tierra» (Deuteronomio 15,11) es presentada como un argumento inmovilista en contra de las reformas de la beneficencia que se quieren implementar. El temor a la «desaparición» de los pobres era un argumento de peso de los poderes hegemónicos y contra él sugiere el autor que no busca terminar con la pobreza, sino aliviarla, con el atenuante de que siempre existirá en otros sitios. Esta presencia del pauperismo en el espacio urbano reviste un carácter simbólico, ya que evidencia una falta de ética, moral y práctica de los particulares y del municipio. Su eliminación implica, por ende, un proyecto *estético-sanitario* –«publicitario»–. Recordemos que para Vives, el pobre es un ser inmundo que produce repulsión. Es decir, que su propuesta no supera el inmovilismo por la vía de un discurso humanitario, sino represivo, coactivo y negativizante. La peligrosidad de este trazado que comienza a esbozarse en la obra vivista radica en que, luego de la cristalización de la estereotipia negativa que llega al extremo del asco, se quite el matiz de socorro y formación de los pobres, para dejar abiertas las puertas a la coerción, el encierro, el destierro o la aniquilación: en definitiva, es el comienzo de la fisura en la idealización de la pobreza cristiana que dará lugar a las posteriores teorías de eugenesia de clase que veremos en los grandes encierros que intentarán los siglos posteriores.

Desde el punto de vista estrictamente práctico, en una primera instancia, Vives propone un análisis sociológico para llegar a un «estado de la cuestión» de los hospitales. En este proceso de censado, el pobre no tiene voz ni es creíble su propia historia. Para los «mendigos errantes» se invierte la carga de la prueba teniendo que demostrar estos, a través de testigos, su probidad para no ir a la cárcel. Como veremos más adelante, este es uno de los puntos centrales que intentará rebatir Soto<sup>276</sup>.

Una vez hecho el cernido físico y moral de los pobres, que dejará en el tamiz a los «prístinos» y «verdaderos», lo que se propone es un control sistemático de su vida y sus costumbres, castigándolos si no se adecúan a lo proyectado por el autor: una vida frugal y moralmente adecuada a los preceptos cristianos.

---

<sup>276</sup> Infra 3.8.

Para los pobres extranjeros –foco del gran debate sobre el pauperismo entre Robles y Soto– que veremos en el capítulo siguiente<sup>277</sup>– Vives plantea directamente la expulsión de los que estén sanos, dándoles un poco de dinero para que no roben en el viaje de vuelta –suponiendo *a priori*, una relación directa entre pobreza extranjera y delito–. Si pensamos que el acto fundante de la picaresca es el abandono del territorio natural pasando por situaciones de indigencia extrema, cobra interés particular esta postura vivista, ya que la literatura sería una forma de poner en evidencia el trato que se les da a estos particulares en diferentes espacios geográficos y sociales.

En lo que refiere a los subgrupos de pobreza, los pobres enfermos son para Vives una excrecencia social que debe ser retirada, aislada y encerrada. Los pobres vergonzantes, en cambio, son caracterizados de forma más positiva y se supone que sus necesidades son mayores por lo que deben recibir más dinero y de forma más diligente. Estos tienen prioridad porque pueden percibir la diferencia entre un pasado venturoso y un presente de calamidades. Sobre ellos no se propone una aguda inquisición, sino todo lo contrario, para socorrerlos rápida y secretamente.

En lo que concierne al subgrupo de niños pobres se propone un hospicio especializado con alimento y educación desde los seis años. La inversión en los formadores de los niños le parece al autor un punto esencial, ya que el entorno de la pobreza es sinónimo de una educación negativa –sórdida, baja, impropia–, por lo que busca sacar a los infantes del contacto con su familia y sus pares marginales. El proyecto no es un gasto, sino una inversión a partir de la cual se irá reduciendo ese contexto que se relaciona con la putrefacción y lo deletéreo del ser humano. La educación de los niños busca reorientar progresivamente al submundo de la pobreza en el ascetismo moral y el desapego material, lo que permitiría que los niños ya «formados» no se reinserten en el circuito de la mendicidad. La picaresca se evidencia como un envés dialéctico de este proyecto vivista a partir de su articulación episódica. El niño expuesto en su versión literaria a «educadores» sin formación, a la gula, a la voracidad y a la ambición del «medro» conseguirá, a partir de su «prostitución» sistemática, un pasar que dista mucho de los ideales ascéticos que se proyectan para los pobres.

En el cierre de su obra, Vives sospecha que ante la posibilidad de la reforma sobrevendrán antagonistas: los administradores del dinero de los pobres y los propios mendicantes. Estos últimos son los peores enemigos, ya que militan su propia condición. Apuntalando esta argumentación, tanto en la tratadística como en la picaresca –sobre todo a

---

<sup>277</sup> Infra 3.6.

partir del *Guzmán*–, se empezarán a construir toda una serie de idealizaciones de la vida del mendigo y se desplegará una amplia batería de dispositivos ideológico-discursivos tendientes a presentar los «placeres» y «libertades» de la vida mendicante, para mostrar, de ese modo, la falta de trabajo y la miseria como una responsabilidad del que la sufre.

Los pobres –para justificar la represión que habrá de recaer sobre ellos– son equiparados finalmente a los judíos que asesinaron a Cristo, a niños o a locos que no saben lo que es mejor para ellos y que, por ende, hay que guiar por la vía autoritaria.

Como desglosaremos en el capítulo siguiente, esta caracterización presenta una clara intencionalidad ideológica de coacción y de suspensión del derecho divino, natural y de gentes, sobre la que intentará operar Soto para morigerar la representación negativa de la pobreza<sup>278</sup> que, unas décadas más tarde, buscará expandirse a través de la proyección de estos mismos prejuicios en el plano legal y administrativo.

---

<sup>278</sup> «Estos fenómenos socio-económicos [yo agregaría conceptuales y discursivos, ideológicos] propiciaron a su vez que el propio concepto de pobreza fuera transformándose, pasando del significado de la *paupertas* medieval que mezclaba el estado propio de la indigencia con un sentido más espiritual y religioso del mismo, a un significado más hostil de la pobreza vista como una amenaza potencial para el propio crecimiento económico y para la utilidad pública» (López de Goicoechea Zabala, 2003, pág. 25).

### 3. EL DEBATE ENTRE DOMINGO DE SOTO Y JUAN DE ROBLES: ESTABLECIMIENTO DE LAS BASES DE LA CONTROVERSIA ENTRE UNIVERSALIZACIÓN Y EXCEPCIÓN.

#### 3.1. Introducción al debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles

El tratamiento de una filosofía introduciendo en ella el cuerpo extraño de un debate puede ser eficaz, puede dar o liberar el sentido de un trabajo latente, pero empieza con una agresión y una infidelidad.

Jacques Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora* (1989, pág. 211)

A mediados del siglo XVI asistimos a uno de los momentos más importantes en la mutación y fijación ideológica de las discusiones que se dieron en torno a la pobreza en Europa. Surge, entonces, un debate que –retomando parte de los argumentos vivistas<sup>279</sup>– matiza, desacelera y dialoga con el proceso reformista iniciado en la segunda década del mismo siglo. Sus líneas de análisis serán los puntos de referencia intertextual insoslayables para gran parte de los tratadistas sobre el tema hasta muy entrado el siglo XIX<sup>280</sup> (Santolaria Sierra, 2003, pág. 12).

---

<sup>279</sup> Cabe agregar, como nexo indispensable, la obra de Fray Gabriel de Toro –predicador de Carlos V y consejero de la Inquisición de Castilla–, *Thesoro de misericordia divina y humana* (Salamanca, Juan de Junta, 1536) que tuvo una importante difusión, llegando a reeditarse múltiples oportunidades (Wilkinson, 2010, pág. 367) durante el siglo XVI (1548, 1575, 1597, 1599). Las caracterizaciones de los vicios de los mendicantes siguen de cerca a Vives, denunciando el exceso de caridad individual. Al mismo tiempo, entronca con Soto en la necesidad de mantener a la pobreza visible para operar sobre las conciencias y las voluntades. Pérez de Herrera lo citará explícitamente como una de sus fuentes: «que un autor muy docto, que se llama fray Gabriel de Toro, de la Orden del bienaventurado San Francisco, que escribió un libro intitulado *Tesoro de misericordia divina y humana*, que es muy estimado, y con mucha razón» (1975, pág. 93).

<sup>280</sup> Para el caso concreto de la península ibérica: «tras las obras de Soto y Robles, prácticamente todas las tesis y contratesis que se van a escribir a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII en España sobre la pobreza y su asistencia, son o simples y meras copias, o reflexiones inspiradas directamente en estos dos autores» (Santolaria Sierra, 2003, pág. 30).

El cardenal de Tavera<sup>281</sup> fue el impulsor de una de las leyes de pobres más importantes en cuanto al rango de aplicación en territorio español, al tiempo que supuso el despliegue en torno de la misma, de un debate con influencias considerables en cuanto a la difusión territorial y epocal. La ley Tavera<sup>282</sup> (1540) dispuso un control estricto de la mendicidad que motivó ingentes controversias. En primer lugar, proponía un examen de la vida y costumbres de los pobres para deslindar entre «verdaderos» y «falsos» –este aspecto es importante para sopesar las argumentaciones y subterfugios de Soto al respecto, medir el límite autoimpuesto de su argumentación–. Los *pobres verdaderos naturales* tendrían licencia para mendigar por un año y a seis leguas a la redonda –junto con estudiantes, frailes y peregrinos–. Los *pobres falsos* serían forzados a trabajar o desterrados. En segundo lugar, la licencia de mendigar se otorgaría a condición de que quienes la recibieran, estuvieran confesados y comulgados –sobre este punto, Soto también se mostrará reacio–. En tercer lugar –y este es un aspecto revolucionario en relación con la historia de la caracterización de la niñez<sup>283</sup>– se prohibía a los niños mendigar, medida que generó una serie de iniciativas institucionales inéditas destinadas exclusivamente a los menores (Santolaria Sierra, 1997).

La Ley Tavera se aplicó en Toledo, Madrid, Zamora, Salamanca y Valladolid generando sobre todo en estos dos últimos territorios, infinidad de críticas por parte de la elite intelectual, religiosa y política. Ante esta polémica generalizada, Tavera solicita –junto con

---

<sup>281</sup> Juan Pardo de Tavera nació en Toro el 16 de mayo de 1472 y falleció en Valladolid el 1 de agosto de 1545, el mismo año en que fue publicado el debate entre Soto y Robles. Su padre fue Ares Pardo –uno de los hombres más ricos de su tiempo– y su madre Guiomar de Zapata –por parte de ella, era sobrino del dominico fray Diego de Deza–. Tuvo una completa formación en Leyes y Teología en la Universidad de Salamanca. En 1514 fue nombrado Obispo de Ciudad Rodrigo. En esta época trabajó con la Corte de Carlos V y, posteriormente, obtuvo el obispado en la diócesis de Osma. Presidió el Consejo de Castilla y la Cancillería de Valladolid. Luego fue nombrado arzobispo en la diócesis de Santiago de Compostela, al tiempo que presidía las Cortes de Toledo y las de Valladolid en 1525. Fue cardenal desde 1531 y en 1534 nombrado arzobispo de Toledo –comenzando la construcción del Hospital de San Juan Bautista, primer gran edificio del renacimiento clásico que se construye en Castilla– y en 1539 fue designado como Inquisidor General de Castilla. Fue hombre de plena confianza de Carlos V, presidente del Consejo Real desde 1529 hasta 1539, cuando pasó a ser regente –debido a la ausencia del Emperador y la minoría de edad de Felipe II– hasta 1541.

<sup>282</sup> Al respecto, pueden consultarse los artículos de Marías (1991), Santolaria Sierra (2003, pág. 20 y ss.), Garrán Martínez (2004, págs. 41-44) y März (1983). Esta última autora, refiere la terrible sequía de 1539 como uno de los disparadores de la ley. Véase supra 1.5.

<sup>283</sup> Para una sintética historia del concepto de niñez en relación con la pobreza, remitimos a Domínguez Alonso (2016). Recordemos, con Lázaro Carreter, que la incorporación de la niñez al relato es un aporte fundamental del relato picaresco: el *Lazarillo* «plantea la proeza, por vez primera quizás en el relato europeo, de describir una vida desde el nacimiento hasta la madurez» (1972, pág. 80).

Felipe II– a Domingo de Soto<sup>284</sup> y Juan de Robles<sup>285</sup>, en noviembre de 1544, que le envíen por escrito sus reflexiones acerca de las ordenanzas que se habían intentado establecer en el reino.

Poco tiempo después, se publica en Salamanca –en la imprenta de Juan de Junta– *Deliberación en la causa de los pobres* de Soto, el 30 de enero de 1545. La respuesta de Robles llega el 20 de marzo, en la misma imprenta se estampa *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*. Este último texto presenta la particularidad de resumir las ordenanzas de Zamora, pero también de responder minuciosamente a las críticas que Soto había vertido en su tratado.

Es interesante notar, antes de adentrarnos en el análisis pormenorizado de sus obras, que ya desde el título podemos percibir un énfasis divergente. Mientras Soto se posiciona como quien delibera en un asunto legal con respecto al colectivo de los pobres sin distinción, Robles se centra en el aspecto organizativo de la dimensión material de la limosna, señalando que ésta será solo para remediar a los «verdaderos pobres».

### 3.2. Los maniqueísmos de la crítica.

Transitar la historiografía y la crítica –que ha abrevado en ambos autores como marco contextual indispensable para el acercamiento hermenéutico al debate social de fondo sobre el

---

<sup>284</sup> Francisco de Soto nació en Segovia, en 1495 y falleció en Salamanca en 1560. Sus estudios se desarrollaron en la universidad de Alcalá –con una breve estancia en París (1517-1518) en donde realiza estudios teológicos bajo la égida de Francisco de Vitoria–. En 1520 obtiene la cátedra Artes de Alcalá. Luego, en Salamanca, se desempeña al frente de las cátedras Vísperas de Teología y Prima de Teología. En 1524 ingresa como dominico en Burgos y cambia su nombre a Domingo. Luego, en el marco del Concilio de Trento, acude como teólogo de Carlos V y participa, en 1548, defendiendo el método escolástico para el análisis de la Biblia frente a los protestantes. También forma parte de la redacción del *Interim* de la Dieta de Augsburgo. En 1549 se convierte en confesor del Emperador. Finalmente, en 1550, vuelve a Salamanca para dedicarse de lleno a la enseñanza y realizar publicaciones de diversa índole. Ese mismo año es llamado a mediar en el debate entre Sepúlveda y De las Casas acerca de los modos de evangelización en América y los derechos de los aborígenes, dictaminado a favor de De las Casas, que sugería una evangelización pacífica en lugar de la «guerra preventiva» que proponía Sepúlveda (Carro, 1943; Castañeda, 1995). Fue filósofo (Muñoz Delgado, 1964; Di Liso, 2006), teólogo, físico (Pérez Camacho, 1994) –al punto de adelantarse a algunos descubrimientos de Galileo (Wallace, 1968)–, economista (Barrientos García, 1985) y jurista (Ramos-Lissón, 1976; Carro, 1943; Cruz Cruz, 2007). En resumidas cuentas, uno de los eruditos más reconocidos y destacados del siglo XVI. Sus obras (Cuesta Domingo, 1996) abarcan las más diversas disciplinas del conocimiento. Destacan, entre ellas, las que se refieren al derecho de gentes y la filosofía jurista: *De iustitia et Iure* (1557). Su obra filosófica es prolífica y entronca con la línea de pensamiento antinominalista: *Summulae* (1539), *In dialecticas Aristotelis commentarii* (1544), *Super octo libros Phisicorum Aristotelis commentaria* (1545), *Quaestiones* (1555).

Para un estudio biográfico más completo, remito a los trabajos de Beltrán de Heredia (1961) y Di Liso (2000).

<sup>285</sup> Juan de Robles nace en Medina del Campo, tal vez en 1492 y fallece en Monserrat 1572. En 1519 toma el hábito benedictino en la abadía de Montserrat. Estuvo a cargo de las ordenanzas de pobres de Zamora (1542), la aplicación de las nuevas ordenanzas sobre pobres en esa misma ciudad y publicó en 1545 el tratado que analizaremos en este capítulo. Destacan entre sus obras: la *Nueva traslación e interpretación de los cuatro Evangelios* (1573). Para más datos biográficos, véase Maravall (1979a) y Santolaria Sierra (2003).

que se recorta parte del entramado ideológico de la literatura picaresca– nos permite constatar, en muchos casos, una oposición maniquea que se realiza encasillando a los dos autores a partir de una división tajante de sus «mentalidades».

Maravall (1972a, págs. 238-247, t.II), uno de los más influyentes historiadores y eruditos españoles, es en parte responsable –junto con autores de la talla de Cavillac (1975)<sup>286</sup>– del establecimiento de esta dicotomía que tiende a recuperar la línea represiva como una forma de modernización. Para el historiador, Robles «representa un paso extraordinario» al tiempo que recoge lo esencial del planteo de Vives: «hasta tal punto que su influencia tardará mucho en madurar: el desplazamiento del plano de una moral de práctica de la caridad al de una política de justicia social» (Maravall, 1982). Resulta, sin duda, complejo tratar de deslindar la «justicia social» que implica el destierro, la persecución y la tortura por hambre para forzar a los pobres al trabajo y a la práctica de los sacramentos, como veremos a continuación.

Un buen ejemplo de la pregnancia de estas dicotomías nos lo brinda el estudio de Morell que recupera las tesis que fundan, en parte, esta escisión:

La principal discusión se centra en discernir qué tipo de problema constituye la pobreza. Es decir, si la pobreza es un problema de orden moral y religioso, o bien un problema económico y de gobernación. Se trata de dos visiones enfrentadas sobre el trabajo y el papel de las autoridades en el tratamiento de la pobreza, que responden a intereses económicos e ideológicos opuestos. En España la mentalidad conservadora y la tradición medievalista no será derrotada hasta el siglo XVIII (Morell, 2002, pág. 38).

El debate, como vemos, suele aplanarse y simplificarse a partir de la simple catalogación de Soto como un representante de la mentalidad medieval –por la afinidad de parte de sus tesis con las propuestas del Concilio de Trento– y de Robles como el representante de la

---

<sup>286</sup> Baste el siguiente ejemplo de Cavillac que condiciona el complejo entramado de argumentaciones que habremos de desplegar a la dicotomía entre la mentalidad aristócrata y burguesa, con el agravante de afirmar que bajo esta contraposición se estarían esbozando dos «éticas sociales»: «Por la pluma de los padres Soto y Medina, se enfrentaban, en realidad, más allá de los defensores del tradicional derecho del pobre a la limosna y de los partidarios de soluciones secularizadoras al estilo de Vives, dos concepciones irreductibles de la ética social: una que, en nombre del *statu quo*, reflejaba la axiología de la aristocracia señorial; otra en la que despuntaban los valores de una posible burguesía» (1975, pág. XCVI). Por eso, cuando el crítico tiene que dar cuenta del poco éxito de la pregnancia de las ideas de Robles, vuelve a argumentar sosteniendo la pérdida que significó para España que la ética prevaleciera sobre la pragmática –obliterando lo que implicaba a nivel humanitario su aplicación: destierro, extorsión por hambre, encarcelamiento, separación de los hijos de los padres, etc.–: «¿Eran las ideas de fray Juan de Medina demasiado avanzadas para la España de su tiempo? La verdad es que, fuera de levantar una polémica, cuyos ecos habían de prolongarse hasta bien entrado el siglo XVIII, su argumentación no debió de convencer a la mayoría de sus contemporáneos, ya que, poco a poco, la medida de 1540 fue cayendo en desuso. La hora del pragmatismo, o sea de la racionalización política, no había sonado todavía: la mentalidad predominante seguía impregnada de vivencias religiosas, y los hechos sociales se estimaban con criterios valorativos de una ética tradicional?» (1975, págs. CV-CVI).



mentalidad moderna con respecto a la problemática de la pobreza –debido a una supuesta cercanía con las políticas protestantes<sup>287</sup>–. Se traza así una división entre dos épocas, dos sistemas, dos visiones de mundo, para luego delimitar, por mera analogía, sin detenerse en los matices críticos e ideológicos, un grupo conformado por «los modernos»: Vives, Robles, Giginta –como un eslabón más dialéctico– y, finalmente, Herrera.

Un excelente resumen crítico que pone en cuestión este maniqueísmo –en lo que a Soto y Robles se refiere–, nos lo ofrece Santolaria Sierra:

Una sencilla lectura de sus respectivos textos muestra cómo ambos autores son hijos de su época y comparten un mismo universo cultural. Domingo de Soto es uno de los más eminentes teólogos del siglo XVI y conocido defensor de los «derechos de la persona» como filósofo jurídico. No es en absoluto alguien que está al margen de la realidad, sino antes bien al contrario, sabe ver a los grupos de depauperados y captar su inadaptación social, vislumbrando la dificultad que existe para encontrar soluciones válidas a un problema que no es sólo «personal», sino también fruto de una injusticia política y social, a la que vendría a sumarse ahora la carga añadida de la «justicia social<sup>288</sup>» de la nueva política de pobres. Ni tampoco su defensa de los pobres se encierra en consideraciones exclusivamente teológicas y escriturísticas, sino que se abre a los derechos naturales de la propia condición humana. Por todo esto, se puede decir que muchas de sus tesis, escritas desde el ideal de una ética universal racional y cristiana, no son sólo tradicionales sino verdaderamente clásicas, y que superando la circunstancia histórica y espacial en la que fueron escritas, ofrecen todavía hoy, incluso de forma literal, abundante material para cuestiones actuales de la filosofía del derecho. Juan de Robles, por su parte, es un ejemplo claro

---

<sup>287</sup> Estas afirmaciones han sido matizadas por la historiografía actual, que ya no traza contraposiciones tajantes entre el asistencialismo cristiano y el protestante, y se muestra más atenta a los matices locales que trascienden lo meramente religioso: «Buena parte del debate historiográfico sobre la pobreza y la caridad en la Europa moderna ha versado sobre el grado de protagonismo que en el cambio asistencial del siglo XVI cabe atribuir a la Reforma. Desde finales del siglo XIX, historiadores protestantes como R. H. Tawney o E. Troeltsch consideraron que la nueva visión protestante del trabajo habría sustituido la tradicional estima religiosa hacia el pobre como imagen de Cristo y la valoración de la limosna como obra piadosa para obtener la salvación por una intensa condena moral de la ociosidad que, con el tiempo, propició en los territorios protestantes la ocupación forzosa de indigentes en las manufacturas, especialmente en Inglaterra, cuyas leyes de pobres de la época Tudor habrían sentado las bases para la futura revolución industrial. Sus interpretaciones armonizaban con las tesis de Max Weber, para quien el moderno capitalismo halló su caldo de cultivo en la ética luterana y en especial calvinista, con su énfasis en las virtudes de la laboriosidad, la austeridad y el sentido de la responsabilidad.

Una contraposición tan tajante entre los territorios protestantes, que habrían afrontado con diligencia la reforma asistencial, y los países católicos, en los cuales habrían pervivido intocados los modelos medievales de caridad privada, indiscriminada y dispersa, se encuentra hoy ampliamente superada. Los estudios han venido demostrando que los cambios en la atención a los pobres tenían precedentes medievales y se produjeron también en ciudades católicas de los Países Bajos, Francia o Italia. No hubo, en efecto, una mutación brusca ni una radical contraposición entre formas “medievales” y “modernas” de abordar la pobreza, sino que buena parte de los rasgos propios de la llamada “revolución asistencial” de los años 1520 (centralización, discriminación, medidas contra la libre mendicidad) existían ya en los siglos anteriores e impregnaron las medidas tomadas, de forma notablemente similar, por países y ciudades católicos y reformados. Difería el concepto de caridad en el que se basaban: mientras que para los católicos las obras caritativas constituían un mérito en el camino de la salvación, la noción protestante de la caridad la entendía como testimonio de fe, deber fraternal y obligación civil hacia la comunidad cristiana. No obstante, los resultados prácticos fueron muy semejantes, y las diferencias detectables no siempre pueden imputarse a razones religiosas» (Bolufer Peruga, 2002, págs. 111-112).

<sup>288</sup> Nótese el tono irónico con que recupera, sin referirlo, el concepto de Maravall.

de precursor de lo que ha venido a llamarse el «nuevo orden». Situado en la perspectiva reformista de las estructuras sociales, y valorando la eficacia de las soluciones a los nuevos problemas, viene a defender la necesidad de intervenir en nombre de la sociedad y del estado frente a los derechos individuales de la persona o de determinados grupos o condiciones sociales, entendiendo todo esto desde la concepción y la sensibilidad de los grupos representativos de ese nuevo orden social y político, emergente de modo especial en los núcleos urbanos, y que va a conformar la nueva mentalidad de los siglos modernos (Santolaria Sierra, 2003, pág. 30).

Pero el inconveniente no es solo de perspectiva o análisis historiográfico –en muchos casos, con un notorio desconocimiento o tergiversación intencional de lo evidenciado explícitamente en las fuentes–; sino también de reproducción ideológica de gran parte de los estereotipos de la pobreza signados en los textos, con el agravante –en ocasiones– de permitirse la celebración de las tesis represivas de los reformistas como un paso indispensable y necesario hacia la modernidad, frente a la postulación imaginaria y contrafáctica de una decadencia hispánica que podría haberse evitado. La catalogación es subsidiaria de una tesis evolucionista de la historia que busca, de forma nostálgica, las causas de la caída del imperio «español» en su falta de adaptación a las nuevas formas de producción precapitalista –lo cual habría generado una brecha insalvable, sepultando su supremacía europea–. En ese esquema analítico, las ideas de Soto que tienden a defender los «derechos individuales» se soslayan, se borran, se tergiversan, al tiempo que se considera innovador –de vanguardia–, e incluso una maravillosa oportunidad perdida, a la represión de la pobreza propuesta por Robles<sup>289</sup>.

Si se hubiera transformado a toda esa «mano de obra ociosa» en mano de obra trabajadora –a través de la extrema explotación, olvidan mencionar a menudo– España hubiera salido adelante. La cuestión central es que estas críticas esquemáticas obliteran una serie de disposiciones prácticas que, al catalogarlas desde la positividad de lo moderno, proyectan sus supuestos «beneficios» en nuestra contemporaneidad: el profundo desprecio hacia la figura del mendicante, las propuestas de explotación en los límites de la supervivencia fisiológica, las políticas concretas de tortura física y psíquica, el destierro, la separación de los hijos del cuidado de sus padres por el solo hecho de ser pobres, etc. Como plantea Žižek<sup>290</sup> (2003, pág. 173), el procedimiento consiste en proyectar las propias contradicciones y errores del sistema hegemónico –endeudamiento interno y externo, concentración de la tierra, déficit comercial estructural, expansionismo carente de planificación, limitado desarrollo de herramientas financieras y económicas, falta de inversión

---

<sup>289</sup> Como afirma López de Goicoechea Zabala (2003), en conexión con Vives, Robles prioriza sus propuestas de corte pragmático «frente al humanismo confesional» de Soto y «defiende el intervencionismo público por encima de la libertad individual de los pobres a ejercer la mendicidad».

<sup>290</sup> Supra 1.1.4 y 1.1.5.

en medios de producción y formación técnica (Cipolla, 1981, págs. 245-247)– en los grupos vulnerables sobre los que recae el peso de sus políticas. La proyección ideológica, entonces, se reactualiza intacta al trasladarse a la crítica historiográfica y literaria y, por consiguiente, a los *sentidos* con que «prologamos» textos fundantes para la historia de la literatura.

### 3.3. Dedicatorias y contexto de enunciación

Para Robles<sup>291</sup> el cribado de pobres se da por descontado desde el título mismo de su obra pero basta leer solamente el comienzo de la dedicatoria a Felipe II para corroborar que Soto – de supuesta mentalidad medieval contraria a las disposiciones reformistas<sup>292</sup>– coincide, en este punto, con la mayoría de los lineamientos generales de la reforma de la beneficencia que se está implementando en España y en Europa:

Algunos días ha que en ciudades de estos reinos se entiende y trata de poner orden y concierto en la limosna de los pobres, así en la manera de pedirse y cobrarse, sin que ellos anden por las puertas, en lo cual los pobres se excusan de trabajo y los ricos de molestia, como en la manera de distribuirse, poniéndose cuidado como los falsos y fingidos pobres se excluyan y los verdaderos y envergonzantes sean por el consiguiente mejor proveídos. Cosa, cierto, en su linaje digna que cualquier cristiano la loe y favorezca y emprenda (Soto, 2003, pág. 49).

Bastaría solo ese párrafo para dar por tierra y matizar las apreciaciones maniqueas a las que nos referíamos en el apartado anterior. Desde las primeras líneas de su tratado, Soto coincide con el núcleo de la reforma y la legislación: el cribado entre pobres verdaderos y falsos para mejorar la posterior distribución de la limosna. Ambos extremos de la estratificación económica saldrían ganando, según Soto, ya que los pobres verdaderos «trabajarían» menos y los ricos no serían importunados.

Lo que hay que tener presente, entonces, es que frente a la discriminación entre «verdaderos» y «falsos» pobres, todos los tratadistas del siglo XVI están de acuerdo. Sobre esta base, lo que veremos en detalle con posterioridad es cómo se delimitan esos grupos; lo cual establece una diferencia sustancial entre una tendencia a generalizar la falsedad y la negatividad de los colectivos mendicantes –Vives, Robles, Herrera–, y otra tendencia más moderada que considera estos casos como excepciones –Soto–.

---

<sup>291</sup> Supra 3.1.

<sup>292</sup> Supra 3.2.

La estrategia de presentación del texto de Soto se construye a partir de una voz narrativa que se delocuta desde una posición subjetiva dentro de un entramado discursivo heterogéneo. Se presenta a sí misma como una voz más dentro de la multiplicidad de voces que se refieren a la polémica sobre las reformas de la mendicidad:

*... como es cosa grande, tiene la condición que las otras de su tamaño, que por fuerza ha de tener diversos pareceres.*

Porque las obras, para ser virtuosas y buenas, no basta que la materia en que se emplean sea de sí buena, mas requieren otras muchas circunstancias, que *sin pareceres de muchos no pueden ser bien conocidas*» (Soto, 2003, págs. 49-50) [La cursivas me pertenece].

Hay que destacar un hito fundamental en esta presentación del texto de Soto, y es el reconocimiento de la complejidad de la problemática de la pobreza y el llamado a abordarla a partir de una discusión que implique una multiplicidad de discursos<sup>293</sup> –no tenemos, como en Vives, una mirada unidireccional que aconseja acerca de lo que se debe y no se debe hacer–.

En este concierto de voces que propone Soto para la discusión sobre la dinámica de la pobreza, su propia voz no pretende ser una más, sino posicionarse, «autorizarse», en un gesto de entrega total; no como un resto, una sobra entre la multiplicidad textual, sino como un auténtico gesto caritativo que da todo lo que tiene<sup>294</sup>: «Y así, entre otras personas que para esta santa obra largamente contribuyen, habré yo, como aquella mujer pobre del Evangelio (Lc 21), ofrecido también mis dos blancas» (Soto, 2003, pág. 50). La mujer pobre a la que se refiere es aquella a la cual Jesús encumbró, por la acción de dar todo lo que tenía, a diferencia de los ricos que solo daban lo que les sobraba:

Y mirando, vio a los ricos que echaban sus ofrendas en el arca de la limosna. Y vio también una viuda pobrecilla, que echaba allí dos centavos. Y dijo: De verdad os digo, que esta pobre viuda echó más que todos; y porque todos éstos, de lo que les sobra echaron para las ofrendas de Dios; mas ésta de su pobreza echó todo el sustento que tenía (Lucas 21, 1-4).

El trazado es sutil, ya que conecta «capital dinerario» y «capital simbólico<sup>295</sup>»: los ricos en discurso se comportarían de manera análoga a los ricos en capital. Los eruditos –hoy

---

<sup>293</sup> Tal vez pueda pensarse, a partir de estas consideraciones, la estructura dialogal que adquirirá el texto de Giginta (infra 5.4). También cabría pensar, hasta dónde, la matriz picaresca en su doble punto de vista de acción/enunciación supone una representación plástica y estética de esta necesaria criba entre visiones, pareceres y discursos acerca de la pobreza.

<sup>294</sup> Primera conexión importante entre caridad práctica y textual que habrá de retomar el *Lazarillo* en su prólogo.

<sup>295</sup> «El portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y de cuyo poder está investido» (Bourdieu, 1999, pág. 69)

diríamos intelectuales– brindan sus sobras conceptuales –evidenciando una falta ostensible de interés acerca de los pobres–, del mismo modo que los ricos arrojan sus sobras materiales.

La obra, entonces, se presenta como una totalidad textual comprometida frente a los fragmentos desinteresados –o interesados económica y políticamente– que circulan sobre la problemática de la pobreza. El texto, a su vez, se dice a sí mismo pormenorizado y totalizador, ya que se escribe extensa y minuciosamente: «por tener junta ante los ojos toda la materia de esta cosa» (Soto, 2003, pág. 55).

El autor, además, no solo caracteriza su voz como comprometida y caritativa, sino también como compensatoria –dialéctica–. Es el contrapeso que viene a equilibrar cierta asimetría, cierta injusticia<sup>296</sup> en el decir, apuntalada en el poder del capital: «Que como se dice en el Eclesiástico (Eclo 13): el rico, aunque haga injusticia, da voces y se defiende, y el pobre aunque padezca injuria, calla» (Soto, 2003, pág. 50).

Aquí podemos detenernos un instante y preguntarnos si la literatura picaresca no nace –y pienso sobre todo en el *Lazarillo*, pero veremos también ataques a la asimetría judicial en varias obras pertenecientes al género– con este *afán compensatorio* de presentar el propio texto no solo como la voz que le brinda perspectiva y entidad al marginal, sino también como una forma de redistribuir el capital simbólico que, como señala Soto, se ve apuntalado y amplificado por las clases que detentan el capital monetario.

Robles, escribiendo con el texto de Soto delante, en lugar de identificarse con la generalidad de los pobres como referente de su discurso, deja traslucir desde el subtítulo de la dedicatoria una expresión de deseo que, con el correr del tratado, podrá extenderse casi literalmente a su caracterización de la pobreza: «TRIUNFAR DE LOS VICIOS Y DE LOS ENEMIGOS EN LA TIERRA» (Robles, 2003, pág. 117).

El texto se presenta a sí mismo como el otro eje dialéctico de un debate, sobre el cual, el rey habrá de sacar conclusiones con miras a políticas futuras. En esta estrategia, elide por completo a su principal antagonista: «porque sabía que había en contrario algunos pareceres de hombres sabios, enviase los motivos del mío para que, cotejando lo uno con lo otro, se escogiese lo mejor» (Robles, 2003, pág. 117).

Robles expresa, además, que no escribe por gusto sino por obligación, ya que, al haber participado de las ordenanzas de Zamora y aconsejado su aplicación, se siente forzado a defender su postura: «No pude rehusar la razón y cuenta de lo que yo había dicho y predicado [...] lo cual ha sido obligarme más de lo que yo estaba obligado a dar cuenta de mí» (Robles,

---

<sup>296</sup> Cfr.: «no hemos de hacer más cortesía al rico que al pobre, sino a cada uno según su virtud» (Soto, 2003, pág. 77).

2003, pág. 117). Por lo tanto, su movimiento inicial no es de defensa de un otro carenciado, sino de sí mismo. Robles, se corre del lugar del erudito y se refugia en una supuesta experiencia que las otras voces no tendrían, presumiendo un contacto directo con la problemática:

Y tenga Vuestra Alteza por muy cierto, que las personas que esto contradicen, hubiesen visto o se hubiesen bien informado de los males que con esta orden se excusan, y de los bienes que con ella se consiguen, no habría contradicción, porque según dice Aristóteles (I Ethic.), en semejantes negocios cual éste, más se ha de proceder por experiencias y conjeturas de los que ven los provechos o daños, que por razones especulativas ni sutilezas (Robles, 2003, pág. 117).

Experiencia y conjetura en provechos o daños frente a razones especulativas y sutilezas, pragmática frente a teoría, interés por sí mismo frente al interés por el otro: así se autoproclama desde el comienzo del debate la figura de Robles en contraposición a la de Soto.

### 3.4. Ante la ley

Sacrilegios pequeños se castigan;  
los grandes en los triunfos se coronan,  
y tienen por blasón que se los digan.

Lido robó una choza, y le aprisionan;  
Menandro un reino, y su maldad obligan  
con nuevas dignidades que le abonan.

Francisco de Quevedo, «Un delito igual se reputa desigual si son diferentes los sujetos que le cometen, y aun los delitos, desiguales» (1932, pág. 405).

El texto de Soto realiza una prolija progresión del desarrollo legal de las reformas de la beneficencia que culmina en las ordenanzas de Zamora: las Cortes de Valladolid de 1523<sup>297</sup>,

---

<sup>297</sup> Cavillac señala este año –y sobre todo la década del 20– como un punto de quiebre en lo referente a la representación de la pobreza: «Ya en el decenio 1521-1531 se desencadena el proceso de empobrecimiento de las clases populares, determinando la aparición de una fuerte oleada de vagabundos. A raíz de las remesas de oro indiano, y de repetidos períodos de escasez frumentaria (1521- 1522 y 1525-1527), los precios experimentan una brusca subida –la arroba de trigo pasa de 93,9 maravedís en 1513 a 244,4 en 1530–, que ocasiona un notable descenso en el nivel de las clases obreras o asalariadas. A dicho movimiento alcista, común a Europa entera, corresponden en casi todos los países las primeras medidas sistemáticamente represivas contra la vagancia. [...] La pobreza, poco a poco, va despojándose de su aureola evangélica, y aparece como una peligrosa lacra. En España, la nueva coyuntura es particularmente sensible a partir de 1523; desde esa fecha, apenas hay Cortes que no clamen contra la proliferación de los mendigos, exigiendo disposiciones para atajar tan desastrosa plaga» (1975, pág. LXXXVIII).

las dos Cortes de Madrid de 1528 (Petición 45) y 1534 (Petición 117) y, finalmente, el Consejo Real que se reúne en Madrid en 1540. De este último documento, el autor realiza un resumen de aquellos puntos que le parecen axiales y con los cuales coincide, por considerarlos obras «santas y buenas» que no tienen necesidad de ser evaluadas. En resumen, Soto aprueba que los pobres que piden por Dios sean examinados, que se circunscriban dentro de los límites territoriales naturales –a excepción de casos de peste o hambruna– llevando cédula otorgada por el cura o diputado previa confesión, y que –de ser posible– los pobres se alimenten en los hospitales sin que tengan necesidad de pedir por las calles. En cuanto a los peregrinos de Santiago, acuerda en que no se extravíen más de 4 leguas de su itinerario<sup>298</sup> (Soto, 2003, págs. 53-54).

Como vemos, la estrategia de Soto es extraer el núcleo de la legislación y sostener que ese es el texto fundamental, original, a partir del cual se operaron, luego, todo tipo de tergiversaciones en pos de intereses ideológicos tendientes a aumentar el cariz represivo de las disposiciones:

Sobre este fundamento comenzaron las ciudades a armar otros capítulos, así para excluir los vagabundos como para que los pobres extranjeros fuesen proveídos solamente para el camino y no parasen, como también para que ningún pobre anduviese por las puertas, sino que otras personas pidiesen y distribuyesen la limosna. Y para esto se instituyeron ciertos mayordomos y diputados y alguaciles, pensando que de esta manera serían mejor proveídos los pobres envergonzantes. [...] Después, como aquí se comenzó a murmurar de algo de aquellos capítulos, fuimos aquí consultados algunos de palabra. Los cuales pusimos dificultad e parte de ellos y los demás dijimos que los firmaríamos. *Después enviáronnoslos aquí de Zamora, escritos. E yo confieso mi descuido, que sin verlos los firmé.* Porque me dijo quien me los dio no contenían más de lo que habíamos dicho. Después he sabido que en alguna manera había otras cosas, las cuales yo, si las viera, no firmara. No porque entre tantas y tan sabias personas como allí firmaron mi decreto quitaba ni ponía, mas porque tuviera escrúpulo<sup>299</sup> (Soto, 2003, pág. 54) [La cursiva me pertenece].

---

<sup>298</sup> Cito a continuación el pasaje completo, ya que opera como una de las principales refutaciones para quienes sostienen que Soto tenía una mentalidad medieval que abogaba en contra de las reformas de la beneficencia: «Y la suma de lo que hace al caso consiste en seis puntos: El primero, que ninguno demande por Dios sin que sea examinado si es pobre. El segundo, que aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza, dentro de ciertos límites, salvo si fuese en caso de pestilencia o grave hambre. El tercero, que esos mismos, en sus naturalezas, no puedan salir sin cédulas del cura o del diputado. Lo cuarto, que estas cédulas no se las den sin que sean primero confesados como lo manda la Iglesia. Y, lo quinto, que los peregrinos que van a Santiago no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho. *Todas las otras cosas que allí se añadieron fueron santas y buenas. Y no tienen necesidad de más examinación*» (Soto, 2003, págs. 53-54) [La cursiva me pertenece].

<sup>299</sup> Covarrubias ofrece la siguiente definición de «escrúpulo»: «Por metáfora llamamos escrúpulo una duda que tenemos de alguna cosa, si es así o no es así; y esto nos trae inquietos y desasosegados, hasta que nos satisfacemos y enteramos de lo que es, y particularmente en materias de conciencia. Escrupuloso, el muy medroso y temeroso, que no se asegura ni aquieta fácilmente» (Tesoro 1611, s.v. ESCRÚPULO).

La disculpa de Soto no resulta demasiado verosímil. ¿Realmente firmó unos papeles sobre una cuestión que consideraba tan central sin revisarlos? ¿Fue presionado para firmar un documento conjunto en el que, si bien todos los participantes no estaban de acuerdo, se requería cierta uniformidad de criterio para evitar las «murmuraciones» de las que habla el autor? ¿Cambió de opinión al ver la escalada represiva que se operaba con respecto a la reforma de la beneficencia? Sea como fuere, lo cierto es que el texto central en que expone *su* parecer se muestra divergente ante el texto de carácter colectivo que firmó con anterioridad. Su voz, entonces, se individualiza y funda su propio original, al cual remitirse en caso de discusión, de diálogo, de debate: «Yo me refiero a lo que aquí dijere» (Soto, 2003, pág. 55).

A diferencia de Soto, que comienza deslindándose completamente de las disposiciones – aun cuando admite haber firmado la proclama conjunta–, Robles se coloca de lleno como promotor de las ordenanzas sobre la limosna en Zamora y su influencia en otras zonas del reino –entre las cuales destaca Salamanca y Valladolid<sup>300</sup>–.

La justificación de Robles, en franca oposición a Soto, atribuye la responsabilidad directa de las ordenanzas a la petición real, y centra el eje de todo el edificio argumentativo en la disposición de que ningún pobre solicite asistencia en el espacio público:

...lo que Su Majestad había mandado acerca de esto en algunas de las Cortes que ha tenido en estos sus reinos, y especialmente lo que mandó el año de cuarenta próximo pasado [año de 1540], donde, después de haber dado instrucción y forma en lo susodicho, dice: que encarga a cada pueblo de estos sus reinos que den entre sí alguna buena orden cómo ningún pobre pida por puertas ni calles.

Y visto que esto era tan conforme a la caridad cristiana y descanso de los verdaderos pobres, y que era traslado de la ley divina y tradición apostólica, hiciéronse ciertos capítulos u ordenanzas en cumplimiento de lo que Su Majestad encargó y mandó a cada uno de sus pueblos (Robles, 2003, pág. 118).

Según Robles, es el rey, por lo tanto, el que manda quitar a los pobres del espacio público. En este sentido, lo único que habrían hecho los que redactaron las ordenanzas, el autor incluido, es tratar de configurar los documentos en consonancia con lo solicitado. No deja de ser sugestivo que, ante la evidente polémica que habían suscitado las reformas, los dos autores elijan tomar una posición de distancia: Soto sosteniendo que firmó sin leer los documentos, y Robles descargando la responsabilidad en el monarca.

---

<sup>300</sup> «El mes de noviembre próximo pasado, cuando estando en Valladolid besé las manos a Vuestra Alteza, hablando con el Reverendísimo Cardenal de Toledo sobre esta orden de la limosna que se ha tomado en algunos lugares del reino, me encargó que pusiese en escrito los fundamentos que había tenido para aconsejar que se tomase esta orden, porque estaba informado que por mi consejo y predicación se había comenzado en la ciudad de Zamora. De donde se trajo a esta ciudad de Salamanca, de la cual se tomó en Valladolid» (Robles, 2003, pág. 117).



### 3.5. Verdaderos y falsos pobres

#### 3.5.1. El debate nominativo

Domingo de Soto, al referirse a la problemática de *los vagabundos*, limita y circunscribe su exposición al paradigma del registro legal especializado, evitando de ese modo, que la discusión se desvíe hacia la *doxa*, hacia meras cuestiones de opinión:

Este consejo, como todos los otros, tiene dos partes. La primera, averiguar lo que es lícito. Y la segunda, entre lo que es lícito, escoger lo que más conviene. [...] Y así estas dos partes se han de examinar por diversas reglas. Qué cosa sea lícita o ilícita hase de juzgar y determinar por leyes [...] Y determinadas dos cosas entrambas por lícitas, cuál sea la que más conviene hase de consultar por las reglas de equidad y prudencia (Soto, 2003, pág. 57).

Hay que notar, entonces, que la primera parte de la argumentación será una *disquisición legal* – ceñida a la literalidad del texto jurídico–, y la segunda abrirá la posibilidad de *discusión dentro de ese marco de legalidad* sobre opciones igualmente lícitas. No parece casual, en este sentido, que Soto ponga en primer plano la problemática de la legislación contradictoria<sup>301</sup>. El dominico comienza la caracterización con respecto a la pobreza tratando de conceptualizar la figura del vagabundo. Contrapone, así, la dicotomía medieval que proponía la legislación del reino, natural y divina a las nuevas legislaciones en disputa:

Y porque la distinción siempre en las ciencias y en los consejos da mucha luz. Cuanto a lo que toca a la primera parte hay diferencia entre los vagabundos baldíos y holgazanes que no siendo pobres, fingiendo pobreza andan pidiendo limosna, y los que siendo legítimamente pobres, andan fuera de sus naturalezas a pedir por todo el reino. Porque de los primeros, no solamente es ley antigua del reino, empero es más antigua de derecho común y mucho más antigua de derecho divino y natural, que no sean permitidos ni se sufran sin castigo. Y lo segundo, que es de lo que ahora se

---

<sup>301</sup> «Se hablará a menudo de normativa contradictoria. Con este sintagma entendemos el método mediante el cual el legislador sitúa en el mismo contexto normativo (o en textos distintos) dos principios opuestos y discordantes entre sí, dejando a quien ejerce el poder la posibilidad de valerse de uno u otro. Se trata de la incertidumbre jurídica reducida a la forma de ley; el arbitrio codificado y legalizado. [...] De la aplicación de este principio deriva el método con que se redactaron los textos de *criminalia* de los siglos XVI y XVII, con una regla general enunciada y una infinidad de contrarreglas introducidas inmediatamente después [...]. En oposición a este método, los modernos escribieron ríos de palabras, lanzadas, sobre todo, contra el espíritu capcioso y sofista de aquellos juristas. Y, en cambio, si tenemos presente (como corresponde hacer) el concepto de normativa contradictoria, por la que la autoridad se convierte en árbitro de la situación, comprobaremos que esos textos son de una claridad ejemplar, y reflejan con exactitud el estado del derecho. El jurista no puede dar una regla cierta porque no existe, todo depende del arbitrio de quien manda, que es siempre el centro propulsor de la actividad del juez» (Mereu, 2003, págs. 37–38).

trata, salvo el parecer de otros que mejor lo supieren, a mi pobre juicio es cosa nueva y no fundada en ley común ni en ley antigua del reino, antes no conforme a lo que por el Evangelio y buena razón parece (Soto, 2003, pág. 57).

La distinción que trata de hacer aquí Soto no es entre pobres verdaderos y falsos<sup>302</sup> –que avala explícitamente en la dedicatoria–, sino *entre pobres verdaderos naturales y pobres verdaderos extranjeros*. Lo que intenta correr, desplazar, el autor –amparado en cierto vacío de la tradición legal– es el trazado de la línea entre la pobreza lícita e ilícita: «la distinción que parece de derecho se debe hacer es entre verdaderos pobres y falsos y fingidos. Empero siendo verdaderos pobres, no sólo no es piedad distinguir si son naturales o extranjeros, más hablando so toda corrección y con todo acatamiento, ni parece conforme a justicia» (Soto, 2003, pág. 74).

Podemos apreciar, entonces, otra vía de argumentación en contra de lo que afirmó gran parte de la crítica con respecto ideología aristocratizante de Soto y su supuesta voluntad de no distinguir entre verdaderos y falsos pobres. Incluso Robles –y este pudo haber sido el punto de partida de la tergiversación en algunos casos– lo lee mal –o lo adultera de forma intencional–, afirmando que pretende defender a los vagabundos sin distinción.

De hecho, la problemática de definición de grupos –susceptibles o no de represión o de asistencia– recae para Soto en una problemática de índole lingüística, profundamente imbricada en la legislación nueva y vigente. Debido a la ambigüedad que entraña el sentido amplio de «vagabundo» asociado a «vagar», Soto propone para los «pobres fingidos» la denominación de «baldíos»:

... aunque el nombre de vagabundo no parece, suena más de hombre que no tiene propia casa ni habitación señalada, sino que anda vagando por el mundo, [...] y en otros lugares, empero la propiedad de este nombre añade que anden por el mundo sin necesidad y utilidad. Porque vagar no sólo quiere decir no tener casa, empero no tener oficio ni legítima causa o necesidad de discurrir. Que de otra manera no sería este nombre infame como lo es, ni sonaría mal como suena, porque significa ociosidad. Y así, en castellano, se llaman baldíos, como ganado sin dueño. Por lo cual, el que por razón de su trato o su oficio, o su necesidad, anda por el mundo, ni es digno de reprensión ni se puede, por ende, juzgar por vagabundo (Soto, 2003, pág. 57).

Ante la polisemia del término «vagabundo» –un hombre sin asentamiento fijo en su vertiente neutra y un hombre inútil y ocioso en su vertiente estigmatizante– Soto propone el

---

<sup>302</sup> Hasta Cavillac, que sigue de cerca el texto, afirma de forma errónea que Soto no avala esta discriminación –tal vez de forma inconsciente, tal vez adrede para forzar su argumentación en favor de la línea pro-burguesa a la que supuestamente adheriría Robles–: «aunque reconociera el moralista que los baldíos (es decir, los vagabundos ociosos) no se habían de sufrir en la república, se declaraba contra el anhelo de querer distinguir entre pobres falsos y verdaderos, porque ese discernimiento, fuera de ser apenas practicable con equidad, redundaría en perjuicio de los menesterosos» (1975, pág. C).

sentido de «vagabundo baldío» para apuntalar su carácter negativo. Estos son los «verdaderamente vagabundos, que ni teniendo hacienda para poder holgar; ni flaqueza para no poder trabajar, andan pidiendo limosna» (Soto, 2003, pág. 58). Sobre este grupo –distinto y más limitado que el propuesto por el resto de la tratadística– en ningún momento se pone en cuestión la represión y castigo acordes al marco legal vigente.

Si buscamos el término «baldío» en Covarrubias, observamos que a partir de esta caracterización, todo un haz de sentidos coligados a la falta de valor se asocian a los colectivos mendicantes:

Vale tanto como cosa de poquísimos precio, inútil y desaprovechada. Dicen ser arábigo, de *balt*, que vale tanto como gratis, *sine pretio*, de donde trae origen una frase común que dice darse una cosa de balde, y «De balde es cara». Según otros, *balda* es nombre toscano, y vale ociosidad y mora. Baldío, la tierra que no se cultiva. Hombre baldío, el que no tiene ocupación. Vivir a la balda, vivir descuidadamente [...] Miembro baldado, el seco, inútil de ningún servicio. Ultra de lo dicho, estos nombres pueden traer origen de la partícula hebrea negativa לֹא, *bal*, y juntamente privativa, que vale *non, sine, absque, praeter*, por contener en sí cesación y negación. Cansarse en balde y trabajar en balde, vale tanto como sin fruto ni provecho (*Tesoro 1611*, s.v. BALDA).

Algunos sentidos que se irán zurciendo a la negativización progresiva de la pobreza surgen de este «sinónimo» propuesto para los «pobres fingidos»: un producto barato, sin utilidad y susceptible de ser aprovechado. Un ser del que incluso se puede disponer gratuitamente –de balde<sup>303</sup>–; un ser que está en mora, en deuda con la sociedad porque no está dispuesto a entregar su fuerza de trabajo por lo mismo o menos que la limosna que recibe; un ser yermo como la tierra que no da frutos. Un miembro social seco, paralizado, que puede ser amputado sin perjuicio del conjunto del organismo. En definitiva, un ser negado, una pura negación del ser.

Como ya habíamos adelantado en el análisis de la disquisición de Vives sobre la pérdida del nombre de las cosas<sup>304</sup>, la disputa sobre la pobreza es una disputa por el *nomen*: por el buen nombre de la estirpe que entronca con la divinidad (Maravall, 1986, págs. 23-27); pero también por el cuidado y el cincelado de la representación de ese signo precioso sobre el cual la Biblia articula gran parte de las amonestaciones a los poderosos. Por eso Robles, se basa en esa tradición para generalizar lo que Soto intentaba limitar –y que, como señalábamos, se relaciona directamente con la terminología utilizada en la legislación antigua y en debate–:

---

<sup>303</sup> Recordemos, en este sentido, la caracterización posterior de Alemán de la pobreza como «moneda que no corre» (I, 252). Véase infra 7.10.

<sup>304</sup> Supra 2.11.

Y es de notar, que no solamente los que estando sanos que se andan a mendigar se llaman vagabundos y hombres que encubren maldad con libertad, mas también lo son los que traen enfermedades y no quieren ser curados de ellas por andarse a mendigar, cuales consta haber muy muchos. Y también lo serán todos los que siendo proveídos de lo que han menester andan a pedir contra la institución de la república y, por consiguiente, *con todos estos se pueden ejecutar las leyes que hablan de los vagabundos*. Pues vagabundo es aquél que sin justa causa anda vagando y no quiere asentar en ninguna manera determinada de vivir, ni se quiere contentar con lo que le ofrecen conforme al estado en que le hallan.

*Y decir esto no es deshonorar a los pobres, antes porque esta gente burladora no nos infamen el bienaventurado y glorioso nombre de pobre, es bien que apartemos lo precioso de lo vil* (Robles, 2003, pág. 180) [la cursiva me pertenece].

Si parte de la argumentación de Soto trataba de separar la condición de pobre de la de vagabundo para evitar la aplicación de este tipo de leyes represivas contra la generalidad de los mendicantes, Robles hace converger la condición de ambos. Los vagabundos, según su caracterización, son encubridores, que bajo su supuesta libertad ocultan una maldad esencial, una militancia en la enfermedad de la que sacan provecho y una estafa generalizada a la gobernación y a los verdaderos y prístinos pobres, únicos a los que se habrían los textos se habrían sagrados. Lo importante, entonces, es realizar un prolijo cribado –*separar lo precioso de lo vil*– para que quede solamente un selecto grupo mendicantes modélicos que puedan «representar» a los evangélicos.

Como podemos apreciar, una de las primeras aristas del debate –que converge en la necesidad del cribado entre verdaderos y falsos pobres– comienza a delinear en torno a la figura del «vagabundo» –para el que existía una profusa legislación que justificaba reprimirlo– la primera dialéctica entre generalización y excepción.

### **3.5.2. «El que no trabaje que no coma» (II Tes 3): ociosidad y núcleo duro de la legislación.**

Al tema igualitario «ni ricos ni pobres» de las revueltas anteriores, al tema ideológico de los productores de todos los siglos: «el que no trabaja no come», el proletariado puede añadir la regla comunista «a cada cual según sus necesidades»

Alain Badiou & François Balmés, *De la ideología* (1976).

Analizamos en capítulos precedentes<sup>305</sup> como el pasaje ya había sido utilizado por Vives con la intención de proponer una política que fuerce a todos los estratos sociales al trabajo para incrementar, así, la productividad y mutar la inercia psicosocial que tendía a ver a ciertas clases como las únicas que podían detentar el derecho al ocio improductivo.

En relación con el tópico, Soto realizará una progresión jerárquica de los diferentes planos legislativos que justifiquen la separación entre pobres verdaderos y baldíos (ociosos): leyes divinas, naturales, de derecho común y leyes del reino. Al referir, en primera instancia, a las leyes divinas, se refugia en la literalidad de la famosa cita de San Pablo (II Tes 3):

Y San Pablo escribiendo a los de Tesalia (I Tes 3<sup>306</sup>) reprende algunos hermanos que andaban sin orden comiendo el pan ajeno sin trabajar, donde dice que *el que no trabajare no coma*. Aunque algunos, ya que no les demos otro peor renombre, atrevidos y desacatados en el hablar, han querido interpretar esto en perjuicio de los religiosos mendicantes; como quiera que el mismo apóstol, allí y en otros muchos lugares, pruebe cuanto derecho tengan los que trabajan en el culto divino y en la predicación del Evangelio a vivir de los frutos temporales, por razón de espiritual fruto que ellos hacen al pueblo (Soto, 2003, pág. 58).

El pasaje refiere implícitamente al discurso que polemizaba en contra de las órdenes mendicantes –que ya habíamos señalado con Bataillon (1985, pág. 185) como uno de los tópicos de mayor cuidado en el tratamiento vivista para evitar acusaciones de herejía<sup>307</sup>–. El intercambio que repone Soto se realiza entre el fruto eterno que brindan al pueblo los religiosos a partir de su «trabajo espiritual» y el fruto material terrenal que deben dar a cambio los fieles.

Como complemento de la justificación de la represión de los ociosos –no religiosos– a partir de la ley divina, el dominico refiere –interpretándola tendenciosamente– una sentencia aristotélica que concluye la reflexión sobre el movimiento de los cuerpos:

... digo que no solamente es ley divina la que prohíbe los vagabundos, más aun se prueba lo segundo por razón y ley natural. Y es que los hombres que de suyo no tienen hacienda, no tienen derecho a pedir a los otros la suya, sino sirviéndolos con sus oficios y trabajos, siendo personas que puedan trabajar, o si no pidiéndolo por Dios. [...] Porque, como dijo Aristóteles en el décimo libro de la naturaleza de los animales: *Dios y la naturaleza ninguna cosa hicieron ociosa ni en balde*<sup>308</sup>. Y, por el consiguiente, los pobres que viven ociosos, viven contra ley natural (Soto, 2003, pág. 58).

---

<sup>305</sup> Supra 2.9.

<sup>306</sup> En la edición de Santolaria Sierra aparece como «(I Tes 3)» aunque la referencia correcta es II Tes 3.

<sup>307</sup> Supra 2.1.

<sup>308</sup> *Sobre el cielo*, libro 1, c.4, 271 a33. La traducción literal es: «No existe ningún movimiento que sea contrario al de rotación». Como podemos apreciar, Aristóteles no utiliza la palabra «ocioso» y se refiere a la «necesidad» de todos los seres en cuanto entes –justificando el movimiento como una relación de fuerzas–.

El pobre ocioso, entonces, es un pecador que viola la ley divina y natural. Reforzando lo que habíamos señalado con respecto al término baldío y la relación que traza Covarrubias<sup>309</sup> con una partícula hebrea que remite a la negación, Soto cita a Séneca<sup>310</sup> y a Cicerón<sup>311</sup> para apuntalar este sentido de «no ser» –y por tanto, legitimar la deshumanización, la utilización o la indiferencia– con respecto al pobre que no tiene empleo: «los ociosos son como si no fuesen» (Soto, 2003, págs. 58-59).

La obra arremete contra los ociosos en general y las dificultades que este pecado conlleva –maldad, adulación, perdimiento de la vergüenza, deshonestidad, hurto, etc.– y se propone «escardarlos» (Soto, 2003, pág. 60), pero se cuida de que esa negatividad solamente se cargue sobre los sectores que no detentan el poder político y religioso. Otra vez, basa su argumentación en el filósofo griego:

Y así, Aristóteles, en el VII libro que escribió de policía<sup>312</sup> (Arist. Pol. 7), divide toda la república en *ocio* y *negocio*. Y los hombres que naturalmente son de ingenio y habilidad para la contemplación y estudio de las letras, o para la gobernación y consejo y culto divino, o para la defensa de la república, a los cuales llama libres, esos, dice, que han de tener ocio, porque no han de entender en las obras y oficios serviles. Y a los hombres que no tienen tal ingenio, a los cuales llama hombres de servidumbre, dice que en ninguna manera se les ha de permitir estar ociosos (Soto, 2003, pág. 60).

*El privilegio del ocio* –entendido como actividad no productiva– quedará marcado fuertemente por una impronta de las clases hegemónicas, a nivel político, económico y religioso. Esta dicotomía se justificará a partir de la oposición entre cuerpo y espíritu. El pobre cargaría con un componente más alto de materialidad –cercano en este sentido a lo animal, según las distinciones aristotélicas–, mientras que el rico-religioso-intelectual estaría más imbuido de espiritualidad. Es por eso que uno debe servir alienándose en el trabajo para evitar todo tipo de excesos, mientras que el otro puede abrirse al ocio contemplativo, ya que posee las cualidades espirituales necesarias para hacerlo: «Y éste fue el saber y providencia de Dios: que hubiese ricos que como ánima sustentaren y gobernasen los pobres, y pobres que como cuerpo sirviesen a los ricos, que labrasen la tierra e hiciesen los otros oficios necesarios a la república» (Soto, 2003, pág. 58).

El rico representa la parte etérea del cuerpo, la dedicada a la contemplación y la que posee un contacto más directo con la divinidad: el alma; el pobre, en cambio, es

---

<sup>309</sup> Supra 3.5.1.

<sup>310</sup> *A Lucilo*, ep. 70, 6.

<sup>311</sup> *La naturaleza de los dioses*, 1.2.

<sup>312</sup> Cap.3, 1337, b33 y ss.

primordialmente materialidad, cercana a lo animal en la distinción platónica y cristiana que condena lo corpóreo y, por ende, carne que debe ser automatizada y sublimada a través del trabajo continuo y sistemático.

Robles, utiliza la misma referencia de San Pablo, pero buscando reencausar a todos los mendicantes en el empleo a cambio del mínimo sustento vital, basándose también en otra batería de citas veterotestamentarias:

*Quien no quiere trabajar, no coma* (2 Tes 3). Como si dijese: al que no puede trabajar justo es ayudarle, mas al que deja de trabajar por no querer, quitadle el mantenimiento, para que le sea forzado trabajar para lo ganar. Con esto concierta lo que Salomón dice: *Con achaque de frío no quiso el perezoso arar, pues en el estío* (cuando de todos los frutos de la tierra hay abundancia) *mendigará y no le darán* (Prov 10) (Robles, 2003, pág. 122).

Como vemos, la interpretación y la glosa de la cita de San Pablo se orientan en beneficio de las propias argumentaciones. A ello se le suma la traducción libre del último proverbio, ya que en realidad, en la *Vulgata*, se refiere a la distinción entre el hijo sabio y el ignorante: «qui congregat in messe filius sapiens est qui autem stertit aestate filius confusionis<sup>313</sup>».

Desactivar el deseo de posesión material, forzar al trabajo a cambio de pan, y para ello, realizar un exhaustivo examen de quienes están en condiciones de trabajar y quienes no, esa es la estrategia que apuntala Robles a partir de citas bíblicas:

Pues, si según esta doctrina apostólica no hemos de dar de comer al que puede y no quiere trabajar, necesario es que, para juzgar esto reciamente, preceda examen e información si el que se excusa de ganar de comer por su trabajo lo deja por vicio o *por no poder más* (Robles, 2003, pág. 122) [La cursiva me pertenece].

Nótese la expresión «no poder más» como vara con la cual ha de medirse la excusa ante la coacción al trabajo: como podemos apreciar, el pobre, para el benedictino, debe ser llevado al límite de la capacidad psico-física.

Si nos remitimos a la argumentación de Soto que analizábamos con anterioridad, el derecho divino y natural negaban a los pobres la posibilidad del ocio; en consonancia con ello, el derecho común hará lo propio desde los tiempos de Justiniano, justificando el trabajo forzado:

---

<sup>313</sup> Proverbios 10, 5. La traducción de las *Sagradas Escrituras* de 1569 agrega el matiz de la vergüenza, es decir, traslada la mancha a la estirpe: «El que recoge en el verano es hijo entendido; el que duerme en el tiempo de la siega es hijo que avergüenza».

Descendiendo al derecho común, por esta razón el emperador Justiniano hizo aquella ley que está en el libro XI del código *De mendicantibus validis*<sup>314</sup>. Que quiere decir de los hombres que siendo sanos y teniendo bastantes fuerzas para trabajar andan so color de pobres a mendigar, quitando el alimento y poniendo en necesidad a los verdaderos pobres. [...] Y por ende, dispone aquella ley, que cualquiera que hallare que alguno de estos tales tienen salud y fuerzas para el trabajo le pueda, si fuera siervo, tomar por esclavo, o si fuera libre, le pueda compeler a que trabaje (Soto, 2003, pág. 60).

Ha de notarse que el derecho común ya había establecido la división entre verdaderos y falsos pobres –entendiendo a estos últimos como mano de obra disponible para el trabajo o el servicio– y la relación distributiva interclasista, en donde se establece que los pobres que pueden trabajar y no lo hacen, les roban la limosna a los verdaderos pobres.

La disquisición legal que va de mayor a menor –derecho divino, natural, común y del reino– finaliza citando las leyes españolas al respecto: por un lado la *Ley de Partida*<sup>315</sup> (Segunda Partida, XX), que sostiene que los pobres «sobejanos y baldíos sean excluidos como enemigos de la república» (Soto, 2003, pág. 61); por otro, las leyes dictadas en Briviesca por el rey don Juan en 1387, que alegarían un nuevo inconveniente, y es que a causa de los vagabundos «faltan trabajadores para las labores y oficios, y moderando la ley común de los mendicantes válidos, manda que cualquiera pueda tomar el vagabundo que es sano para trabajar y servirse de él un mes sin soldada, o que les den sesenta azotes y los destierren» (Soto, 2003, pág. 61).

Una vez expuesta en orden legal decreciente la necesidad de separación entre pobres verdaderos y falsos, Soto saca «la primera conclusión [...]: que los que no son legítimamente pobres no se han de sufrir en la república. Como su Majestad en las cortes de Madrid, el año de XXXVIII (1534) respondiendo a aquella petición CXVII (117), y en otras muchas cortes lo ha santamente mandado» (Soto, 2003, pág. 61).

Como podemos advertir, *la separación entre pobres verdaderos y falsos no es susceptible de ser cuestionada ni modificada en el marco del debate sobre la pobreza*. No habrá ningún autor importante de la tratadística española del siglo XVI que considere esto siquiera como una posibilidad. *Es el núcleo duro, incuestionable del debate*. Los pobres que tienen la capacidad de trabajar deben hacerlo, y si se niegan deben ser forzados o desterrados. Este aspecto no es una innovación de los tratadistas –como en ocasiones se ha afirmado–, sino que

---

<sup>314</sup> El Código Justiniano fue promulgado en 529 por el emperador Justiniano I con la intención de unificar el derecho romano. Éste presenta un apartado, «De mendicantibus validis», al que remitirán casi todos los tratadistas a lo largo del siglo XVI.

<sup>315</sup> *Las Leyes de las Partidas* fueron redactadas entre 1256 y 1265 durante el reinado de Alfonso el Sabio con central influencia del Código Justiniano.



proviene de larga data y presenta su anclaje literal en el derecho común y del reino, y metafórico-conceptual –forzando muchas veces la argumentación– en el divino y natural reinterpretado por la patrística.

### 3.6. Pobres verdaderos extranjeros: el centro del debate

Entre derechos iguales, es la fuerza la que decide

Marx, Karl. *El Capital* (2007, I, I, 314)

#### 3.6.1. *El vacío legal a partir de lo no dicho*

Como habíamos adelantado, lo que propone Soto básicamente es que no se siga cerrando el círculo represivo sobre la pobreza, identificando sin más a pobres falsos y extranjeros. La división debe darse simplemente entre pobres verdaderos y falsos, provengan del lugar que provengan, pues no se ajustaría a derecho expulsar a los mendicantes de las ciudades por el solo hecho de ser foráneos.

Con respecto a los *pobres verdaderos extranjeros*, Soto se muestra explícita y abiertamente en contra de la prohibición de tránsito que pesaba sobre ellos en las nuevas disposiciones. Según el autor, esto nunca se había puesto en obra hasta la instrucción de 1540 y ni siquiera reviste carácter legal: «esta petición es cosa nueva, de que hasta ahora ninguna ley hay, divina, ni natural, ni positiva, común, ni del reino» (Soto, 2003, pág. 63).

Siguiendo con su disquisición leguleya, Soto afirma que tanto en el derecho común como en el auténtico, los *pobres verdaderos naturales y extranjeros* deben ser tratados por igual: «los lesos o lesas en sus cuerpos o graves por sus canas, que quiere decir: los enfermos y viejos y débiles, sin molestia los dejen estar en la ciudad. Sin distinción que sean naturales o extranjeros» (Soto, 2003, pág. 63).

En consonancia con lo expuesto, cuando Soto reclama al rey que no se reprima sin distinción a los *pobres fingidos* y a los *pobres verdaderos extranjeros*<sup>316</sup>, pone en evidencia

<sup>316</sup> El pobre, desde el momento en que no consigue asistencia en su propio obispado, en su propia comunidad, se ve obligado –y aquí no podemos olvidar la figura del pícaro– a peinar el territorio del reino en busca de sustento. La circulación del *pobre verdadero extranjero* pone en evidencia la falta con respecto a la legislación terrenal y divina que supone asistir a los mendicantes en sus regiones de origen. Soto señala, además, que se comete una segunda falta en la represión a este libre circular, ya que se incumple la prerrogativa del hospedaje: «si el hospedaje por ley natural y divina nos es tanto encomendado ¿con quién lo podemos los cristianos ejecutar, sino con los pobres extranjeros?» (Soto, 2003, pág. 66).

que ciertos mecanismos se relacionan concretamente con el fastidio ante la presencia de los mendicantes en el espacio público –punto que como habíamos analizado, Robles coloca en el centro de su argumentación, por tratarse de las directivas que el propio monarca había ordenado y que dieron origen a las disposiciones de Zamora<sup>317</sup>–: «las leyes comunes jamás hicieron diferencia entre pobres naturales y no naturales, sino entre pobres verdaderos y fingidos pobres. Y por eso Su Majestad, y los de su real Consejo, sabiamente difirieron de responder a esta petición derechamente por XVII años, viendo que por ventura nacía más del hastío de los pobres que de razón y equidad» (Soto, 2003, pág. 64).

Lo que queda claro al recorrer los diversos subterfugios argumentativos que intenta Soto, es lo complejo que le resulta al autor encontrar alguna grieta legal que le permita morigerar la represión de los extranjeros mendicantes. La existencia de legislación vigente le brinda poco margen de acción y recurre por ello a la sobreinterpretación o a la excesiva literalidad para avalar su defensa. Veamos un ejemplo de ello:

Ni se puede contra esto alegar la respuesta de Madrid, del año de XXXVIII [1534], a la petición CXVII [117], porque allí Su Majestad sólo responde que los vagabundos sean echados y castigados; y los legítimos pobres dice que sean curados en los obispados donde son naturales, y si siendo bastante proveídos tornaren a mendigar, sean castigados. Empero, si no siendo bastante proveídos mendigaren, no les pone Su Majestad pena, aunque sean extranjeros (Soto, 2003, pág. 64).

*De este tenue hilo pende toda la argumentación de Soto, de un vacío, de una suposición acerca de lo que no está escrito.* Este último pasaje resulta particularmente interesante para pensar el tránsito –válido o no según la ideología y la legislación de la época– de los pícaros a lo largo de diferentes territorialidades. Si por un lado existía una discusión no solo en la tratadística, sino a nivel legislativo y político sobre la legalidad de la circulación de los *pobres extranjeros verdaderos*, y si por otro, se considera desde las altas esferas de la discusión legal-eclesiástica –representada, en parte, por Soto– que los diferentes tipos represivos sobre este particular operan más por el hastío que por la razón, entonces, la salida del pícaro de su territorio natural implica, desde el inicio de la narración una puesta, la puesta en primer plano de uno de los ejes centrales de la discusión sobre la pobreza a mediados del siglo XVI. ¿Por qué no fue proveído adecuadamente el pícaro en su obispado natural forzándolo a dejar su tierra? ¿Es válido reprimirlo si es un niño pobre extranjero susceptible de ser asistido? Cuando el pícaro entra en la adolescencia trabajando o sirviendo y no le alcanza para sobrevivir, ¿no se cae la argumentación que trata a la pobreza y al trabajo como grupos que se

---

<sup>317</sup> Supra 3.4.

excluyen mutuamente? El pícaro, desde el inicio de su itinerario, sin necesidad de argumentar siquiera, está abriendo en los círculos políticos, intelectuales y religiosos de la época toda una serie de discusiones que son inherentes al rol de la gobernación y los particulares frente a la realidad de los mendicantes en el espacio público.

### 3.6.2. *La pena capital y el destierro*

...los dientes, le faltaban no sé cuántos, y pienso que por holgazanes y vagamundos se los habían desterrado.

QUEVEDO, *El Buscón* (2011).

Una de las críticas más atendibles de Soto con respecto a la condición de los *pobres verdaderos extranjeros*, se opera al evidenciar que este colectivo es tratado del mismo modo que los condenados a la pena capital: «nadie puede ser desterrado de ningún lugar sino por culpa o crimen que cometa. Y esto es cosa notoria, porque el destierro es pena, y tan grave que la ley la estima o por capital o por propincua a capital» (Soto, 2003, pág. 64).

Esta argumentación reviste un carácter central para nuestro análisis, ya que evidencia que *el pobre extranjero de la época es tratado, sin juicio previo, como un criminal al que se le ha probado un delito y se lo ha condenado a una pena capital*<sup>318</sup>. Por lo tanto, ser pobre y abandonar por necesidad el lugar de origen –como el protagonista fundante de la literatura picaresca–, era una *apuesta fuerte* teniendo en cuenta la legislación vigente.

No resultará extraño, entonces, a partir de la necesidad de este injusto y asimétrico tratamiento legal, que los tratadistas posteriores –como veremos en los capítulos subsiguientes– traten de caracterizar a los pobres mendicantes extranjeros como posibles enemigos, espías, asesinos, y herejes. Las diversas estrategias ideológicas tendientes a negativizar a este colectivo particular se relacionan, en gran medida, con la necesidad de que en el ideario del lector –u oyente– se opere la justificación de penas equivalentes a la capital, sin juicio previo, sobre un estrato social que todavía revestía un aura de positividad cristiana.

En el caso particular de Robles, si bien en el cuerpo del texto se muestra esquivo con la situación de los mendicantes foráneos, en sus conclusiones –que parecen retomar gran parte

---

<sup>318</sup> Como sostiene Mereu: «no es posible estudiar, analizar y comprender la historia [...] si no se parte del concepto de *intolerancia institucionalizada* (de forma manifiesta o enmascarada), que lo destruye y unifica todo, que todo lo somete al rayo mortal de las ideologías «oficiales» y que reduce (siempre) al desviado, al hereje, al diferente o a quien pertenece a un grupo minoritario, al nivel de hecho delincencial, con quienes no cabe discutir, sino que hay que criminalizar» (2003, pág. 92).

de los clichés de la línea más dura con respecto a la represión de la mendicidad— se caracteriza al extranjero como un espía y un oximorónico pobre-rico responsable de la de fuga de capitales:

Que se excusa que muchos extranjeros de estos reinos no saquen de ellos el dinero que sacaban en traje de pobres remendados, viviendo de ello en sus tierras como hombres ricos, como se ha hallado de muchos. Allende que muchas veces en aquel hábito venían muchas espías al reino más que en otro alguno (Robles, 2003, pág. 195).

La riqueza oculta del pobre —ya utilizada por Vives en su estereotipia de la mendicidad<sup>319</sup>— en el caso particular del extranjero torna prácticamente imposible su comprobación fáctica, ya que se desplaza hacia la patria del mendicante. A toda la serie de incógnitas negativas asociadas a la pobreza, en el caso del extranjero se agregan dos más: la de ser un potencial espía y un rico disfrazado de pobre que recauda capital para fugarlo a su lugar de origen.

Frente a estas expulsiones de facto basadas en excepcionalidades no comprobables, Soto recuerda un principio esencial en el derecho natural y de gentes que postula la libertad de tránsito: «cada uno tiene libertad de andar por donde quisiere, con tal que no sea enemigo ni haga mal; [...] prívale del derecho que tiene, del cual no le pueden privar sino por culpa. De aquí se colige que, pues en pedir por Dios el que es verdaderamente pobre ninguna culpa ni crimen comete» (Soto, 2003, pág. 64).

Libertad de tránsito o coacción y destierro de los mendicantes que no se reconozcan como naturales, amparo legal o pena capital sin juicio previo: sobre esas variables se encontrará tensionado el *pobre verdadero extranjero* a mediados del siglo XVI.

Sin desmerecer lo dicho más arriba con respecto a las preguntas que abre el Lázaro en su itinerario como *pobre verdadero extranjero* —al menos en un primer momento de su itinerario vital—, puede pensarse la puesta en escena más reaccionaria de las obras posteriores —y aquí pienso en ciertas líneas argumentativas del *Guzmán*, especialmente en su periplo romano<sup>320</sup>,— como la construcción literaria de un *itinerario mendicante* tendiente a demostrar los peligros que implicaría el libre tránsito de ciertos individuos por el reino y el consecuente apuntalamiento ideológico necesario para su represión.

---

<sup>319</sup> Supra 2.7.

<sup>320</sup> Infra 7.11.

### 3.6.3. *El cuerpo de la república (asimetrías geográficas, legales y sociales)*

En línea con lo que había sostenido Vives<sup>321</sup>, Soto propone la redistribución de la riqueza entre zonas geográficas asimétricas en lo que respecta a la producción de bienes, argumentando que todo el reino es un mismo cuerpo:

...como los vecinos ricos de una ciudad han de dar limosna a los vecinos pobres, y los lugares ricos de un obispado a los lugares pobres, así los obispados ricos deben sus limosnas a los mendigos de los obispados pobres. Y aun no solamente todo un reino es obligado a mantener sus pobres, mas los pobres de un reino tienen derecho de pedir por Dios en el otro, si son verdaderamente pobres. Porque *todos los cristianos*, dice San Pablo [1 Cor 12], *somos miembros de un cuerpo* (Soto, 2003, pág. 65).

En consonancia con una distribución geográfica que no se condice con una distribución económico-política equitativa, Soto propone la comparación de los pobres yendo hacia la riqueza «como las hormigas, que suben al cogollo<sup>322</sup>» (Soto, 2003, pág. 65), es decir, desplazándose libremente hacia los sitios en donde puedan procurarse mantenimiento. Esta asimetría se intersecta con una de igual tenor en la disposición caritativa: «allende que unas tierras son más estériles que otras, hay también unas de menos caridad que otras» (Soto, 2003, pág. 66). El juego de desigualdades –en capital y caridad– presente en diferentes territorios<sup>323</sup>, en disímiles miembros del cuerpo que conforman el reino, se completa con la asimetría legal que se encuentra sustentada en la posesión o no de patrimonio: sobre los mendicantes se opera una enérgica inquisición al tiempo que se permite la libre circulación de quienes detentan la riqueza: «Y no han de pedir al pobre más razón que al rico por qué anda fuera de su tierra» (Soto, 2003, pág. 66).

---

<sup>321</sup> Supra 2.4.

<sup>322</sup> La metáfora será invertida por Alonso de Barros en su epílogo al *Amparo de Pobres* de Pérez de Herrera, utilizando el ejemplo de las hormigas para justificar la expulsión de aquellos que no se sometan a la coacción del trabajo forzado: «Que pues no se consienten holgazanes en la república de las hormigas, ni en el reino de las abejas, tampoco se deben consentir en el gobierno de los hombres: lo uno, por el gasto que hacen; y lo otro, por el mal ejemplo que dan. Y así ellos, imitando al buen labrador, procuran escardar y arrancar de raíz la mala yerba, cuando chupa la sustancia de la tierra, porque medre la buena» (1975, pág. 257).

<sup>323</sup> Como sostiene Cavillac, las medidas represivas locales, transitorias y sistemáticas, lo único que hacían era desplazar a la pobreza hacia territorios vecinos: «Dichas providencias, cuya misma reiteración prueba a las claras la ineficacia, no se proponían en el fondo suprimir la mendicidad; solían ser reacciones esporádicas que se limitaban a desplazar el problema hacia otra provincia» (1975, pág. LXXIX).

Con respecto a la asistencia de los pobres extranjeros y peregrinos, Robles también se refiere a la metáfora corpórea en relación con la república cristiana<sup>324</sup>, aunque pronto desliza el adversativo para señalar la prioridad de los locales:

Que a los extranjeros y peregrinos hagamos toda humanidad y todo acogimiento mándalo Dios en el Deuteronomio (Dt 14) diciendo: *Da de comer al peregrino que está dentro de las puertas [...]*. Y San Pablo da la razón de esto diciendo: *Porque siendo todos los que en Cristo creemos miembros de un cuerpo, somos miembros de otros* (Rom 12; Ef 4). Y a los corintios dice: *Que si un miembro padece algún trabajo, todos los otros miembros se compadecen de él* (I Cor I, 2). Y así hacía el mismo San Pablo que los corintios y los macedones diesen limosnas para los pobres de Jerusalén, porque ninguno pensase que a solos los pobres de su tierra tenía obligación. [...]

Pero aunque esto sea tan gran verdad como dicho es, mayor y más particular obligación tenemos de proveer y hacer limosna a los pobres de nuestra tierra que a los extranjeros de ella, porque a aquellos con quien la naturaleza nos trabó y ayuntó con más vínculos de amor, más obligación tenemos de hacerle el bien (Robles, 2003, pág. 131).

Ante esta asimetría –en el caso de Robles simplemente geográfica– lo que se propone es la importancia de la asistencia que priorice a los pobres naturales. Siguiendo esta argumentación, cabe detenerse en una metáfora que puede servir para dar otra dimensión interpretativa a la picaresca, y es la del *pobre como niño expósito*:

... muy particular cuidado había de tener cada pueblo y cada provincia de remediar sus pobres, para que no anduviesen hechos vagabundos de ciudad en ciudad y de reino en reino. Porque engendrar Dios y naturaleza a cada uno en el suelo y tierra donde nació, *parece que fue querer decir* que en aquel suelo se tuviese particular cuidado de aquel hombre. Y así como los que echan niños a puertas de algunas personas, declaran que quieren que ellos sustenten aquella criatura, así echarnos Dios en un lugar más que en otro, fue declarar que quiere que en un lugar se tenga más particular cuidado de cada uno de nosotros que en otros (Robles, 2003, pág. 132) [la cursiva me pertenece].

Nos parece oportuno pensar este pasaje en relación con la situación fundante del periplo picaresco. La equiparación metafórica del *pobre natural* lanzado por la divinidad en un territorio determinado con el niño expósito lanzado a las puertas de un hogar, no deja de ser sugerente para nuestro trabajo. Según esta argumentación, Lázaro –el pícaro que funda el

---

<sup>324</sup> Confróntese con la *Vulgata*, Romanos 12: «sicut enim in uno corpore multa membra habemus omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo singuli autem alter alterius membra» («Porque de la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, sin embargo todos los miembros no tienen la misma operación; así muchos somos un cuerpo en el Cristo, mas todos miembros los unos de los otros»).

género– sería doblemente abandonado-arrojado: por Dios en su enclave geográfico y por los hombres en y hacia nuevos territorios.

El itinerario picaresco se configura, precisamente, como la negación de este argumento que sostiene que los pobres son, o deben ser, cuidados por sus comunidades –Soto dirá más específicamente por sus obispados–. El vagar del pícaro buscando el sustento por territorialidades diversas sin demasiado éxito, evidenciará que la realidad de la Europa del periodo ya comienza a dibujar el conflicto del inmigrante pobre como una cuestión de gobernación que atraviesa el derecho divino, natural y de gentes, así como la carnadura ético-moral de los debates intelectuales.

#### **3.6.4. El peregrino**

Para amparar a la figura del *pobre verdadero extranjero* en el marco de la ley divina, Soto diseña su andamiaje argumental equiparándolo con la imagen bíblica del peregrino:

Y por acabar de concluir mejor esta conclusión, la ley nuestra, vieja y nueva, ninguna división jamás hizo de pobres naturales y extranjeros, antes por iguales palabras encomienda los unos y los otros. Primeramente, en el Éxodo, *al peregrino*, dice Dios, *no le harás jamás molestia, acordándote que vosotros también fuisteis peregrinos en Egipto* (Éx 23). [...] Y en el mismo Deuteronomio amonesta Moisés al pueblo que imiten a su Dios en guardar justicia al huérfano y a la viuda, y en amar al peregrino, y darle de comer y vestir (Dt 10). Y en otro capítulo más bajo (Dt 14), manda Dios que al peregrino que viniere al pueblo ajeno, o le den de comer, si fuere pobre, o se lo vendan, si tuviere de que comprarlo. En conclusión, una de las limosnas de que Jesucristo nos tiene avisados nos ha de pedir cuenta en el juicio, es si siendo huésped le acogimos y abrigamos (Mt 25) (Soto, 2003, págs. 66-67).

Es de notable pertinencia para entender el inicio del periplo lazarillesco y picaresco, esta referencia de Soto del Deuteronomio, en donde se habla de *guardar justicia con el huérfano y la viuda y asistir al peregrino*, sobre todo, teniendo en cuenta que la mayoría de los tratadistas referían a otro pasaje de ese apartado bíblico para justificar el inmovilismo asistencial con respecto a la pobreza: «non deerunt pauperes in terra habitationis tuae<sup>325</sup>» (Deuteronomio 15,11). ¿Cómo se posiciona ideológicamente con respecto a las palabras de Moisés el inicio del *Lazarillo*: que una viuda se vea incitada a ejercer la prostitución, que el niño cuasi huérfano se encuentre obligado a mendigar y a pasar hambre, y luego, que ese mismo niño

---

<sup>325</sup> Supra 2.14 e infra 3.12.3, 5.9 y 6.2. Véase al respecto: Cabado (2017).

devenido «peregrino» –pobre verdadero extranjero– sea maltratado sistemáticamente por la sociedad cristiana que debiera ampararlo según el mandato bíblico?

En el caso de Robles, el razonamiento sigue otros rumbos. La cuestión polémica se circunscribe a los *peregrinos de Santiago*, es decir, a un grupo más reducido. A su vez, la sensible problemática lleva al autor al extremo de separar las orientaciones de las leyes humanas y las divinas –desactivando, paradójicamente, gran parte de la fuerza argumentativa que venía apuntalándose en citas bíblicas–:

Y si con todos los extranjeros debemos usar de toda misericordia, más particularmente parece que la debemos mostrar a los que peregrinan por devoción y religión. Mas ha acaecido muchas veces, que en pueblos que no están en caminos de romería, antes muchas leguas apartados, acuden compañías de gente extranjera y roban los pueblos descuidados. [...] Y por haberse seguido (según afirman) estos y otros inconvenientes, pareció a los que tienen cargo de la gobernación del reino, que se debía proveer cerca de los peregrinos que van a Santiago, que yendo en aquella romería no salgan más de cuatro leguas del camino real. Lo cual cotejado con las reglas universales de la caridad y libertad humanas parece demasiado rigor y agravio. [...] Mas considerando que los que tienen cuidado de mirar por el bien común, así como tienen los fines y respetos diversos de los que tenemos las personas particulares, así eligen para ellos diversos medios, verían que ningún hombre sabio se debería poner en juzgar lo que juzgan y determinan los que gobiernan, sin oírlos. [...] Porque las leyes que se hacen para bien común no miran tanto a los provechos o daños particulares como a los universales y comunes. [...] Y para esto es bien que se sepa una doctrina de Alexander de Ales (Alexan, 4 par. q.) pone en su *Suma*, diciendo que las leyes divinas tienen diversos fines de las leyes humanas, porque las leyes humanas pretenden ordenar a los hombres para que la república se conserve y acreciente.[...] Por el contrario, la intención del Evangelio (Mt 5) es ordenar y hacer débiles a los hombres, para que deseen y alcancen el reino de Dios, lo cual se hace mejor con el menosprecio de las riquezas que con la abundancia de ellas. [...] Y así no es buena razón decir: la ley de Dios manda esto, luego razón es que lo manden así las leyes de los príncipes (Robles, 2003, págs. 133-135).

Como podemos apreciar, vuelve a equipararse al pobre mendicante con la delincuencia – en este caso, a un grupo tan sensible para el cristianismo como el de los peregrinos–. Esta caracterización le resulta a Robles funcional para *desmembrar el derecho divino del derecho del reino*. El autor no solo justifica ir en contra de los preceptos de la teología –lastre fundamental en la negativización de la imagería en torno a la pobreza–, sino que demuestra la arbitrariedad en el uso de la cita legal o bíblica según su necesidad personal y argumentativa. En este aspecto, sí se evidencia en Robles un quiebre hacia la modernización y la secularización legal en relación con las prerrogativas del derecho divino –peligrosamente próximo a la razón de Estado<sup>326</sup>–; aunque debe repararse en que esta cisura no es de carácter

---

<sup>326</sup> Cfr. Cavillac (1975, págs. 10, n. 5; 2010a, pág. 18 y ss.).



orgánico, sino meramente instrumental en función de la defensa de las nuevas leyes de pobres que busca justificar.

### 3.6.5. *El juego de las suposiciones*

El patrón común —cuantitativo— funciona en una sociedad en la que toda diferencia se ha hecho cuantitativa. El tipo ideal de sociedad democrática moderna es el de una población con ricos y pobres, o al menos unos con más dinero que otros, en la que no hay ninguna otra característica diferenciadora entre hombres y mujeres.

Agnes Heller, *Una revisión de las teorías de las necesidades* (1996, pág. 90)

Siempre circunscribiéndose dentro del marco de lo legal, Soto ataca a uno de los estatutos más influyentes a nivel europeo con respecto a la cuestión de la pobreza, las ordenanzas de Ypres de 1525<sup>327</sup>:

Contra esta conclusión no hallo ley ninguna, si no me cuentan por ley no sé qué ordenación que ahora traen de Hipre de Flandes, donde entre otras cosas cristiana y sabiamente ordenadas, traen también, no sé si tan bien ordenado, que no han de recibir en su pueblo los pobres extranjeros, sino los que por algún gran desastre perdieron sus tierras. [...] Dicen que lo aprobó la Universidad de París, lo cual yo jamás podré creer, y llega mi rudeza a tanto, que aunque en París lo hubiesen aprobado, no podría creer ser verdad. Lo que podrían determinar, es que nadie es obligado a mantener los pobres extranjeros que vinieren. Empero negarles la puerta, que no entren y lo pidan a quien se lo quisiere dar, ninguno que fuere entendido en *Sagrada Escritura* o en *Derechos* podría afirmar tal cosa (Soto, 2003, pág. 69).

Como vemos, el centro de las críticas de Soto a las nuevas legislaciones, se concentra en la libertad de circulación de los mendicantes extranjeros. Contra las ordenanzas de Ypres, el argumento vuelve a ser el mismo: invertir la carga de la responsabilidad para invalidar el gesto represivo. Solo si las ciudades mantienen correctamente a sus *pobres verdaderos* puede prohibirse su libre circulación para pedir limosna por otros territorios del reino cristiano —algo que Soto supone imposible—:

Con mayor apariencia podría, por ventura, alegar el segundo Concilio Turonense, que ha cerca de mil años se celebró en Francia, en tiempos de Pelayo Papa. Cuyas palabras en el capítulo V son éstas: *Que cualquiera ciudad mantenga*

---

<sup>327</sup> Supra 1.5.

*competentemente sus pobres*. Y de esta manera se podrá hacer que los pobres no reciban fatiga andando por tierras ajenas (Soto, 2003, pág. 70).

En relación con esta problemática, Robles, ante la imposibilidad de basarse en el derecho divino o hallar sustento bíblico literal para su andamiaje argumentativo, «pone en situación» a los Santos Padres y a San Pablo, imaginando que seguramente hubieran opinado como él:

... si siempre el que sin causa mendigó mereció pena, no es nueva invención estorbar que no se haga lo que siempre que se hiciera fuera malo, ni es invención nueva corregir lo que siempre fue corregible, como parece por lo que cerca del castigo de los que mendigan sin justa causa determina el derecho civil y las viejas y nuevas leyes de estos reinos. Y quizá lo mismo se usaba en tiempo de aquellos Santos Padres, aunque no se escribió como otras muchas cosas se dejaron de escribir. Y quién duda si no que, si San Pablo viera andar por las calles pidiendo a los que él proveía de limosnas públicas en sus casas, que los reprendiera y corrigiera, pues no es posible agradar al justo lo que es injusto, ni al amigo de Dios lo que descontenta a Dios (Robles, 2003, pág. 161).

Incluso, en un arrebatado imaginativo, supone a Cristo actuando como él lo hubiera hecho: «Y tampoco tengo duda, sino que Cristo Nuestro Señor si viera algún mendigo que dándole medianamente lo que había menester en su casa andaba mendigando, le reprendiera y corrigiera» (Robles, 2003, pág. 163). Pero Robles no solo tergiversa a la patrística y a la *Biblia* según los avatares de su conjeturar, sino que –como vimos en múltiples oportunidades– hace lo propio con la argumentación de Soto, que solo se refería a los *pobres verdaderos extranjeros*. Aquí Robles, sin precisar demasiado, parece englobar a todos los mendigos «en circulación», ya que *supuestamente* los «verdaderos pobres» estarían adecuadamente proveídos.

La argumentación de Robles en este punto es vacilante, contradictoria, y carece de la batería legal y teológica que despliega Soto. Luego de tratar de remontar imaginariamente la represión de la «mendicidad» a una vieja estirpe amparada en el derecho natural y divino, sin ninguna cita de autoridad concreta que lo apoye, el autor termina por admitir que la legislación y la acción deben adecuarse a los tiempos:

Bienaventurado aquél que según el tiempo en que se halla se ocupa en pensar y entender cómo remediará al menesteroso y al pobre. Así que el que según el tiempo y las circunstancias piensa en algunos medios (aunque fuesen medios nunca usados) como los verdaderos pobres sean mejor remediados, no es inventor de novedades sino intérprete de viejas verdades (Robles, 2003, págs. 162-163).

El símil, entonces, opera un sutil deslizamiento entre el *inventor* –ataque de Soto a la nueva legislación represiva– y el *intérprete* –que lee la realidad según sus necesidades

coyunturales, apuntalando nuevamente la experiencia que Robles se atribuía en la dedicatoria<sup>328</sup>—.

Siguiendo con la interpretación tendenciosa, el benedictino llega a suponer que Cristo nunca dio limosnas a los pobres directamente, sino que simplemente les otorgó salud para que pudieran mantenerse trabajando: «no leemos haber hecho el Hijo de Dios otra limosna a los que mendigaban sino haberles quitado la ocasión de mendigar, dándoles salud para que ellos lo pudiesen ganar sin aquel trabajo y vergüenza de mendigar» (Robles, 2003, pág. 163).

El cerco se cierra en relación a los *pobres verdaderos* y termina por identificarlos solamente con los enfermos<sup>329</sup>. Por eso sostiene en esta interpretación de los textos bíblicos que los únicos pobres dignos de atención son los que carecen de salud.

¿No muestra la picaresca, precisamente, el periplo opuesto y contraargumental con respecto a este tipo de afirmaciones? ¿No es el pícaro un niño o joven, bien dispuesto y saludable que en el comienzo de su experiencia vital se muere de hambre tratando de desempeñarse en los más diversos oficios y servicios?

Ante este intento generalizador de coacción de la pobreza, Soto juega la carta idealizante de la Iglesia primitiva —remitiendo a argumentos ya esbozados por Vives<sup>330</sup>—:

...en el principio de la Iglesia no se remediaba que los pobres no anduviesen fuera de sus tierras poniéndoles a ellos ninguna prohibición, más proveyéndolos tan abundantemente que no tuviesen ellos necesidad de desterrarse de ellas.

Por lo cual, me maravillo cómo se pudo pedir a Su Majestad impetrase bula del Papa que nadie saliese de su naturaleza a pedir por Dios. Porque no entiendo cómo se pudiese conceder tal bula sin que el Papa o el Emperador compeliere a cada obispado que mantuviese tan bastantemente sus pobres que no les quedase ninguna necesidad, por la cual les quedase algún derecho de salir a pedir limosna a otra parte, y de tal manera compeliere los pueblos, que pudiesen ser forzados a contribuir para los pobres, como son compelidos a los otros justos tributos reales, la cual compulsión, como dicho tengo, Su Majestad ni debería, ni, por ventura cómodamente podría hacer (Soto, 2003, pág. 70).

El pasaje reviste particular interés, porque marca el límite de la defensa de Soto —quizás irónico— sobre la asistencia a los pobres —límite con el que también había tropezado Vives<sup>331</sup>—.

---

<sup>328</sup> Supra 3.3.

<sup>329</sup> Otra interpretación libre del texto bíblico para reducir el cerco sobre la pobreza verdadera puede leerse en referencia al milagro de San Pedro, haciendo uso del mismo para mostrar que el capital particular y eclesiástico no es para cualquiera que pase necesidad, sino para aquellos que no tienen salud para trabajar y mantenerse: «Sanó San Pedro al cojo que mendigaba a la puerta del templo (Act 3), y aunque él era el principal repartidor de todo lo que a los pobres se daba y en cuyo poder estaba todo, excusóse de darle oro ni plata diciendo: No tengo oro ni plata que te dar. Como si le dijera: La plata y el oro que yo tengo y tiene la Iglesia para mantener a pobres no es para dar a cualesquier pobres; lo que para ti tengo, que pueda darte, es que en el nombre de Jesús Nazareno te levantes y andes y ganes de comer para ti sin pedirlo a nadie» (Robles, 2003, pág. 163).

<sup>330</sup> Supra 2.13.

<sup>331</sup> Supra 2.17.

Éste se manifiesta en la imposibilidad de establecer un impuesto directo sobre la riqueza para satisfacer plenamente las necesidades de los indigentes. Ante este impedimento, y ante la falta de espíritu caritativo de los obispados que no asisten a los pobres como debieran –condiciones inexcusables, según Soto, para justificar cualquier medida represiva–, la usurpación del derecho de libre circulación de los mendicantes extranjeros no sería legal ni ética. Toda la argumentación podría resumirse en unas breves líneas: *si la Iglesia y la gobernación no asisten a los pobres como deben –de forma orgánica–, si no se cobran impuestos compulsivos para paliar la miseria, tampoco puede negarse a los mendicantes el derecho a que se mantengan como puedan –esto incluye, desde luego, la búsqueda de lugares más propicios para pedir limosna–.*

Robles y Soto coinciden en que cada pueblo debe asistir a sus pobres y que de lo contrario no sería legal reprimir a los extranjeros que vayan a buscar su sustento a otro sitio. Sin embargo, si Soto lo argumenta como forma de «extorsión» para avalar discursivamente *la libre circulación de los pobres verdaderos extranjeros y peregrinos*, Robles muestra este caso como *excepción* que justificaría las ordenanzas represivas de Zamora:

Y si cada pueblo del reino tuviese particular cuidado de sus naturales, proveyendo que ninguno, por pobre que fuese, tuviese necesidad de ir fuera de su tierra a buscar remedio para su pobreza, justísima sería en tal caso la ley que el Príncipe pusiere para que ninguno saliese a pedir limosna fuera de su tierra [...]

Pero no proveyéndose esto generalmente, no sería lícito estorbar que los extranjeros no fuesen acogidos y proveídos en cualquier lugar donde llegasen, como dicho es. Y esto es lo que en Zamora se había primero ordenado. Lo cual pareció escrupuloso a algunos hombres doctos de esta Universidad [de Salamanca], creo que hasta ver si todas las ciudades del reino venían en hacer lo mismo, porque siendo todos así conformes en remediar cada uno sus pobres, ninguna duda tuvo ni pudo tener ningún hombre sabio, sino que aquello era justísimo, y así pudieran firmar aquello, como firmaron todas las otras cosas que cerca del remedio de los pobres se ordenaron en la dicha ciudad de Zamora. Y aun creo y tengo para mí por muy cierto, que fuera de años fortuneos, que suelen acaecer más en unas tierras que en otras, comúnmente hablando, no hay tierra poblada que sea tan pobre que no baste a mantener a sus pobres, como la experiencia nos lo muestra (Robles, 2003, pág. 132).

Robles, contestando a Soto, presenta una *suposición diametralmente opuesta*: que todos asisten a los pobres en sus obispados, que todos los territorios producen lo suficiente para mantener a sus habitantes<sup>332</sup> y que, por lo tanto, debe generarse una prohibición global de la

---

<sup>332</sup> Es importante enfatizar que Robles desplaza, aquí, el problema de la responsabilidad de manutención del pobre. Lo hace desde las instituciones y particulares identificables –centro del debate– a la idea abstracta de que no hay tierra lo suficientemente pobre como para mantener a sus mendicantes. Así, la defensa tética del valor y generosidad de toda tierra habilita la exculpación de las conductas de sus moradores.

mendicidad<sup>333</sup> para evitar la peregrinación de los mendigos a las zonas en las cuales las legislaciones sean más laxas:

... si en todo el reino esto se pone, como se confía en Dios y en el favor de Vuestra Alteza, cesará mejor el inconveniente que ponen, que excusando a los vagabundos que no engañen por menudo en unos pueblos, robarán en otros por grueso, porque en los pueblos que esta orden guardaren, como no haya ocasión de sufrirse vagabundos, necesariamente ha de haber pocos ladrones (Robles, 2003, pág. 133).

En relación con esta problemática de falta de asistencia en el lugar de origen o asentamiento, así como en el periplo que implica la búsqueda de un lugar más «rentable» para ejercer el «oficio» de la mendicidad, puede pensarse la matriz de desplazamiento tanto del *Lazarillo* como del *Guzmán*. En ambas obras, configura una parte esencial del derrotero del protagonista, generando, en ocasiones, una autorreflexión de los personajes al respecto<sup>334</sup>.

En este sentido –argumentando análogamente a la praxis que despliega el gobernador de Gaeta<sup>335</sup> en el *Guzmán de Alfarache*–, sostiene Robles en una sobreinterpretación del *Éxodo*:

Si algún extranjero quisiere venir a morar entre vosotros y celebrar la Pascua del Señor, circuncidarse ha primero todo varón y será como vecino y natural vuestro (Ex 12). Como si dijera: el extranjero que quisiere vivir entre vosotros, conformándose con la manera de vivir y servir a Dios que vosotros tenéis, acogedle. Mas el que dice que no quiere más de descansar y pasar adelante, o el que querría estarse (si le dejasen) comiendo y holgando sin tener otra cosa en que entender ni sin querer trabajar aunque pueda, a éste, justo es que, dándole para lo que pide, que es para comer y pasar, le despidan habiendo descansado algún día de su camino, porque en él aprendan, todos que en aquel pueblo no se acoge gente ociosa ni vagabunda (Robles, 2003, pág. 133).

El final de la exposición propone darle a alguien que lo ha perdido todo –y se desplaza en busca de oportunidades– un día de supervivencia y la posterior expulsión de la ciudad, como denunciaba Soto de manera explícita, y como evidencia el *Lazarillo* en el episodio en que es forzado a esconderse por la aplicación de la premática de 1546<sup>336</sup>.

<sup>333</sup> Esta proyección global contrasta con la concepción de Vives, que la veía como una imposibilidad e intenta circunscribir su proyecto al municipio al que dedica su tratado (supra 2.13).

<sup>334</sup> Cfr. la autorreferencia de Lázaro con respecto a su deambular en compañía del ciego: «Cuando salimos de Salamanca, su motivo fue venir a tierra de Toledo, porque decía ser la gente más rica, aunque no muy limosnera. Arrimábase a este refrán: “Más da el duro que el desnudo”. Y vinimos a este camino por los mejores lugares. Donde hallaba buena acogida y ganancia, deteníamos; donde no, a tercero día hacíamos San Juan» (Anónimo, 2011, pág. 20).

<sup>335</sup> Infra 7.11.3.

<sup>336</sup> Cfr. con el *Lazarillo*: «Y fue, como el año en esta tierra fuese estéril de pan, acordaron el Ayuntamiento que todos los pobres extranjeros se fuesen de la ciudad, con pregón que el que de allí adelante topasen fuese punido con azotes. Y así, ejecutando la ley, desde a cuatro días que el pregón se dio, vi llevar una procesión de pobres azotando por las Cuatro Calles. Lo cual me puso tan gran espanto que nunca osé desmandarme a demandar. Aquí viera, quien vello pudiera, la abstinencia de mi casa y la tristeza y silencio de los moradores, tanto que nos acaeció estar dos o tres días sin comer bocado ni hablar palabra» (58). Véase infra 4.7.2.

El debate con respecto a la *mendicidad extranjera*, entonces, se desplaza desde el plano de la estricta disquisición sobre el derecho y la experiencia –según se han presentado respectivamente Soto y Robles en sus dedicatorias–, a una disputa sobre conjeturas antagónicas que condicionan aplicaciones de la legislación vigente: Soto supone –con razón– que la mayoría de los obispados no asisten adecuadamente a los pobres por lo que éstos deberían ser libres de mendigar donde mejor pudieran garantizarse el sustento vital, mientras que Robles supone que los indigentes son suficientemente proveídos en sus naturales, y que por lo tanto debe dictarse y efectivizarse una represión global sobre ellos. *Para uno, la mendicidad del extranjero es una mera estrategia de supervivencia ante la ausencia de políticas gubernamentales, para el otro, un delito.*

### **3.7. Generalización y excepción: la clave ideológica del discurso represivo**

Como pudimos desglosar a partir del presente análisis, el debate acerca de la pobreza de 1545 presenta una plena coincidencia en la necesidad de discriminar entre pobres verdaderos y falsos, pero establece hondas divergencias legales, éticas y morales en lo que respecta a la asistencia y permanencia de los *pobres verdaderos extranjeros* en el enclave comunitario. Estas discusiones no son menores porque delimitan colectivos intrínsecos y extrínsecos que serán susceptibles o no de represión por parte del gobierno y de discriminación por parte de los particulares. Ahora bien, una vez establecidas las definiciones caracteriológicas generales de los grupos a inquirir, lo que surge como una disputa central es cuán masivo resulta el grupo sobre el cual han de aplicarse las medidas de las nuevas pragmáticas. *Entre la generalización y la excepción, entre la universalización de los rasgos negativos de la pobreza y la desarticulación de ese dispositivo ideológico, se juega gran parte del debate, que en este aspecto sigue presentando una ostensible actualidad.*

Para Soto, los estatutos se basan en una batería de rasgos estereotipados sobre la pobreza –que, como veremos en capítulos subsiguientes, se repetirán y complejizarán a lo largo del siglo XVI–:

La otra razón que podría haber para hacer justa esta petición es la que se alega en aquel Consejo del año XL [1540] que muchos tienen en sus tierras haciendas y en las extrañas fingense pobres y traen las pestilencias de unas partes a otras, y andan amancebados, y traen otros muchos inconvenientes. Así es, como más bajo diré más a propósito, que ningún estado puede haber donde no haya personas dignas de castigo. *Empero si el estado de sí es lícito, por los que hay delincuentes, no han los*

*otros de perder su derecho; y como el estado de los pobres sea lícito hanse de castigar los malos y no excluirlos a todos. Mayormente que Vuestra Alteza tenga por cierto que los que pudiendo pasar en su naturaleza se van a hacer pobres a tierra extraña son tan pocos que no hay necesidad de ley para ellos. Ni jamás por abundancia de pobres extranjeros se empobreció ninguna tierra (Soto, 2003, pág. 71) [La cursiva me pertenece].*

Soto intenta desarticular los mecanismos de generalización y universalización de los rasgos negativos de la pobreza bajo los cuales subyace una intencionalidad represiva –algo que ya habíamos analizado como dispositivo argumental en la obra de Vives<sup>337</sup>–. Este eje es fundamental, por eso el dominico trata de desactivar la íntima relación que se establecía entre la pobreza y la delincuencia, mostrando que todas las atrocidades descritas eran excepcionales<sup>338</sup> y que debían ser juzgadas y penadas en relación con el individuo y no en relación con su condición socio-económica.

Robles elige, al respecto, un derrotero diametralmente opuesto. La estrategia fundamental de este autor para transformar la figura del mendigo en susceptible de coacción gubernamental es desactivar dos de los dispositivos ideológicos cristianos más arraigados, el de la compasión y el de la misericordia:

*...es mucho mejor emplearnos en remediar las miserias de nuestros prójimos que tener compasión de ellas. Y si es así, es mejor quitar a los pobres de miserias que procurar ocasiones de compasión, las cuales nunca se pueden haber sin daño del prójimo [...] Como que sepamos que la codicia en esta gente desordenada ha hecho que no pocos, sino muy muchos, se hayan llagado y descoyuntado a sus hijos para sacar dinero, y que no solamente ningún cuidado tengamos de poner remedio en tan gran mal, mas que digamos que nos parecen bien los hombres tullidos y llagados por las calles de los cristianos (Robles, 2003, pág. 175) [la cursiva me pertenece].*

La acción desnuda por sobre la compasión que insta a la praxis. Si se excluye el contexto de aplicación, como hicieron muchos críticos modernos tratando de ver en Robles un reformista radical y cuasi-burgués<sup>339</sup>, puede parecer adecuado que se privilegie una acción directa para paliar la pobreza por sobre otras que impliquen impedimentos de carácter ético o moral. Pero lo que subyace a esta discusión es de un cariz totalmente diverso. Mientras Soto

---

<sup>337</sup> Supra 2.7.

<sup>338</sup> Lo mismo plantea con respecto a los peregrinos de Santiago: «Síguese tras éste, el otro artículo de los peregrinos que van a Santiago, que los mandan que ni paren ni salgan más de cuatro leguas del camino. En esto, porque no parezca que quiero poner lengua en todo, no quiero hablar más de que se debe tener consideración que la peregrinación, de su linaje, es obra de virtud y de religión, y por eso, aunque haya algunos que mal usen de ella, no debe ser la obra tan desfavorecida. Principalmente siendo los peregrinos extranjeros, que a la verdad los más sin comparación vienen por celo de religión. Y podríamos tomar en otros reinos mal ejemplo de hacerlos ir encañados como ganado. Y más siendo como es aquel camino estéril y pobre, donde no se pueden hacer limosnas bastantes para tantos peregrinos» (Soto, 2003, pág. 73).

<sup>339</sup> Supra 3.2.

argumenta sobre la excepción que implica un crimen particular que debe ser juzgado como cualquier otro en relación con la legislación vigente, Robles está colocando *a priori* –invirtiendo la carga de la prueba– a casi la totalidad de los pobres en el plano delincencial para justificar una represión generalizada: «no pocos, sino muy muchos».

Las consecuencias prácticas redundarán en un grupo minoritario y selecto –el de los pobres verdaderos– al cual se le solucionarán las necesidades a la fuerza –lo cual es relativo con «dos maravedíes por día» como propone el autor–, mientras que el grupo mayoritario –arrojado sin más al ámbito delictivo– será susceptible de represión o destierro sin compasión alguna en lo que respecta a su tratamiento.

En relación con esta problemática, la segunda parte de la obra de Soto se dedica al *telos*, al fin por el cual deben encaminarse los medios, siguiendo la *Ética* de Aristóteles. Aquí es donde Soto deja entrever implícitamente cual es la cuestión de fondo: «según la cualidad del fin se han de juzgar los medios. El fin de esta empresa no ha de ser tanto el odio y el hastío de los pobres ni el castigo a los malos que entre ellos hay, como el amor y piedad y compasión de este miserable estado de gente y dar orden como mejor sean proveídos los necesitados» (Soto, 2003, pág. 75).

Es fundamental retener estos dos términos que Soto coloca implícitamente en el discurso de muchos que llevaban a cabo la reforma y que veremos desarrollarse en posteriores tratadistas a través de diversas estrategias argumentativas: el *odio* y el *hastío*. Ambos quedarán también plasmados en las diversas reacciones de los personajes ciudadanos al cruzarse con los pícaros<sup>340</sup> en la esfera literaria.

En consonancia con esta caracterización de los supuestos fines de quienes atacan a los pobres, Soto devuelve el guante con sutil ironía, desarmando la estrategia de generalización negativizante para acometer a los reformistas que buscan la represión sistémica. Es interesante notar como utiliza, precisamente, la misma dicotomía entre generalización y excepción: «es de ver si entre los primeros movers *hubo algunos, porque no sospechemos de todos*, que desearon y pretendieron esto [la reforma] más por escaparse de muchos pobres que por deseo de colocar mejor sus limosnas en los pocos» (Soto, 2003, pág. 75) [la cursiva me pertenece].

El juego dialéctico entre muchos y pocos no es casual. Veremos en los capítulos que siguen cómo este pivote entre generalización y excepción es uno de los ejes fundamentales del debate sobre la pobreza en el siglo XVI. Soto sarcásticamente juega con ese dispositivo ideológico utilizándolo en contra de quienes lo esgrimen para justificar la represión del

---

<sup>340</sup> Valga el ejemplo del *Lazarillo*: «–Tú, bellaco y gallofero eres. Busca, busca un buen amo a quien sirvas» (42).



colectivo de pobres extranjeros, vislumbrando las posteriores argumentaciones de Robles que se develarán, así, tópicos en lo referente al desprecio por las mayorías mendicantes.

### 3.8. Las implicancias de los métodos de cribado de pobres

Soto, en los albores del precapitalismo, evalúa y desarticula una de las estrategias más devastadoras con respecto a la pobreza que habrá de extender sus redes argumentales hasta nuestros días: la ficción del puntilloso cribado de indigentes que esconde, bajo la supuesta optimización de los recursos, un escamoteo de la realidad de la pobreza como fenómeno de características masivas.

Si bien para Soto, el examen de pobres verdaderos y falsos es «conforme a razón y derecho», el dominico se explaya acerca del «rigor» que suele operarse en esa discriminación, concluyendo que la asimetría en la posesión de capital se reproduciría de forma directa en el plano legal y persecutorio:

...a la verdad, poner tantos ojos y tantos ejecutores contra los pobres, que no tengan otro negocio, sino el escudriñarlos y acusarlos y examinarlos, no parece nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algún odio o hastío de todo este miserable estado. Principalmente que aún las justicias no traen tanto cuidado en rastrear las culpas de los ricos, sino bátales que los que caen en sus manos, esos castiguen. [...] este menospreciado vulgo de gente pobre no tiene fuerzas ni poder para defender sus causas (Soto, 2003, pág. 83).

Al margen de recuperar nuevamente las supuestas razones de «algunos» reformadores –el odio y el hastío<sup>341</sup>– Soto identifica el modo en que convergen las diferencias sociales y las diferencias de tratamiento en el entramado represivo del sistema legal vigente, operando siempre en detrimento de los más necesitados. Esta correlación será uno de los principios estructurales y episódicos del *Lazarillo de Tormes* y el *Guzmán de Alfarache*<sup>342</sup>. Es evidente que, más allá de la posibilidad de una influencia directa, uno de los argumentos que bajarán, probablemente mediados, al entramado formal de la literatura picaresca en sus epígonos fundantes se relaciona con el diagnóstico de una justicia que reproduce las prerrogativas de clase al interior del entramado de los procesos judiciales.

---

<sup>341</sup> Supra 3.7.

<sup>342</sup> Sirva como ejemplo, el episodio de los esbirros de justicia que quieren cobrar a Lázaro la deuda del escudero y se quejan por haber dejado un mejor «negocio» (infra 4.7), o el empobrecimiento de Guzmán al ingresar en los derroteros del sistema judicial sin el suficiente dinero para traccionar sus engranajes (7.14 y 7.16.5).

Soto, en relación con este eje de análisis, se basará en el Eclesiástico (13, 3) para argumentar que el pobre no tiene defensa, no tiene voz, no tiene poder en la sociedad que debiera ampararlo:

...el rico, aunque haga injurias, sabe vocear y defenderse, y el pobre, aunque las padezca, no puede sino callar. Y en otro lugar dice el sabio, que la prudencia y sabiduría del pobre no espreciada ni son oídas sus palabras. Y por eso cuando al rico acusan o le piden algo, o por pleito o por soborno o por armas se defiende. Y al pobre, si le condenáis a que no pida limosna, no le queda defensa, sino que ha de padecer su fatiga. Cuanto más que si al rico por injuriarle le quitáis parte de su hacienda, quédale otra parte con que sustente la vida; empero al pobre, *quien le quita el poder de pedir limosna, le quita no menos de la vida, porque no le queda otro agujero donde se meta sino la sepultura* (Soto, 2003, págs. 83-84) [la cursiva me pertenece].

El pobre carece de voz –ante el sistema legal y cultural– y, por ende, debe someterse sin posibilidad de defensa alguna –recordemos que el texto de Soto se presenta en su dedicatoria como compensatorio de esa voz silenciada<sup>343</sup>–. Es el capital el único que habilita la posibilidad de defensa en un sistema judicial voraz. Escamotearlo a partir del sacrificio de la hacienda, no es una opción para el pobre, cuyo único destino ante la coacción legal y práctica se orienta al sepulcro.

Ahora bien, siempre que se realice un cribado es necesario establecer algún parámetro para efectuar la discriminación. Soto –a diferencia de la línea más dura– sostiene que no debe invertirse la carga de la prueba y que, ante la duda, conviene siempre suponer en favor del pobre:

...para que uno sea legítimamente pobre no es necesario que sea enfermo, sino basta que sea hombre en días, o flaco, o *que tenga otro cualquier impedimento, por donde no pueda sufrir tanto trabajo quanto es menester para su sustentación o de su familia*, si la tuviere. [...] Y lo mismo avisa la ley del ordenamiento del rey don Juan, diciendo que *quien del rostro se pudiere manifestamente juzgar que no puede trabajar, sin otra inquisición ha de ser tenido por pobre*<sup>344</sup>. De donde se colige este documento digno de guardarse en la memoria, que en duda si uno es pobre o no, antes en favor de la pobreza se ha de aprobar por pobre, que en favor de la justicia reprobarse por no pobre (Soto, 2003, pág. 84) [la cursiva me pertenece].

La precisión que realiza el autor es interesante porque amplía considerablemente, con respecto al resto de los tratados del siglo XVI, la cantidad de pobres susceptibles de ser catalogados como «verdaderos» y, por ende, habilitados legalmente para solicitar limosnas sin

---

<sup>343</sup> Supra 3.3.

<sup>344</sup> En relación con este ordenamiento referido por Soto, ver su problematización en el plano de la ficción que aborda el episodio del caballero caritativo del *Guzmán de Alfarache* (infra 7.11.2).

que medie la coacción gubernamental. La medida que establece Soto es, fundamentalmente, una medida económico-fisiológica<sup>345</sup>: *todo hombre que no tenga las fuerzas para trabajar el tiempo suficiente como para mantenerse a sí mismo y a su familia debe ser considerado pobre*. En el contexto que nos ocupa, este tipo de segmentación era considerablemente más inclusiva que la que proponían la mayoría de las legislaciones al uso y que propondrán los tratadistas posteriores –al tiempo que es la que más se acerca a las consideraciones actuales sobre los límites econométricos de indigencia<sup>346</sup>–.

Ante las continuas metáforas de origen bíblico que se establecerán para ejercer la discriminación en pos de una generalización coactiva sobre los pobres<sup>347</sup>, Soto retoma una parábola del trigo y la cizaña para limitar el número de mendicantes susceptibles de ser reprimidos:

Porque mayor daño y mayor crueldad sería que a vuelta de veinte fingidos pobres se excluyesen cuatro verdaderos, que sería injusticia, por no hacer injuria a cuatro verdaderos, sufrir que hubiese veinte fingidos, porque aun hasta esto alcanza la significación de la parábola del Evangelio (Mt 13), donde el Señor templó el celo ahervorado de los criados que querían arrancar la cizaña [...] de entre el trigo, impidiéndoles que no lo hiciesen, porque juntamente no arrancasen en el mismo césped el trigo (Soto, 2003, págs. 84-85).

Para cuidar el trigo de los pobres verdaderos, habrá conservarse parte de la cizaña. El proceso apuntalado en la parábola es diametralmente opuesto al de generalización coercitiva e inversión de la carga de la prueba: tendiendo incluso a justificar la geminación de pobres falsos por no atacar en una represión generalizada a los verdaderos<sup>348</sup>. Ante el acorralamiento de los mendicantes a partir del cribado extremadamente inquisitorio, Soto trae a colación la voz de la patrística y los compara con una ciudad sitiada:

---

<sup>345</sup> Resulta sugerente comprobar que la medida que establece Soto es similar a la que Marx teorizará como salario mínimo para la reproducción de la fuerza de trabajo de la clase obrera: «El valor de la fuerza de trabajo no se determinaba ya por el tiempo de trabajo necesario para el sustento del obrero adulto individual, sino por el tiempo de trabajo indispensable para el sostenimiento de la familia obrera» (2007, I, II, pág. 111).

<sup>346</sup> Sobre algunos de estos vislumbres también habría que replantearse la «modernidad» de Soto en relación con la supuesta de Robles.

<sup>347</sup> Al respecto, véase Cabado (2013).

<sup>348</sup> Con la misma imagen agrícola tratadistas posteriores –como Herrera– operarán una argumentación diametralmente opuesta: «Que con esto, y con acabar de allanar la perdición y ociosidad de los gitanos, que ya V. M. va prosiguiendo, y de otras gentes sospechosas que viven y entran en estos reinos, los tendrá V. M. ricos y descansados, y muy *escardados y limpios de malas yerbas y plantas*» (1975, pág. 177) [la cursiva me pertenece]. El mismo Aléman planteará una metáfora análoga: «Otros, viciosos y perversos que, por andarse haciendo estaciones del bodegón a la taberna, buscan cuantas trazas pueden inventar para ello, fingiendo lo que no son y manifestando lo que no tienen, que propiamente se pueden comparar a la mala hierba en el sembrado que, como hija natural de la tierra, crece tan alta que ahoga la buena semilla (2014, págs. 22, v.1).

Ni puedo pensar otra cosa, sino que si San Ambrosio o San Crisóstomo, o alguno de aquellos Santos Padres, vieran este miserable estado de gente tan sitiado y cercado de leyes, que no puedan demandar sin ser examinados y sin cédulas y sin ser confesados y en sus naturalezas, y que no anden por las puertas, lo atribuyeran a que se habían hecho más por odio del estado que por caridad y misericordia de los pobres (Soto, 2003, pág. 75).

El pobre, en contraposición a la más patente literalidad del derecho divino<sup>349</sup>, en lugar de ser asistido caritativa y misericordiosamente se encuentra cercado por las leyes y por el odio.

Frente a esta serie argumentativa que despliega Soto, Robles percibe que se le presenta un problema de compleja resolución: la evidencia de la literalidad de las palabras de San Crisóstomo en contra de la inquisición de pobres y la justificación de la pobreza fingida en la falta de misericordia social:

[En relación con el cribado de pobres] Replican [...] que San Juan Crisóstomo, en la Homilía 37 y 35 al pueblo antioqueño, y también en un sermón particular que trae por título que «*No escudriñemos curiosamente los pobres*», y en el Segundo sermón que hace del rico avariento y de Lázaro el pobre, reprende a los que curiosamente escudriñan y examinan la vida de los pobres; y las artes exquisitas que los pobres buscan para sacar limosnas las atribuye a la culpa y dureza de los ricos, que son tan duros y crueles que sin aquellas artes no se mueven a hacer misericordia (Robles, 2003, pág. 187).

Ante la imposibilidad de responder a la cita literal de la patrística con material de igual calibre, se suplanta el discurso literal de San Crisóstomo por uno supuesto, que casualmente coincide ideológicamente con la reprensión-represión que propone Robles:

...encendíase tanto, muchas veces, aquel glorioso Crisóstomo en reprender y encarecer la poca misericordia de los ricos, que predicando al pueblo excusaba los pecados de los pobres, y casi daba a entender que no eran pecados en comparación del pecado de la crueldad de los ricos [...] Y así San Crisóstomo, queriendo encarecer el pecado de la avaricia de los ricos, dice, para más espantarlos, que por ventura la dureza de ellos es causa de que los pobres se hagan llagas o usen de otras artes ilícitas para les sacar dineros. Mas si San Crisóstomo hablara fuera de púlpito, donde los más que le oían era gente que había de ser persuadida a dar limosna, o hablara con solos los pobres, no hay duda sino que también dijera a los pobres que como los ricos entendían las maldades de algunos de ellos, dejaban de hacer

---

<sup>349</sup> Soto es plenamente consciente del procedimiento que se busca instaurar para «hacer odiosos» a los pobres, al cual contraponen la esencia del mensaje bíblico: «Pues luego, lo que se ha de procurar es que este nombre y estado de pobres no se haga odioso a las gentes. Porque aunque no hubiese otra razón porque entre cristianos fuese estimado ypreciado, sino que Nuestro Señor Jesucristo, de quien es fe católica, que pues todos los estados estaban en su poder, escogió el mejor, y por tal escogió el estado de pobre, este favor y privilegio había de bastar para que este estado fuese favorecido. Cuanto más que en toda la Sagrada Escritura nunca hallaremos palabra dicha en favor del estado de los ricos, antes toda está sembrada de sentencias en loor y favor de los pobres» (Soto, 2003, pág. 76).

limosnas a todos, y así que sus mentiras y ficciones eran causa de la poca misericordia de los ricos (Robles, 2003, pág. 188).

El dispositivo argumental reviste para lector crítico cierto grado de hilaridad, ya que el autor coloca sus propias argumentaciones en boca del santo cuyo discurso no puede rebatir, configurando una puesta en escena ficcional en donde lo imagina reprendiendo a los mendicantes. De este modo, si la patrística defiende a un pobre es mera exageración producto de la reprensión a los ricos. El mecanismo argumentativo –bastante común en Robles– traslada la culpa desde el potentado al desposeído.

### 3.9. La limosna.

#### 3.9.1. Sobre la obligación de la asistencia: «la llave de la materia»

Un temor fundamental que parecen evidenciar las clases nobiliarias y burguesas –sobre el cual Vives ya había mostrado preocupación<sup>350</sup>– se relaciona con la obligación de la asistencia a los pobres a partir de un impuesto o mandato real. Aquí Soto –como vimos<sup>351</sup>– se maneja con cautela y trabaja sobre una conjetura: «se presupone que el Príncipe no puede hacer nuevos preceptos que obliguen a hacer limosna, más del precepto del Evangelio, si no fuese, por ventura, en caso de extrema necesidad o gravísima» (Soto, 2003, pág. 64). Ante este postulado hipotético de que resulte imposible obligar a la asistencia del *pobre natural* a partir del arbitrio del monarca –por una cuestión ideológica de fondo, por una cuestión legal de forma– Soto deduce lo siguiente:

Ninguna ley puede prohibir a los pobres ni hacerles raya que no salgan de sus naturalezas a pedir limosna, si juntamente no obligase o compeliere a los naturales que mantuviesen bastantemente todos sus pobres<sup>352</sup>. Porque de otra manera sería obligarlos a padecer necesidad. [...] Pues luego como la ley del reino no obliga a los naturales que mantengan todos sus pobres, ni que les provean en las necesidades, fuera de las extremas, síguese que no les pueden vedar que no salgan a buscar su mantenimiento (Soto, 2003, pág. 65).

La argumentación causal puede leerse en su revés implícito de la siguiente manera: como las autoridades no se hacen cargo de las necesidades de los pobres naturales ni fuerzan a sus ciudadanos a destinar una parte de sus ganancias para remediar su situación, es injusto e ilegal

---

<sup>350</sup> Supra 2.17.

<sup>351</sup> Supra 3.6.5.

<sup>352</sup> Cfr. supra 3.6.5.

prohibir, además, que los pobres «salgan», circulen fuera del enclave comunitario para paliar sus carestías. La problemática represiva se ataca, entonces, a partir de un sutil desplazamiento: la discusión ya no se da sobre la pena, sino sobre el respeto a la legislación. Porque lo que se está operando es una violación en varios planos: se contravienen las leyes terrenales y divinas al no asistir a los depauperados, se les quita la libertad de circulación y se les aplica la pena del destierro sin juicio previo:

[Este] fundamento es el que principalmente han de notar los que tratan de estos artículos. Porque *ésta es la llave de esta materia* y podría ser que los que pretenden hacer misericordia hiciesen injusticia. Y es que cualquiera que priva al pobre y le despoja del derecho que tiene a pedir limosna o es causa que sea privado, queda por el consiguiente de justicia obligado a proveerle todas las necesidades suyas, a lo menos las que verosímilmente él pudiera proveer, si le dejaran pedir limosna (Soto, 2003, pág. 99) [la cursiva me pertenece].

En este punto para Soto está la clave, la «llave» sobre la que él mismo invita a detenerse: si no se asiste al pobre en su propia comunidad, no se le puede prohibir que trate de asistirse a sí mismo desplazándose hacia otras comunidades. Y si las autoridades hacen caso omiso de su función —en este contexto, prevista en el derecho divino, natural y de gentes— se verán obligadas legal y humanamente a dejar que el pobre supla sus propias carencias como mejor le pareciere. Hacia el final de la obra, incluso, carga la responsabilidad directamente sobre el futuro rey, Felipe II:

La primera conclusión es: que el Príncipe tiene autoridad para prohibir que nadie ande a pedir por Dios, con tal que por otra vía provea enteramente todas sus necesidades de comer y vestir y todas las demás, que ninguna les quede y no de otra manera. Porque *en el punto que cualquier pobre tuviere cualquier necesidad, nadie le puede estorbar que pida limosna. Esta conclusión es manifiesta, ni nadie la puede negar.* [...] Y por ende, en tanto que la república suficientemente no les proveyere, no les puede prohibir el mendigar y en provenyéndolos luego puede (Soto, 2003, pág. 97) [la cursiva me pertenece].

Debe notarse que en las conclusiones ya no se particulariza la reflexión en los *verdaderos pobres extranjeros*, sino que se amplía el grupo de referencia a *cualquier pobre* —estrategia que tal vez apunte a simular un descuido terminológico extendiendo el marco aplicable de los derechos defendidos a un grupo más inclusivo—.

Si tratamos de pensar esta discusión —que es uno de los ejes nodales del debate sobre la pobreza explicitado por el mismo Soto— en la dinámica textual de la picaresca, debemos detenernos a reflexionar sobre la situación inicial, *ab ovo*, del protagonista: ¿fue forzado a partir de su patria por su extrema necesidad como en el caso del *Lazarillo* y estaría habilitado

legalmente a procurar su sustento como mejor le pareciere en otros enclaves comunitarios; o es una simple elección aventurera como en el caso del *Guzmán* y le caben entonces las coacciones previstas en la legislación? Según esta óptica, en líneas generales, las gobernaciones no funcionan en ambos casos: en el del *Lazarillo* porque reprime sin asistir, y en el del *Guzmán* porque asiste sin reprimir<sup>353</sup>.

### 3.9.2. *Matar de hambre: un pecado mortal*

Si como veremos en Robles unas líneas más adelante –y en apartados posteriores al tratar las obras de Giginta y Herrera<sup>354</sup>– se busca forzar a los pobres al trabajo y a la confesión a través de la extorsión por hambre, Soto –basándose en la patrística– invierte este tipo de argumentación e iguala la falta de caridad en estado de extrema necesidad a un pecado mortal:

De donde Santo Tomás (S. Tho, 2-2 qst. 32) sabiamente infiere que no solamente a los que están en extrema necesidad somos obligados so pena de pecado mortal a hacer limosna, como lo amonesta San Ambrosio y está en el Decreto, en la dist. 86, donde dice *da de comer al que muere de hambre, que si no le mantuviste, matástele*; mas añade el santo doctor que los que tienen sobradamente de su estado son también obligados so pena de pecado mortal a hacer limosnas (Soto, 2003, pág. 79).

Equiparar el pecado mortal a la falta de caridad en casos de pobreza extrema implicaba desarmar una argumentación que se irá afinando y ensañando con la figura del mendicante para encauzarlo dentro de las prácticas cristianas y el trabajo forzado a partir de la supresión total de las limosnas en el espacio público. ¿No es lo que pone en evidencia también el *Lazarillo* cuando demuestra que a partir de la legislación contra los pobres el protagonista se muere de hambre? ¿No abre esta perspectiva una configuración aún más despiadada de quienes colocan a Lázaro al borde de la muerte por inanición –algunos de los cuales son representantes del clero–?

A tal punto se exprime la esencia fisiológica de los mendicantes, que parecen muertos en vida:

... ¿qué mayor pena queréis dar al pobre de la que él se padece? Gente desechada a la orilla del mundo, sin honra, sin deleite, desnudos, sin cama, sin casa, sufriendo perpetua batalla con el hielo, con el estío y con el hambre, que es la más fiera de todas. Que, como dijo aquel santo profeta, *más tolerable muerte es morir uno*

---

<sup>353</sup> Con excepción de Gaeta (infra 7.11.3).

<sup>354</sup> Infra 3.9.2, 5.8 y 6.11.

*traspasado de cuchillo, que de hambre*<sup>355</sup>. En fin, están ajenos de toda prosperidad y como desterrados del mundo, padecen vida poco más de codiciar que la muerte (Soto, 2003, pág. 95).

A la coacción efectiva contra el pobre, se le suma la de su cotidianeidad. Ante el acervo de ataques que buscan poner la culpa del mendicante en primer plano para inquirirlo y castigarlo, Soto sostiene que su mera condición es ya un castigo sistémico y tantálico<sup>356</sup>. Torturan a quienes viven una tortura, destierran a quienes están desterrados del mundo y matan a quienes mueren de hambre.

Ahora bien, en consonancia con esta retahíla de coerciones, una de las polémicas más álgidas giraba en torno al gran número de nuevas legislaciones que obligaban a los pobres a confesarse para obtener asistencia. Con respecto a ellas, Soto argumenta que suponen una extorsión injusta e ilícita (Soto, 2003, pág. 92). Estas prácticas obligan a los indigentes a la confesión para no morir de hambre, asociando y contaminando los sacramentos con la pena capital:

...obligar a los cristianos al sacramento de la confesión<sup>357</sup>, so pena de muerte, allende que sería intolerable ley, engendraría grande odio del santísimo sacramento [...] Responderme han que hay entre los pobres quien en diez ni en veinte años no se confiesa. Así es verdad y lo mismo hay entre los ricos, y ni les quitan la vida ni el comer (Soto, 2003, pág. 93).

Sobre este particular, Robles, con un optimismo militante, afirma que por forzar a confesarse a los pobres se aumentará el número de buenos cristianos –y en el mismo giro expositivo traza un hilván entre la pobreza y la herejía–:

Que se hacen buenos cristianos tanto número de gente como andaba por los pueblos, tan sin tener cuenta con Dios ni con sus conciencias ni Prelados, y que ni sabíamos si eran cristianos o infieles, porque ni se confesaban, ni comulgaban, ni oían sermones ni misas. Y ahora tiénese cuenta con los que reciben limosnas, que fuera de muy grave necesidad, no se les da sino parece haberse confesado y comulgado aquel año. Y también a los muchachos se muestra la doctrina cristiana (Robles, 2003, pág. 193).

La criba de pobres, entonces, supone también una criba religiosa: atando la necesidad fisiológica a la necesidad espiritual. Robles –a diferencia de Soto– concibe los sacramentos

---

<sup>355</sup> Lamentaciones 4, 9.

<sup>356</sup> ¿No es en definitiva este mismo juego metafórico del muerto-vivo de hambre, expósito y desterrado sistémico, el que se despliega en el *Lazarillo* a lo largo de los primeros tratados?

<sup>357</sup> Este cruce entre política gubernamental y doctrina eclesiástica genera, además, una violación de las regulaciones sobre la confesión que sostiene que debe realizarse libremente: «Como una de dieciséis condiciones que ha de haber en la confesión sea que se haga libremente, no sé cómo se compadece obligar a este sacramentó con tanto rigor» (Soto, 2003, págs. 93-94).



como una forma de extorsión para que el necesitado reciba lo que él llama la *limosna voluntaria*, en oposición a la *limosna forzada* que sería aquella que debe dársele a quien está muriendo de hambre:

Pues la limosna que se da fuera de extrema o grave necesidad no es de obligación, síguese que es voluntaria. Y en la limosna voluntaria cualquiera que la hace puede poner la condición lícita y honesta que quisiere. Y no se puede poner condición más lícita y honesta que es que el que la recibe muestre como ha cumplido aquel año lo que la Iglesia le mandó acerca de comulgar y confesar. *Y porque muy pocos de aquellos a quienes damos nuestras limosnas están en tal necesidad que hagan nuestra limosna forzosa, por esto es muy lícito que a los que fuera de muy grave necesidad damos limosna para el cuerpo les pongamos condición con que hagamos bien a su alma* (Robles, 2003, pág. 137) [la cursiva me pertenece].

Habría que detenerse a reflexionar en los dos tipos de limosna que establece Robles. La *limosna forzada*, que él concibe solo en casos de extrema necesidad –es decir, casos límite de muerte por inanición, según veremos más adelante– y la *limosna voluntaria*, que parece funcionar de forma extorsiva para obligar a los pobres a comulgar y confesarse. Los indigentes dignos de limosna, por lo tanto, primero serán cribados según su necesidad, luego según su religión y finalmente según su comportamiento se oriente o no hacia la santidad: «es razón que sean preferidos los cristianos pobres a los no cristianos, y entre los cristianos que haya diferencia entre el pecador y el santo<sup>358</sup>» (Robles, 2003, pág. 138).

El «pobre falso» –que según la caracterización de Soto era alguien *forzado a fingir por su necesidad*– es equiparado por Robles al descomulgado, identificando a la mendicidad fingida con un crimen que supone el peor castigo desde el punto de vista de la comunidad cristiana –y que guarda consonancia, en su desmedida aplicación a los mendicantes, con las penas de azotes y el destierro propuestos por la justicia ordinaria–:

...las personas públicas en el juicio eclesiástico privan a los descomulgados por censuras de los mantenimientos, mandando que ninguno se los dé ni venda, para que por el rigor de la pena venga el desobediente en conocimiento y arrepentimiento de su culpa. Así y mucho más conviene que lo haga la república en las voluntarias limosnas que hace, que no consienta que se mantengan de ellas los que están descomulgados o merecen estarlo.

Así que muy gran razón es que en el dar de la limosna se tenga respecto al merecimiento del que la recibe (Robles, 2003, págs. 138-139).

La analogía que se traza entre la expulsión del enclave religioso y el comunitario se da a partir de la doble conceptualización *excomuni3n-destierro*. La república, según Robles, no

<sup>358</sup> Sobre estas dicotomías se diseña el episodio final de Guzmán en su tierra natal, en donde el protagonista se hace pasar por un pobre ideal según esta línea ideológica: «creyó de mí ser algún santo, sólo le faltó besarme la ropa» (infra 7.16.4).

debe asistir a los que están excomulgados o «merecen estarlo». Ahora bien: ¿quién juzgará sobre esos merecimientos?; y de hacerlo, ¿con qué derecho se pide cuenta del comportamiento moral de los pobres si no se hace lo mismo con el de los ricos o el resto de los estratos sociales –como sostenía Soto evidenciando la asimetría legal en relación con la posesión de capital<sup>359</sup>–?

En definitiva, lo que está en juego al colocar en el banquillo de los acusados la moral de los pobres y haciendo depender de ella su socorro, no es otra cosa que su propia supervivencia<sup>360</sup>.

### 3.9.3 La misericordia «justa» o la justa misericordia

La problemática de la limosna y de la pobreza se cruza en varios puntos –y necesariamente dentro del marco de la discusión teológica– con la doctrina de la misericordia. Si bien este tema excede por completo nuestro marco de análisis –el cual nos llevaría a extensas discusiones doctrinales– nos parece central retener algunas líneas que señala Robles en relación con el estudio posterior que realizaremos sobre la literatura picaresca, ya que la misericordia es el dispositivo cultural que le permite al pobre existir, circular y –eventualmente– medrar:

... la misericordia esto quiere decir: que haga más bien a los que no lo merecen, porque hacer bien a quien lo merece pareceles que es justicia y no misericordia. Y no miran cuantos inconvenientes se siguen de decir esto [...] Ni tampoco miran que si esto fuese así el pecador sacaría este provecho y ganancia de su pecado: que por merecer lo menos lo recibiría mejor y por ser malo le habían de hacer más bien que al bueno. Ni miran que en la misericordia (como sea acto de caridad y en la caridad haya orden) no puede dejar de haber orden, y si la hay se ha de preferir el bueno al malo (Robles, 2003, pág. 140).

La misericordia en sus dos vertientes antagónicas –que podríamos acercar a las visiones de Soto y de Robles– permitiría, entonces, el ser y el no ser del pícaro.

*La misericordia entendida como donación indiscriminada* es la condición de posibilidad de gran parte de la estructuración formal de la picaresca –y de la existencia de la mayoría de

---

<sup>359</sup> Supra 3.6.3.

<sup>360</sup> No por casualidad, el subtítulo del tratado del que extrajimos la última cita versa: «QUE ESTA LIMOSNA NO SE DÉ FUERA DE EXTREMA O GRAVE NECESIDAD A LOS QUE NO MOSTRAREN QUE SE CONFIESAN Y COMULGAN CUANDO LA IGLESIA MANDA, NI A LOS QUE SE SABE QUE NOTORIAMENTE VIVEN MAL» (Robles, 2003, pág. 137).

los pobres del periodo–; en cambio, la misericordia entendida como la plantea Robles nos lleva a una concepción de la limosna atada a la extorsión moral y religiosa, a partir de la cual, quien posee el excedente no solo tiene el poder sobre la supervivencia fisiológica del otro necesitado, sino también sobre su vivencia en términos éticos y morales.

La misericordia –y, en relación con ella, la limosna particular, gubernamental y eclesiástica– se convierte en *un ejercicio paranoide, en una pesquisa espiritual y fisiológica*:

Y porque buscándose buenos pobres siempre se hallan, puedo decir al que no se confiesa y comulga o está en pecados públicos, que otro por bondad tiene más derecho que él a mi limosna, y que por tanto la quiero dar a quien más la debo, que es al mejor. Y tanto ésta es más verdadera misericordia cuanto más se conforma con la justicia. [...] Y para mejor entender esto, es de saber que no es otra cosa misericordia (según San Agustín, *9 De civitate Dei*) sino compasión de la miseria ajena, la cual nos da dolor y tristeza porque trasladamos a nuestro corazón la miseria ajena. A lo cual nos movemos por una de dos cosas. La una por tener amistad o amor a aquél, de cuyo mal nos dolemos. [...] De otra manera también acaece tener compasión del mal del prójimo por pensar que el mal que pasa por aquél, puede pasar por nosotros (Robles, 2003, pág. 140).

Misericordia por analogía o misericordia por proyección. La *misericordia analógica* se relaciona con la cercanía, con la identificación. Bajo esta égida cobra sentido esa jerarquización de la limosna –institucionalizada en la figura de los pobres vergonzantes– que prioriza al «venido a menos» por sobre el pobre estructural. La *misericordia proyectiva*<sup>361</sup> funciona como una señal de lo fútil de la materialidad de la vida humana, como aquello en lo que todos nos podemos convertir.

Esta diferenciación imbrica lo material a lo moral de tal forma, que Robles ya no habla de pobres verdaderos y falsos –una distinción aparential– sino de *buenos y malos*. Basado en esa distinción ético-moral es que introduce en el discurso un nuevo dispositivo de selección –que luego cobrará nuevas formas como analizaremos más adelante en los tratados de Giginta y Herrera<sup>362</sup>–. Esta discriminación se operará como forma extorsiva por inanición:

Y no hay que temer que haciendo esta diferencia entre los pobres que son buenos o malos, sea ponerles pena de muerte si no se confiesan, pues aquí no se habla, ni nunca se pensó, que al pobre que está en extrema o muy grave necesidad le quitemos la limosna, aunque nunca se haya confesado ni se quiera confesar, porque en tal caso sola la necesidad nos obliga a socorrerlo. *Pero fuera de ésta, todos los disfavores y asperezas que le muestren y hambre y sed que le hagan pasar, para que por vergüenza<sup>363</sup>, por hambre o por miedo venga a hacer lo que debe, obra es de misericordia más excelente que darle pan, pues son obras de misericordia*

<sup>361</sup> Abundan en el *Guzmán* las apelaciones al lector que buscan suscitar la proyección imaginativa de éste, para que pueda ponerse en el lugar del protagonista.

<sup>362</sup> Infra 5.8 y 6.11.

*espirituales, las cuales de su género son de más valor que las corporales.* [...] Y no se pone esta pena a los ricos porque no están en estado en que podamos con pena de alguna hambre o sed hacerles hacer lo que deben. Y quizá no merecen delante de Dios estar en tal estado, en que se les pueda hacer esta fuerza. Porque (como dice nuestro Ruperto, 3 *Lib. Sup Mat.*) *la pobreza, es gran instrumento para que la criatura conozca y abrace lo que es justo y bueno delante de los ojos del Creador* (Robles, 2003, pág. 141) [La cursiva me pertenece].

Ante la tesis de Soto de que gran parte de las leyes de expulsión-represión de los pobres del espacio público serían una sentencia de muerte para muchos, Robles intenta morigerar las consecuencias, sosteniendo que simplemente se los forzaría a través de carencias fisiológicas – hambre y sed–, de presiones psicológicas –la vergüenza o el miedo– o de coacción y represión directas. Así, el quitar el pan al necesitado para extorsionarlo con su condición lindante con la muerte supone, paradójicamente, un acto de misericordia más pleno que dárselo directamente, pues reviste un acto de «misericordia espiritual». Dando cierre al presente derrotero argumentativo acerca de «la caridad», Robles sostiene que el pobre será forzado por hambre, porque Dios los puso en ese estado para que «abrace lo que es justo». De este modo, la pobreza se reconfigura desestimando copiosos pasajes del derecho divino, natural y de gentes: en lugar de una situación material fruto de las desigualdades sociales, se convierte en un designio divino para que los «malos» pobres sean susceptibles de ser extorsionados psíquica y físicamente para reencuadrarse en la ideología cristiana dominante y en la explotación de las sociedades precapitalistas.

En el mismo movimiento, el rico pasa a ser el elegido, el bueno y, sobre todo, el «ubicable» por disponer de una propiedad privada; a diferencia del pobre del que nada se sabe y por lo cual es indispensable domeñarlo y someterlo en el momento en que lo apremia su necesidad: «Y también los ricos tienen propia parroquia y domicilio, por lo cual pueden tener fácilmente cuenta con ellos los prelados y jueces, lo que no tienen estos pobres mendigos» (Robles, 2003, pág. 141). Es así como opera la *racionalización de la misericordia*: un acto espontáneo frente al dolor del otro, se reconfigura en un acto «racional» y «ordenado» tendiente a impartir «justicia»: «la compasión del prójimo, si no es reglada con razón, ligeramente hace al hombre apartar de la rectitud de la justicia» (Robles, 2003, pág. 142).

En relación con este procedimiento, Soto intenta recuperar, desde la literalidad del derecho divino, la ausencia de discriminación que debe implicar el ejercicio de la misericordia: «Y en los Proverbios, dice Salomón (Prov XXV): *Si tu enemigo hubiere*

---

<sup>363</sup> La tríada esbozada –hambre, sed y vergüenza– no deja de ser sugestiva para pensar, en relación con ella, gran parte de los nodos conceptuales que conforman el género picaresco en sus orígenes.

*hambre, dale de comer.* Y como los enemigos de los buenos no pueden ser ellos buenos, síguese que la misericordia ha de alcanzar hasta los malos» (Soto, 2003, pág. 91).

Para el autor, entonces, a la doctrina cristiana no le corresponde contaminar la misericordia con cuestiones de carácter moral. De este modo, el eje del debate se reorienta al discernimiento legal –que como vimos<sup>364</sup>, no cuestiona Soto–. Más allá de éste, la limosna debe darse sin más: «el oficio de la misericordia no es discernir entre buenos y malos, eso se reserva a solos los ministros de la justicia; la misericordia es socorrer a todos» (Soto, 2003, pág. 91).

El centro de la controversia en torno a la caridad pivotea, entonces, entre una *misericordia indiscriminada* en el caso de Soto –dejando que sea la justicia ordinaria la que se ocupe de hacer lo pertinente en relación con cuestiones referentes a la ética y la moral–, y una *misericordia que se arroge el ejercicio de la justicia* en el caso de Robles, tratando, a través de ella, de inquirir, coaccionar y reformar a quien tenga la suerte de recibirla.

#### **3.9.4. La limosna de los ricos**

Ante el acervo de teorías acerca de la «riqueza» y la acumulación dineraria de los pobres, Soto desplaza el foco de atención hacia la falta de caridad de los ricos. Para el autor, la limosna no suele ser un acto de renuncia a los bienes materiales, sino simplemente una forma de donar un pequeño porcentaje de la riqueza, un resto que en nada afecta la propia posición de poder. Esta característica es denunciada como una estrategia discursiva de la teología, dando cuenta de la connivencia y las relaciones intrínsecas entre el capital y la religión:

Los teólogos, por miedo de no espantar a los ricos demasiado, juntan muchas causas antes que les obliguen a hacer limosna; conviene saber, que haya grandes necesidades de pobres y que les sobre a los ricos, y estas sobras<sup>365</sup> ni los sabios las

---

<sup>364</sup> Supra 3.5.

<sup>365</sup> En relación con las sobras, huelga traer a colación el presente comentario de Robles: «También dicen que se pierden y dan a los perros muchas cosas que sobaban de las mesas de los ricos y se daban a los pobres que andaban por las puertas. A esto se dice primero, que nadie ha quitado ni quita a los pobres de las casas de los ricos sino que, como antes estaban llenas de gente ociosa, ahora están desembarazadas para que sólo los pobres verdaderos puedan acudir o enviar (si quisieren) a las casas de los tales ricos por lo que sobra. Y cuando ellos no lo hicieren, podrá cada vecino mandar guardar en su casa lo que le sobra y solía dar a mendigantes, y enviarlo a las casas conocidas de los envergonzantes, porque estos pobres verdaderos saquen también este provecho de esta santa institución. Mas aunque esto no se pudiese hacer (así como dicho es), es menos mal que aquellas menudencias se pierdan, que no que con ellas se mantenga gente ociosa, dañosa o sospechosa a la república» (Robles, 2003, pág. 170). La cuestión de las «sobras» es todo un tema en la picaresca, recordemos los restos de comida que arroja el clérigo de Maqueda a Lázaro afirmándole de modo sarcástico que posee mejor vida que el Papa (infra 4.6.1) o la imagen contrapuesta del frailecito del *Guzmán* que le ofrece al protagonista la mitad de

quieren explicar ni los ricos entender. [...] cuando estoy atento a lo que de esta razón leo en los santos, quédame gran sospecha que, según ellos, ni es menester tan grandes faltas en los pobres ni tan grandes sobras en los ricos para que sean, so pena de pecado mortal, obligados a hacer limosna (Soto, 2003, pág. 80).

Es interesante el reconocimiento –que seguramente le cabe también a la propia argumentación de Soto– de que parte del diseño del discurso teológico, tiene en cuenta a los destinatarios que detentan la posesión del capital para mover los ánimos caritativos. Siguiendo a Vives<sup>366</sup> y a la patrística, Soto traza una equivalencia entre el hurto y el atesoramiento material por parte de los ricos:

Y San Ambrosio [...] en el canon *Sicut hi distin.* 47. Reprende allí a los ricos, porque no distribuyen con los pobres su hacienda, y refiere esta respuesta de los ricos: ¿Qué injusticia hago yo, pues no tomo a nadie lo ajeno, en guardar diligentemente lo que es mío? Replica con esta cólera San Ambrosio: ¡Oh, desvergonzado!, ¿qué cosa puedes llamar en el mundo propia tuya, qué es lo que metiste en este mundo cuando en él desnudo naciste? Ninguno llame propios los bienes que son comunes. Lo que sobra, proveída tu necesidad, violentamente lo retienes (Soto, 2003, págs. 80-81).

Los ricos retienen con violencia todo lo que sobra de lo necesario –aunque el problema sigue siendo, en este tipo de disquisiciones, definir *la necesidad*–. Más allá de esto, lo cierto es que en contraste con la imagen repetida de los pobres que entraban a hurtar a las casas u obtenían información para posteriores asaltos en atavíos de mendicantes<sup>367</sup>, Soto opone precisamente la acumulación en el interior de la propiedad privada como una forma de hurto a los indigentes:

¿Y qué necesidad tenemos del testimonio de los santos, si la exposición de San Crisóstomo en el sermón 2º de Lázaro, el pobre, es verdadera, donde afirma que aquellas palabras de Isaías: *el hurto y el robo de los pobres detenéis dentro de vuestras casas* (Is 3), se entiende de los bienes que los ricos dejan de distribuir a los pobres? Y, por ende, de la hacienda que verdaderamente era de los pobres, dice allí el profeta, que traen los ricos los collares y ajorcas y zarcillos y otros linajes de atavíos demasiados. (Soto, 2003, pág. 81).

El ataque a la riqueza y la acumulación por parte de Soto es tan virulento como suele ser el ataque a los pobres por parte del resto de la tratadística, tratándolos de herejes e inhumanos: «Concluyo con sola esta consideración [...] los ricos han de ser tenidos y estimados por gente

---

lo único que posee para comer (infra 7.5).

<sup>366</sup> Supra 2.10.

<sup>367</sup> Cfr.: «no es propio del magistrado sensato y celoso del bien público dejar abandonada una parte tan grande de la ciudad, no sólo inútil sino también perniciosa para sí misma y para los demás, pues, una vez cerrada la generosidad de muchos, al no tener de qué alimentarse, unos se ven obligados a robar a mano armada en la ciudad y en los caminos, otros roban a ocultas» (Vives, 2004, pág. 133). Véase supra 2.9.

*cruel e infiel*, que habiéndoles Dios confiado tantos bienes para que los repartiesen con sus hermanos se han alzado con ellos, quebrantando la fe que a Dios deben» (Soto, 2003, pág. 82) [la cursiva me pertenece].

En Robles, se opera el movimiento inverso en lo que refiere a la acumulación de capital por parte de las clases hegemónicas. El dinero para asistir a un grupo tan reducido, como considera él a *los verdaderos pobres*, no debe ser demasiado, por lo que una vez aplicadas las ordenanzas alcanzaría para todos:

Y aunque ahora, por nuestros pecados, ni haya tanto cuidado en los prelados ni tanto fervor en los cristianos, todavía con el provecho y granjería que sola la orden consigo trae, aunque parece poco lo que se recoge de limosnas, basta suficientemente para proveer a los pobres verdaderos, aunque la tercera parte del pueblo y aún la mitad no puedan o no quieran contribuir en esta limosna, con tal que se ponga siempre muy gran diligencia y cuidado que los predicadores y confesores sean (como deben) los procuradores y favorecedores de esta limosna, para que no decrezca, antes cada día crezca y vaya adelante, pues es tan poco lo que así se pide que pocos hombres hay de los que no son pobres que no puedan ayudar con todo o con parte de ello (Robles, 2003, pág. 152).

Como podemos apreciar, al reducir el grupo de indigentes susceptibles de asistencia, se reduce la responsabilidad asignada a los grupos eclesiásticos y a las clases que detentan el capital ante el fenómeno del pauperismo. La entrega de todo lo que sobra, frente al «ahorro en pobres<sup>368</sup>» para que la sobra sobre: he aquí, otro de los ejes dialécticos del debate.

### 3.9.5. Represión y limosna

La base del proyecto de Robles se sustenta en la concepción de que el pobre no puede administrar la limosna que recibe —es decir, sus bienes—, por ende, quien se la otorgue en forma indiscriminada le está haciendo un mal. Amparado en la legislación, el autor saca a relucir que el castigo físico y la coacción sobre el cuerpo son formas de mayor de misericordia que la limosna dineraria:

...los que han tenido cargo de gobernación de repúblicas, y viendo por experiencia el daño que en ellas se seguía de que por no remediar los pobres verdaderos, en hábitos de ellos anduviesen por sus pueblos tanta gente ociosa y vagabunda, ordenaron (como parece en el derecho civil, *C. de vali, men. Lib. II*) que estos que están sanos y recios para trabajar no los dejasen andar mendigando, sino que *con toda discreción los verdaderos pobres fueran remediados y los falsos corregidos*. Y porque en

---

<sup>368</sup> Infra 3.9.6.

España, más que en otra provincia, había falta de orden en ser *socorridos los pobres verdaderos y en ser corregidos estos burladores y holgazanes*, el rey Don Juan, el segundo, de gloriosa memoria, en las cortes que celebró en la villa de Briviesca el año de mil y trescientos y ochenta y siete [1387], mandó que con graves penas fuesen estos vagabundos castigados, considerando que *es mejor obra de misericordia para estos el castigo corporal que otra limosna*. Y el Emperador y rey nuestro señor, en las Cortes que tuvo en Valladolid el año de mil y quinientos y veinte y tres, y en Toledo, el año de mil y quinientos y veinte y cinco, y en Madrid, el año de mil y quinientos y treinta y cuatro [1523; 1525 y 1534], mandó ejecutar la dicha ley del rey Don Juan, y acrecentó las penas en ella contenidas (Robles, 2003, págs. 123-124) [La cursiva me pertenece].

Amparándose en legislación vigente, Robles llama a *corregir y compeler* mediante el *castigo físico*: la represión, por tanto, se muestra como un mejor remedio que la limosna frente a la problemática de la pobreza. Por ende, el socavamiento del concepto de misericordia cristiana se va graduando al punto de llegar a afirmarse que la mejor limosna para los *pobres fingidos* –sin perder de vista que para Robles son la inmensa mayoría– es el «castigo corporal» en pos de una supuesta formación.

Toda esta disquisición parte de la libre interpretación de la carta de San Pablo a los Tesalonicenses, que como ya analizamos con anterioridad, era el caballo de batalla argumentativo para la represión de la pobreza<sup>369</sup> :

Que a los que puedan y no quieran ganar de comer no se les den las limosnas que se piden para pobres y se dan para pobres, tomose de San Pablo (2 Tes 3) [...]; y tomó, San Pablo esto del principio de la institución humana, en el cual Dios dijo (Gen 3) al primer hombre: *Con el sudor de tu cara comerás pan*. [...] Y para refrenar la ociosidad de los tales y los grandes males que de ella se siguen, justa y misericordiosamente se niega el pan al que por no querer trabajar ha hambre, pues tiene en sus manos el poder de comer cuando quisiere, que es cuando quisiere trabajar. [...] Y pues que las manos sanas y pies sanos y cuerpo sano del que puede trabajar le pueden ganar oro y plata, el que las tiene sanas piense que tiene oro y plata y que como al que esto tiene le han de desechar de la limosna de los pobres, porque si de ella le dan no le hagan ocioso y por consiguiente vicioso (Robles, 2003, págs. 143-144).

Robles reconfigura la batería de citas bíblicas tradicionales que se utilizaban para forzar al trabajo a los pobres, pero introduciendo un matiz interesante, una astucia –tal vez la más visionaria en lo que a teoría económica se refiere–: *la equiparación directa entre fuerza de trabajo y capital*. Disponer de dicha fuerza, sería entonces equiparable a poseer riquezas, ya que idílicamente este intercambio dependería solamente de la voluntad. Lo cierto es que como bien había argumentado Soto, la disponibilidad de trabajo era escasa, estacional, y las

---

<sup>369</sup> Supra 2.9.



inmensas masas de desocupados hacían que el intercambio no se diera precisamente por «oro», sino por migajas<sup>370</sup>.

Si pensamos el texto fundacional de la picaresca, el *Lazarillo de Tormes*, en relación con este apartado problemático, veremos que su imbricación episódica pone en evidencia –en el marco de una discusión central en torno al pauperismo en el periodo– cómo el pobre no siempre consigue trabajo –aun teniendo la voluntad de hacerlo– y cuando lo hace, las condiciones de intercambio distan mucho de ser las idealizadas que aquí se plantean.

Para cerrar aún más el círculo estructural de la indigencia, la argumentación de Robles –también en relación con el tópico de la movilidad social que motoriza narrativamente a la picaresca– ve el ahorro y la posibilidad de progreso socioeconómico a través de la limosna como una forma de hurto<sup>371</sup> y de fomento de ociosidad<sup>372</sup>. Su modelo es estático. El pobre debe trabajar por su mero sustento permaneciendo siempre en su pobreza<sup>373</sup>:

...mas nunca San Pablo dijera que se diese licencia a que con título de mudar estado anduviesen hombres recios y sanos mendigando la hacienda ajena [...] Y pues con esto se abriría tan gran puerta a los holgazanes y ociosos, no se debe permitir lo que, aunque pudiese ser provechoso a algunos, sería tan pernicioso a muchos y al bien común. Ni veo cómo puedan decir que allegar un hombre mendigando para mudar estado sea conforme a la Ley, ni veo a qué ley (Robles, 2003, pág. 181).

Según el benedictino, el apoyo al estatismo, a la ausencia de movilidad social,<sup>374</sup> se da en la totalidad de los teólogos, aunque no cita a ninguno: «No a quien quiera ni como quiera es lícito mudar estado (según doctrina de todos los teólogos), ni se pueden para ello tomar cualesquier medios» (Robles, 2003, pág. 181). El problema, en definitiva, no es la falta de trabajo o la imposibilidad de que este pueda brindar un mantenimiento digno al pobre y su familia –como sostenía Soto<sup>375</sup> y como pondrán en evidencia las obras fundantes de la picaresca–, el problema para Robles es que el pobre, por definición, no desea trabajar:

... hemos visto y sabido (no sin gran dolor y lástima), que infinitas veces se ha ofrecido y ofrece a estos que andan por el mundo mendigando, que asienten con

---

<sup>370</sup> Supra 3.8.

<sup>371</sup> Esta idea volverá con fuerza, tanto en la argumentación alemaniana de la pobreza en su correspondencia a Herrera, como en episodios puntuales del *Guzmán de Alfarache* (infra 7.1 y 7.3).

<sup>372</sup> La inmensa explotación y penuria que sufre Lázaro para comprar un traje remendado con el cual «cambiar de estado» ¿no estaría problematizando este tipo de concepciones inmovilistas?

<sup>373</sup> El pobre deberá, amén de todos los estigmas que caen sobre su figura, redistribuir lo poco que pueda sobrarle de su supervivencia para aliviar la carga de quienes adolecen de su misma condición, suplantando, así, parte de la responsabilidad de la gobernación.

<sup>374</sup> Bastaría esta sola sentencia para establecer su posición: «Así que no es obligado el pueblo a mantener a nadie, sino según el estado en que se halla» (Robles, 2003, pág. 182).

<sup>375</sup> Supra 3.8.

personas que los quieren tomar, y *apenas se halla entre mil uno* con quien se pueda acabar, *tan contentos están de aquella sucia y ociosa vida y de aquella desventurada libertad*. Cuanto más que (si bien lo miran), ahora queda más aparejo para que los pobres verdaderos puedan mudar estado, pues tienen más tiempo desocupado para lo poder negociar y más crédito para con los ricos, pues están declarados por verdaderos pobres (Robles, 2003, págs. 181-182) [la cursiva me pertenece].

El porcentaje que ostenta Robles da cuenta de lo extremado de su criba: *un pobre entre mil* está dispuesto al trabajo, un pobre entre mil será entonces digno de la misericordia según la entiende el autor. Si se aplica el «castigo corporal» formador, el destierro y la extorsión sistemática por hambre que propone Robles a lo largo de su tratado, rescatando solo a una milésima parte, puede dimensionarse de forma precisa la magnitud de su prejuicio y la intencionalidad represiva de carácter global que intentan justificar sus líneas.

### **3.9.6. ¿Ahorro en limosna o en pobres?**

El argumento principal contra los detractores de las ordenanzas que afirman que reprimiendo a los mendicantes y quitándolos del espacio público disminuirá el volumen de limosnas hacia los pobres es interpretado por Robles como una defensa del negocio que implica acaparar capital a partir de la piedad: «que con esta institución sean menores las limosnas, no es culpa de la orden que está dada sino de los que quieren usar mal de ella y hacer de ella granjería, ahorrando lo que antes daban mal o dudosamente empleado. Y son estos como aquellos de quien San Pablo (1 Tim 6) dice: *que de la piedad hacen ganancia*» (Robles, 2003, pág. 165). Para Robles, los fondos para paliar las necesidades de los pobres no parecen ser un problema, ya que el *ajuste de capital* será considerablemente menor que *el ajuste con respecto a los beneficiarios de ese capital*:

El fin que aquí se pretende, es que los que tenían o tienen legítima causa de mendigar sean proveídos suficientemente sin que ellos pasen trabajos ni afrenta en lo pedir y que de lo que se recoge por el pueblo para remedio de estos que mendigaban se provean también (en cuanto la limosna bastare) las necesidades de los enfermos y de otros envergonzantes, y de los huérfanos, y de los que mueren sin dejar con qué se enterrar cristianamente. Para esto se piden limosnas y hasta ahora (con el favor que Dios ha dado a su obra) no ha faltado suficiente limosna para todo lo susodicho, porque se ha ahorrado todo lo que solían llevar los que sin justa causa mendigaban (Robles, 2003, pág. 165).

La estratagema que se abre parece clara: todo pobre que no esté institucionalizado, que no sea elegido como susceptible de recibir asistencia, puede ser tachado de «falso» y, por consiguiente, no afectar la «imagen» de la empresa. El ahorro, como vemos, se opera en mendicantes y no en capital<sup>376</sup>.

Si como afirmamos unas líneas más arriba, Soto buscaba morigerar la inquisición sobre los pobres y delinear un grupo más inclusivo criticando la represión sobre los *pobres verdaderos extranjeros*<sup>377</sup>, Robles ve en esas críticas la posibilidad de fracaso de sus propias políticas expresadas en las ordenanzas de las que fue ideólogo. Si la mayoría de los pobres no pueden ser barridos del espacio público, la recaudación para paliar el fenómeno debe suponerse mayor, y no será tan ostensible para las clases hegemónicas la efectividad de las políticas implementadas.

Para el benedictino –invirtiendo la crítica que sostenía que al invisibilizar a los pobres disminuiría la asistencia en un círculo vicioso que solo los perjudicaría a estos últimos– aquellos que atacan a las ordenanzas «estorban» la recaudación de limosnas (Robles, 2003, pág. 170) y son parte del problema: «Y plega a Dios que no se pida cuenta a los que esto han entibiado con opiniones, de lo que por ella se ha disminuido y disminuirá de la limosna, hasta que Vuestra Alteza lo mande determinar» (Robles, 2003, pág. 171).

Los ataques furibundos<sup>378</sup> resultan sugestivos para medir el peso ideológico del discurso de Soto en su contexto, ya que Robles lo compara con los agitadores de la rebelión de las Comunidades<sup>379</sup> y con un tirano ateniense que fomenta la revolución contra los poderosos:

<sup>376</sup> Cfr.: «¡cuán gran afrenta es de España, que en ella se tenga por imposible o muy dificultoso poderse juntar la limosna que para esto es menester, mayormente siendo mucha menos la que basta para ello de la que antes se sacaba con voces de mendigos!» (Robles, 2003, pág. 194).

<sup>377</sup> Supra 3.6.

<sup>378</sup> Detengámonos en las siguientes diatribas, que cabe suponer *ad hominem* hacia Soto: «¿Quién no se espanta de, aquel corazón más que de piedra que mostró tener Antioco cuando pudo sufrir de ver freír en sartén los cuerpos de los gloriosos mártires Macabeos? (2 Mac 7) ¿Quién no tiene por aborrecible crueldad la de Lucio Silla, que las cabezas de los que mandaba degollar las hacía traer delante de sí para dar contentamiento a su crueldad con aquella horrible vista? Y que por hartar su bruta ferocidad, a Marco Mario no lo mató de una herida, sino poco a poco, sacándole primero los ojos y, después, atormentándole y quebrantándole cada parte de su cuerpo por sí, según cuenta Lucio Floro en el *Epítome* 88 sobre Tilo Livio. Lo cual, Velorio Máximo, en el lib. 9, llama comer sangre humana con los ojos, ya que no es lícito comerla o beberla con la boca. Aquel Taburlán, rey de los Scitas, por esto dejó nombre cruel, porque no se holgaba de cosa, mas de que ver derramar sangre humana, según cuenta el Papa Pío y Baptista Pulgoso y Platina en la vida de Bonifacio IX. Y el mismo nombre y por la misma razón dieron los romanos a Avidio Casio. Y por gran nota de crueldad se cuenta a Marco Antonio, según cuenta el mismo Lucio Floro en el *Epítome* 90 (sic), que trayéndole la cabeza de Tulio, la mandó poner en una mesa y todo un día se la estuvo mirando hasta que hartó la ira y crueldad de su ánimo. Pues si éstos dejaron nombre de crueles e inhumanos por tomar contentamiento de ver miserias, heridas y sangres humanas, miren los que en esta obra de Dios ponen por inconveniente que les quitan de delante de los ojos a los miserables y plagados, que no se les pueda decir lo que ellos dicen contra los que en esta orden entienden, notándolos de crueles, y con más razón que ellos lo dicen» (Robles, 2003, págs. 175-176).

<sup>379</sup> Sobre la pobreza y su relación con la rebelión de las Comunidades explica Cavillac: «El tránsito del feudalismo al naciente capitalismo implicaba que los países productores de materias primas las elaborasen por sí mismos. Al ofrecer posibilidades de trabajo, la expansión industrial aparecía como el mejor antídoto de la

Y es más parte uno (por poca autoridad que tenga) para dañar, que muchos que tengan mucha para aprovechar. Parte bastante fue Pisístrato, hombre bajo y de ninguna autoridad, para alborotar y levantar toda la ciudad de Atenas contra los principales de ella; y bastaron oficiales y hombres de poca suerte a alborotar y levantar estos reinos en tiempo de las comunidades pasadas (Robles, 2003, págs. 170-171).

La comparación es sugestiva porque transparenta que la posición contraria a las ordenanzas contra los pobres se representaba como más cercana a las reivindicaciones populares dentro de los límites ideológicos y de clase que podían concebirse bajo la égida del discurso hegemónico de la época.

### 3.9.7. Concepción multidimensional de la limosna

Al igual que pudimos apreciar en Vives<sup>380</sup> –aunque su despliegue teórico no se corresponde luego con su planificación práctica–, Soto apunta desde su prólogo a una concepción multidimensional de la asistencia de los pobres que no se circunscriba solamente a

---

mendicidad. Tales eran las condiciones de la prosperidad nacional y del nuevo equilibrio social. Este nacionalismo económico iba a inspirar el programa comunero, cuando el advenimiento de Carlos V inclina definitivamente la política española a favor de los exportadores de lana y de las manufacturas flamencas. Es incuestionable, en efecto, que la rebelión de las Comunidades, en las que predominan las clases medias y plebeyas, fue un movimiento específicamente urbano. Más allá de un antagonismo puramente estamental nobleza-pecheros, el conflicto traducía en el fondo la irreductible oposición entre un capitalismo cosmopolita, que prolongaba la economía feudal, y un capitalismo nacional fundado en la industrialización de Castilla. Desde un punto de vista sociológico, se afrontaban los sectores financieros tradicionales, cuya riqueza descansaba en el comercio del dinero, y las categorías productivas que todo lo esperaban del trabajo; en este sentido, se trataba de una lucha entre «poderosos» y «pobres»: de ahí el papel que desempeñaron en la sublevación las masas plebeyas y ciertos elementos del clero. No es de extrañar que los grandes focos comuneros fueran precisamente ciudades manufactureras (Toledo, Segovia, Ávila), para las cuales la nueva política imperial era sinónimo de decaimiento y, a largo plazo, de paro obrero. Tampoco debe sorprendernos el que el ideal democrático de las Comunidades estuviera calcado sobre el gobierno de las repúblicas mercantiles italianas, de Venecia en particular. Bien lo sentía el aristocrático Antonio de Guevara, anticomunero notorio, quien anotaba en sus *Epistolas familiares*: “lo que pedían los plebeyos de la república es a saber que en Castilla todos contribuyesen, todos fuesen iguales, todos pechasen, y que a maneras de Señorías de Italia se gobernasen, lo cual es escándalo oírlo y blasfemia decirlo, porque así como es imposible gobernarse el cuerpo sin brazos, así es imposible sustentarse Castilla sin caballeros”. De hecho, el triunfo del centralismo monárquico en Villalar (1521) consagraba la supremacía de la ética caballeresca de la «ociosidad honrada» sobre el espíritu de artesanado y el racionalismo económico de la burguesía industrial. Ante el desprecio creciente por toda forma de actividad productiva o comercial, el oficial propendió a apartarse de tareas juzgadas envilecedoras, y el burgués fue inhibiéndose del negocio para invertir su dinero en la tierra. Aunque la declinación manufacturera no se patentizó en seguida, la producción textil castellana demostró pronto su incapacidad para abastecer el mercado americano; la escasez de mano de obra cualificada, la excesiva alza de los precios, y la competencia de los tejidos extranjeros, explican su progresivo anquilosamiento. Como señala acertadamente J. Pérez, la derrota de las Comunidades significaba un punto de ruptura en el destino de España; prelude un duradero cambio de mentalidad, que desembocará al finalizar el siglo en la bipolarización social, simbolizada por el *hidalgo* y el *picaro*. Vencida la conciencia nacional de las clases medias, la preeminencia del eje Burgos-Amberes iniciaba en Castilla la fase ascendente de la marea señorial y de la «pauperización» del proletariado urbano» (1975, págs. LXXXVI-LXXXVIII)

<sup>380</sup> Supra 2.6.

la supervivencia, y que involucre a cada individuo en condiciones de brindar ayuda a partir de sus posibilidades concretas:

Porque la limosna que a los pobres debemos no solamente es de pan, mas de cualquier socorro de que tenga necesidad, como San Gregorio enseña en una homilía (Hom. 9. sup. evangelia): Que el que tuviere hacienda con su hacienda, y el que entendimiento con su entendimiento, y el que lengua con su lengua, cada uno según su talento es obligado a socorrer al pobre (Soto, 2003, pág. 50).

Esta concepción multidimensional de la beneficencia conlleva de manera implícita una concepción multidimensional de la pobreza –es decir, que ésta última no se proyecta solamente como material, sino también intelectual–. La importancia de nutrir no solo el cuerpo, sino también el entendimiento –a partir de la educación de los más necesitados– es una impronta cuanto menos provocadora en el contexto de publicación de la obra. Vives simplemente había imaginado la enseñanza de los rudimentos de las letras para los niños<sup>381</sup>, y a excepción de Soto, ningún tratadista español significativo del siglo XVI hablará de la alfabetización de los pobres sin distinción.

Tal vez, pueda pensarse en relación a esta línea de ampliación de derechos de acceso a las letras para los mendicantes, una de las condiciones de posibilidad de la irrupción de la escritura del pícaro en el horizonte ideológico represivo del siglo XVI. ¿No existían ya tratados que promovían educar a los niños pobres –Vives– o a todos los pobres sin distinción –Soto–, como para que un texto –que se maquilla a través de su anonimia para presentarse como escrito por un marginal– no remitiera en los ámbitos intelectuales a este tipo de disquisiciones? ¿No nos muestra, en definitiva, el pícaro-escritor que más allá de su posición final degradada –y el caso del *Guzmán* quizás sea más ejemplarizante en este sentido– puede, gracias a su educación, reflexionar sobre su pasado y ejercer un juicio moral sobre sí mismo? Lo cierto es que más allá de estas disquisiciones, la picaresca viene a colocar en el centro del campo literario de su tiempo, el complejo verosímil de un pobre educado –lector y productor de discursos–, e instala –desde la representación del juzgamiento moral de su pasado a partir del momento concreto de la escritura– la posibilidad de concebir a la pobreza más allá de sus aspectos estrictamente materiales –como pretendía la línea más restrictiva de la tratadística–.

### 3.10. Los pobres fingidos

---

<sup>381</sup> Supra 2.16.

### 3.10.1. Los pobres fingidos: ¿pregoneros de la inhumanidad de los ricos o de los pobres?

Como ya demostramos en apartados anteriores<sup>382</sup>, la represión a los pobres fingidos es un núcleo blindado del debate, porque toda una batería legislativa la avalaba desde el Medioevo. Soto, sin embargo, se concentra en desglosar esta problemática como argumento axial de las clases dominantes para justificar la inquisición extrema a los pobres en su conjunto:

La mayor cosa que achacan a los pobres para hacer de ellos tanta inquisición es que ingenian artes y fraudes para engañar la república haciéndose enfermos, inventando llagas y manquedades falsas para sacar dinero. A este tan grande argumento, yo no me atrevo a responder. Remítoles a San Crisóstomo, [...] principalmente en el sermón 37 al pueblo, donde, después de haber altercado con los ricos porque del pan que se les mohece no mantienen los pobres, y de las vestiduras que la polilla les come, no les cubren sus carnes, introduce la excusa de los ricos, donde dice que los pobres son tan engañadores que fingen temblores y enfermedades para sacar dinero. Entienda aquí Vuestra Alteza, cuán antiguas son estas reprensiones que los ricos hacen a los pobres, y estos achaques con que excusan su avaricia. Empero oiga con cuán santa braveza revuelve aquel santo contra los que esto dicen. Que son palabras, aunque prolijas, empero dignas que de oro fuesen escritas. [...] Dice San Crisóstomo (Hom 37), a los que dicen que los pobres fingen enfermedades: *¿No has temor que de esa palabra se encienda en el cielo un rayo que descienda y te abraze? Perdonadme que de saña se me abran las entrañas, estaste tú, ancho y lucio, banqueteano de la mañana a la noche, y después de la noche a la mañana en tu cama blanda, calentándote y recreándote, sin temor que has de pagar lo mal que usas de las mercedes y beneficios de Dios. Como quiera que ni el vino fue criado para que nos tomásemos de él y nos embriagásemos, ni los manjares para que comiésemos hasta reventar, y el miserable del pobre, que según su disposición apenas difiere del muerto, ándasle escudriñando las razones de su pobreza. ¿No temes aquel espantoso trono del juicio de Dios? Si el pobre finge alguna lesión, por necesidad y menester grande la finge, por causa de tu crueldad e inhumanidad, a quien su lástima y sus suplicas no bastan inclinar a que hagas con él misericordia. ¿Quién hay tan miserable ni tan desventurado que si no fuese constreñido por necesidad, por sólo un pan quisiese así amancillar su cuerpo y sufrir tal pena? Pues luego su fingido trabajo es el pregonero<sup>383</sup> de tu inhumanidad* (Soto, 2003, págs. 85-86).

Ha de notarse que Soto refiere el argumento como «grande», por lo que podemos suponer que se reproducía en múltiples círculos de poder como caballo de batalla retórico en contra de la pobreza. Para rebatirlo, no utiliza su propia voz, sino que se remite a la patrística en un pasaje significativo. El pobre fingido, por tanto, no se configura aquí como un ladrón de la limosna del verdadero pobre, una incógnita que hay que reprimir y castigar, sino como un

---

<sup>382</sup> Supra 3.5.1 y 3.5.2.

<sup>383</sup> ¿No será precisamente éste el último oficio de Lázaro, cuyo derrotero vital dio en demostrar una y otra vez – instalándose como tópico en la picaresca– que «la caridad se subió al cielo» y que muchas veces es indispensable cubrirse de una exterioridad miserable para mover los ánimos misericordiosos? Véase infra 4.10 y 4.11.

pobre más, obligado al engaño por la falta de misericordia de la otra parte de la ecuación caritativa. Al fin y al cabo: «en todos los estados [...] hay flaquezas, y pecados, y maldades. Y no se arma tanta artillería contra ellos» (Soto, 2003, págs. 86-87).

Soto señala además de una asimetría con respecto a la persecución y la inquisición legal<sup>384</sup>, una asimetría con respecto al daño comunitario que implica el fraude de las clases sociales de baja condición en relación con el fraude de alguien que reviste una posición social más encumbrada<sup>385</sup>. La estafa de los funcionarios públicos o poderosos –a la que no se persigue con igual intensidad– es superlativa y supone, en ocasiones, un capital suficiente para paliar la necesidad de gran parte de los mendicantes –sin distinción entre verdaderos y falsos–:

Cuántos habrá en la república, oficiales, artífices y oficiales públicos que viven de derechos públicos, los cuales por fraude y engaño llevan sin comparación mucha mayor hacienda ajena que todos cuantos falsos pobres y vagabundos hay en el reino y, aun por ventura, que todos juntos verdaderos y falsos, y que la comen y gastan con tanto fausto como los señores. Y pueden las gentes fácilmente sufrir estos engaños, y que un miserable de un hombre fingiendo pobreza os saque una miserable moneda, no con otro engaño, sino andando desnudo y hambriento, temblando o fingiendo alguna enfermedad, esto en ninguna manera se puede sufrir, sino que estos han de ser desterrados de las ciudades y del mundo. Denme un solo hombre en toda España que por todos los engaños de todos los vagabundos del reino haya sentido en su vida mella en su hacienda. Y si no fuese por poner lengua en ningún trato de gente podría haber hartos que, sólo uno de ellos, haya ilícitamente llevado, por ventura, más que todos los pobres del reino. Y aquellos, por ser poderosos, se sufren, y los miserables pobres por no se poder ellos defender, no hay quien los pueda sufrir. (Soto, 2003, pág. 87).

En Soto, como vemos, la relación entre la riqueza y la pobreza deja de ser estática. Ya no existen simplemente estados armoniosos primigenios alterados por la necesidad, como veíamos en Vives<sup>386</sup>, sino que la dinámica social se concibe como una transferencia de recursos de los estratos inferiores a los superiores en un proceso de acumulación: «Podríamos aquí añadir otra consideración, que aunque hay muchos hombres perdidos que por su flojedad o vicios vinieron en pobreza, y vemos que hay algunos que la fingen, empero también *hay muchos a quien los ricos hicieron pobres*<sup>387</sup>» (Soto, 2003, pág. 87) [la cursiva me pertenece].

---

<sup>384</sup> Supra 3.6.3.

<sup>385</sup> Supra 2.13.

<sup>386</sup> Supra 2.2.

<sup>387</sup> ¿El *Guzmán* no estaría llevando al plano de la ficción una tesis afín al poner en escena a los «los productores de pobres» entre los que se encuentra el propio pícaro y su padre? Infra 7.3 y 7.18.

Para terminar de desarmar el dispositivo argumental en contra de los pobres fingidos, Soto esgrime una paradoja central: se realizan minuciosas pesquisas para dar un certificado de pobreza, mientras que para los oficios –públicos y eclesiásticos– no se tiene que pasar por ningún tipo de inquisición:

Ni tengo que callar aun esto, que para proveer a uno un oficio público, y lo peor es un beneficio eclesiástico, habiendo Dios tanto mandado que no se diese, sino según la dignidad de la persona, ningún examen se hace de la dignidad de quien lo recibe. Y para dar licencia a un hombre que pida por Dios un cuarto, le han de pesquisar y examinar con tanto rigor, como si fuesen a darle una gran renta (Soto, 2003, pág. 87).

¿No vendría también la picaresca a evidenciar en el plano de lo ficcional, desde los orígenes de su entramado estructural, precisamente estas asimetrías? ¿No brinda la perspectiva autobiográfica una manera de compensar, en el estado de descomposición general enunciado, la diferencia entre la inquisición que se opera con los mendicantes y la nula reprensión a los poderosos –eclesiásticos, nobles, jueces, oficiales– que ejercen sus actividades sin muestra alguna de probidad?

### **3.10.2. Libertades o estado de excepción**

Como ya habíamos anticipado, uno de los puntos esenciales del debate es el del respeto o no por las libertades de los pobres según la legislación vigente. Mientras Soto plantea la igualdad ante la ley –percibiendo que la justicia es asimétrica según la posesión o no del capital, al igual que denunciará una y otra vez la picaresca–, Robles viene a abogar por una represión de los colectivos mendicantes en pos del bien común: «la justicia justamente se entremete y debe entremeterse en quitar algunas veces libertades a personas o a estados particulares de hombres por el bien común. Y así muchas cosas ordenan los legisladores y gobernadores de repúblicas que son en daño de algunos sin culpa de ellos, pero no sin causa» (Robles, 2003, pág. 179).

En este intento de justificación de la represión «sin culpa» es cuando queda clara la posición ideológica de Robles con respecto a los pobres, ya que pretende colocar a este colectivo en un vacío legal que permita aplicar sentencias graves sin juicio previo, como había denunciado Soto en relación con las nuevas legislaciones<sup>388</sup>. En definitiva, estamos ante el planteamiento de un estado de excepción, un «estado de sitio» frente a la problemática de la

---

<sup>388</sup> Supra 3.6.2.



pobreza. Por eso es que el autor compara el contexto de proliferación de mendicantes con el de la guerra y la peste, coyunturas en donde la suspensión de las libertades se justifica en pos del «bien» comunitario:

Sin culpa se quitan cada día mil libertades a los hombres libres, mas no sin causa. Y muchas otras libertades que de Derecho Natural tienen los hombres, se quitan en tiempos de guerras y de pestilencias y de otros semejantes acaecimientos, no por culpa, mas por causa alguna legítima y bastante. Y la causa más legítima que hay para quitar estas libertades es el bien público (Robles, 2003, pág. 179).

En este estado de excepción justificado por la proliferación de la pobreza se habilita la analogía de la república como cuerpo: en él, el pobre será caracterizado como un miembro gangrenado susceptible de ser amputado en pos de la salvación del resto del organismo<sup>389</sup>:

... así como cada uno de los miembros de un cuerpo tiene su particular oficio y con él se ordena para el bien común de todo el cuerpo, y con tal orden (que cuando es menester) un miembro y muchos cesan de sus oficios, y del todo (si menester es) se pierden porque se excuse algún daño a todo el cuerpo, así todos los hombres que dentro de una ciudad vivimos, aunque tengamos libertad cada uno en su estado, mas si para el bien de la ciudad es menester que perdamos nuestras libertades y vidas, es justo que se pierdan. Y no solamente es justo por ley natural y humana, mas por ley de caridad cristiana, la cual (según San Pablo dice, I Cor 13) *no busca sus propios provechos, sino los comunes* (Robles, 2003, pág. 179).

En un malabarismo argumental, Robles reconfigura la caridad cristiana en negación de la libertad e incluso de la vida, convirtiendo al pobre en miembro pútrido que hay que curar o amputar<sup>390</sup>, todo ello forzando una evocación de la ley natural y divina. Determinadas libertades, entonces, dejan de estar amparadas por el derecho para convertirse en un instrumento que el otro juzgante, el otro discriminador, otorga o quita según las necesidades de lo que él considera el bien común. El estado de excepción, incluso, llega a avalar el pago de *justos por pecadores* –si, como afirmaba Soto<sup>391</sup>, se reprimieran pobres verdaderos por error–:

Pues como los que tienen cargo de gobernación de reinos deban enderezar todas sus ordenanzas, mandamientos y leyes al bien común de todo el reino, muchas veces hallan que no lo pueden hacer sin detrimento de algunas personas o estados particulares de gentes. Y pues, por las leyes del derecho común de estos reinos se quita libertad a los que pueden trabajar y pasar sin mendigar, que no mendiguen por

<sup>389</sup> Para la metáfora del cuerpo de la república como organismo remito al conjunto de estudios publicados por Redondo (1992).

<sup>390</sup> Supra 5.3.

<sup>391</sup> Cfr.: «Porque mayor daño y mayor crueldad sería que a vuelta de veinte fingidos pobres se excluyesen cuatro verdaderos, que sería injusticia, por no hacer injuria a cuatro verdaderos, sufrir que hubiese veinte fingidos» (Soto, 2003, págs. 84-85).

algunas causas y razones concernientes al bien de todo el reino, aunque aquello no fuese culpa, es causa bastante para que la ley sea justa, cuanto más que esta libertad que a éstos se quita se endereza para bien de ellos mismos. Porque al que usa mal de su libertad, justa y misericordiosa cosa es quitársela. Y aunque a vuelta de los muchos que la empleaban mal se quite a algunos que usaban bien de ella, no es injusticia que se hace, pues acuerda la república que aquel estado de gente es peligroso para el bien común. (Robles, 2003, pág. 180).

Invirtiendo la carga de la prueba, el pobre se convierte, por su mera condición social y antes de cualquier intento de clasificación exhaustiva, en un peligro para la comunidad. Para Robles, el mendicante no debe poseer libertad alguna, porque la usa mal o, si bien la usa, debe sacrificarla en el altar de lo que el autor considera el bien comunitario –que es, en realidad, el bien de las clases sociales que detentan el capital y el poder –.

### **3.10.3. Sobre el examen de pobres: moral, justicia y limosna ¿esferas autónomas o imbricadas?**

Soto percibe que en las nuevas leyes y actitudes de las gobernaciones hacia los pobres se mezclan determinadas esferas que hasta el momento habían permanecido escindidas: la de la corrección fraternal –asociada a la guía espiritual y moral de la iglesia–, la de la represión judicial –que debe ocuparse de perseguir y juzgar a criminales– y la de la limosna –acto de misericordia que debe brindar asistencia material a los indigentes– (Soto, 2003, pág. 89).

Para apuntalar su discurso en contra del intento de transformar el acto de limosna en un intercambio que habilita al dador a amonestar «fraternalmente» –es decir, a dar un consejo de carácter ético-moral–, Soto vuelve a refugiarse en la autoridad patristica para evidenciar –en un dispositivo argumental que se torna reiterativo– cómo la génesis de los problemas que están en discusión proviene de larga data:

Oiga Vuestra Alteza la opinión de San Crisóstomo en esta razón, porque ya en su tiempo usaban los ricos estas correcciones fraternales contra los pobres, para excusarse de hacerles limosna. Y contra los ricos, dice San Crisóstomo, en el segundo sermón de Lázaro el pobre, estas palabras, que son cuanto más largas tanto más preciosas: *Abraham no se ponía a discutir los peregrinos que venían a su puerta, de dónde venían o quién eran, más antes, sin diferencia, hospedaba a todos. Porque el que ha de ser humano con el pobre no tiene que pedir razón de su vida, mas socorrer su pobreza y necesidad. [...] Aunque sea en sus costumbres hombre pésimo, si tiene hambre le has de dar que coma. [...]. Ha de ser el hombre*

*misericordioso con los pobres, lo que es el puerto<sup>392</sup> con los navegantes. Que a cuanto a él aportan, buenos y malos, a todos los recibe y los salva de los peligros del mar. [...]*

*Una cosa es ser juez del malo y otra cosa es ser limosnero del pobre. Por eso se llama limosna, que quiere decir misericordia [...] Hagamos bien no a las costumbres, sino a la persona, ni hagamos misericordia de él por su virtud, sino por su fatiga. Porque de la misma manera merezcamos nosotros la misericordia de Dios» (Soto, 2003, págs. 89-90).*

El dominico, entonces, basándose otra vez en la patrística<sup>393</sup>, busca mantener las esferas de la limosna, la moral y la justicia escindidas, ya que su fusión se realiza siempre en detrimento de paliar las necesidades de los pobres. Y serán, precisamente, estas tres esferas las que habrá de imbricar la picaresca en un complejo entramado ficcional y estructural. Los epígonos fundantes del género no pueden pensarse sin los vectores de la pobreza mendicante, la corrupción judicial y la diatriba moral funcionando como una articulación conjunta en pos de una crítica social sistemática.

#### **3.10.4. Sobre el examen de pobres: la honra o la vida**

La inquisición y la publicación del estado de miseria, reviste para Soto, en España, un componente socio-psicológico fundamental, y es que la honra es un elemento tanpreciado como la vida misma. Es entonces cuando las necesidades artificiales se colocan por encima de las naturales<sup>394</sup> y se prefiere pasar hambre que menoscabar la construcción de la imagen social ante el otro:

*Es [...] necesario avisar en estas pesquisas de pobres, mayormente envergonzantes, que están en alguna reputación, que no les vendan las limosnas a truco de la honra. Son los españoles de tal condición, que precian más la honra que la vida, y tendrán por mejor padecer hambre que publicarla. Y por eso hase de tener razón con el secreto en inquirir los pobres. Acontece que van algunos caballeros con toda su gente por las calles a escribir los pobres, y hay quien querría más carecer de la limosna que comprarla tan cara. Porque si en alguna nación es necesaria aquella forma evangélica*

---

<sup>392</sup> La misericordia para la patrística como «puerto seguro» que no discrimina entre verdaderos y falsos pobres es el envés de la trama de los epígonos de la picaresca: del irónico «buen puerto» de Lázaro, al que llega a través de la prostitución de su ser, y del puerto al que nunca llegará Guzmán amén de enunciar su conversión en el plano discursivo.

<sup>393</sup> Cfr.: «San Ambrosio atestigua con él en el VIII capítulo del libro de Nabot. *No escudriñes en los pobres (dice San Ambrosio) sus merecimientos, porque la costumbre de la misericordia no es averiguar merecimientos, sino preveer necesidades, ayudar al pobre y no examinar su justicia, según está escrito: bienaventurado el que entiende en socorrer al menesteroso y al pobre (Sal)*» (Soto, 2003, pág. 90).

<sup>394</sup> Para un desarrollo de la presente dicotomía en el *Lazarillo*, véase Cabado (2011). Cfr. infra 4.7.

de la limosna: que lo que hiciere la mano derecha no lo sepa la izquierda, es en España (Soto, 2003, pág. 94) [La cursiva me pertenece].

La frase que hemos destacado evidencia cómo, unos años antes de la publicación del *Lazarillo*, ya existían esbozos de análisis comportamentales que permitirán comprender a la figura del escudero como una paradoja representativa de una sociedad que coloca lo cultural y artificial por sobre el instinto de supervivencia. Es así como la inquisición y publicación de la pobreza reviste, además de la coacción policial y judicial sobre pobres y pobres vergonzantes, una vejación psicológica y una posible extorsión:

Antes que socorran la miseria del pobre, escudriñan tanto su vida, que contra la orden del derecho a las veces descubren los pecados secretos. [...] no se puede inquirir el pecado de nadie si no ha precedido infamia o bastantes indicios. Y aun precediendo todo esto, a las veces se disimulan hartas culpas. Y a los pecados de pobres, *más cuidado se pone en descubrir sus culpas que en encubrir sus necesidades*. Asaz es miserable su estado, si no pueden recibir una pobre limosna sin correr primero peligro de la honra (Soto, 2003, pág. 94) [La cursiva me pertenecen].

El desplazamiento del eje moral se pone, entonces, en evidencia: no le interesa al sistema inquisitorio gubernamental cubrir las necesidades de los pobres, sino descubrir culpas<sup>395</sup> para justificar un ajuste en el volumen de los merecedores de asistencia. La indagación en la ética, en la «honra» y en el espíritu es la excusa perfecta para no afrontar la subsistencia esencial del cuerpo.

### ***3.10.5. El pobre-rico y el hecho frente al derecho***

El oxímoron del pobre-rico<sup>396</sup> era uno de los tantos argumentos que se alegaban –y se alegarán– contra los mendicantes a partir del hilván de historias excepcionales o ficticias, con

---

<sup>395</sup> El tema no era menor, ya que el mismo Robles termina aceptando el exceso cometido en la publicación de la pobreza, adjuntándole a ésta una lista de faltas morales. Este exceso sería exculpado teniendo en cuenta el «fervor caritativo» y la «buena intención» de quienes lo llevaron a cabo: «También ponen por parte de maltratamiento que para poner en nómina a los pobres no se tiene respecto a que se haga secretamente, sino que personas nobles con mucho acompañamiento de criados andan públicamente empadronando los pobres y a las veces publicando sus tachas o pecados secretos. Es así que a los principios algunas personas nobles, con el gran fervor y celo que traían en este negocio, *excedieron algo en hacer aquéllas asonadas y públicos empadronamientos, pensando que con aquello moverían más al pueblo a hacer limosna*» (Robles, 2003, pág. 184) [La cursiva me pertenece].

<sup>396</sup> Supra 2.7, 4.5.1, 6.4 y 7.8.

la finalidad de menoscabar sus derechos a la limosna, al tiempo que se buscaba instalar la duda en el donante<sup>397</sup>:

Acusan a los pobres, y esto traen por una principal causa de encerrarlos, que les hallan cosidos los ducados en la ropa. Dejemos de responder que otros por peores artes allegan ducados que no les caben en los talegones y los gastan con más fausto y regalo que los gastaran sus mismos dueños; y los pobres, comiendo pan y agua, ahorran algo para si se vieren en algún mayor trabajo o necesidad. Empero añádoles otra excusa: que así como por artes honestas y lícitas tienen los hombres derecho de levantar y ennoblecer su estado, así los pobres pidiendo limosna, aunque no tengan derecho de acumular gran tesoro, empero tiénenle de allegar con qué puedan vestirse y tratarse mejor para poder servir a un bueno o para poder ejercitar su arte, si la saben, o para poner algún trato de que se puedan mantener. Y de este poder les privan si les estorban que mendiguen (Soto, 2003, pág. 101).

Soto denuncia como a los mendicantes se les niega el derecho de acumular, de ahorrar, que todo el resto de los individuos de mayor poder adquisitivo poseen. Es así como también se lo condena a perpetuarse en su condición. El pobre, para el discurso reformista más represivo, debe estar siempre «al día», siempre pobre, consumiendo lo indispensable para su supervivencia<sup>398</sup>. La prohibición de la mendicidad implica también, como bien señala el dominico, la imposibilidad de cualquier progreso social para los colectivos de indigentes.

El pobre tiene derecho a desplazarse, a circular y a pedir porque así sobrevive y, en ocasiones excepcionales, puede prosperar un poco –como lo ponen en evidencia el *Lazarillo*<sup>399</sup> y el *Guzmán*<sup>400</sup>–.

---

<sup>397</sup> Ante los diversos argumentos –entre ellos los de Vives y como veremos también los de Robles y posteriores tratadistas– de que son los mismos pobres con sus engaños los que hacen menguar la limosna y la caridad, Soto carga la responsabilidad en el extremo opuesto, en la legislación que busca reprimirlos y que mediante una serie de estereotipos genera el escrúpulo en el otro juzgante: «que toda esta diligencia de desterrar los vagabundos y excluir los extranjeros y examinar los naturales, no venga a parar en disminuir las limosnas y entibiar la caridad. Porque esto cuanto más veces lo repitiere menos me podré arrepentir: que si por estas leyes se han de menguar las limosnas, más valiera que nadie las comenzara, porque por muchas más que se hiciesen no llegarían al cabal de lo que debemos» (Soto, 2003, pág. 95).

<sup>398</sup> Esta conceptualización, reproduce lo que, de hecho, sucedía. El contraste puede acentuarse a la luz del análisis historiográfico, si se tiene en cuenta, que la mayoría de los desclasados, gastaban casi la totalidad de su magro capital en los insumos básicos para su supervivencia. Como sostiene Maravall, esta imposibilidad de mejora revestía el carácter de ley –lo cual, explicaría en parte, los ascensos sociales de la picaresca como curiosidades dignas de ser narradas–: «Una verdadera ley económica rige los movimientos de crecimiento y empobrecimiento [...] Así sucede bien cuando se origina una recesión –por malas cosechas, plagas, pérdidas de mano de obra, etc.– en la producción de unos bienes de demanda inelástica, o ya sea porque aparece una imparable tendencia al alza del precio de los mismos, sobre todo si afecta a los cereales de alimentación humana. En tal caso, los pobres, que, después de pagar sus tributos y cargas –al príncipe, a los señores, a la Iglesia– apenas quedan con nada que vender, sufren la grave carga de tener que comprar muy caro lo que necesitan para la siguiente siembra o para subsistir familiarmente hasta la siguiente cosecha. Ello significa en un plazo no muy largo su ruina, y la venta, unos tras otros, de los míseros enseres de su ajuar y aun de sus aperos, que le hubieran permitido seguir trabajando. También sufren suerte semejante los jornaleros, cuyos salarios quedarían siempre por detrás del alza de precios, lo que significaba el hambre, la enfermedad, quizá la muerte» (1986, pág. 139).

<sup>399</sup> *Infra* 4.2, 4.11 y 4.12.

<sup>400</sup> *Infra* 7.1, 7.3, 7.4 y 7.7.

Robles, como es de suponerse, discurre por andariveles opuestos. Responde implícitamente a Soto que aunque los bienes de los ricos sean mal habidos, el pobre falso no tiene derecho a «robarlos», ya que el pedido de limosna de este grupo que, como vimos, puede equipararse con la gran mayoría de los mendicantes, equivale al hurto:

Pero, mejor es responder que en ningún caso es bien, sino mal, que con engaños saquemos a otros su hacienda, aunque el que la posee la posea con daño de su conciencia. Y así no puedo sacar con engaños o hurtar (que todo es uno) a una mujer sus afeites o trajes deshonestos ni a un mercader lo que ha ganado por logros, ni es bien que se dé licencia que los falsos pobres hagan mal porque los ricos merezcan en darles por engaños o importunidades. [...] Lo cual prueba por aquellas palabras que la glosa ordinaria toma de San Agustín (2 Cor 9): *el que da por carecer de molestia del que le ruega o pide y no por dar recreación a las entrañas del pobre, pierde lo que da y el merecimiento* (Robles, 2003, pág. 166).

Básicamente, se promueve el provecho de los ricos –aún en los casos en que su capital provenga de actividades ilícitas y contrarias a la moral cristiana– en detrimento de los pobres, sin establecer –como lo habían hecho Vives<sup>401</sup> y Soto<sup>402</sup>– relación alguna entre la riqueza mal habida y la pobreza circulante. La glosa final de San Agustín es invertida en lo que respecta a la carga de la acusación: si la prédica recaía en el que da limosna solo por ser importunado, Robles reconfigura la sentencia en un robo del pobre hacia el donante rico –cuyo capital, incluso, pudo ser amasado en la ilegalidad–.

Contrario a toda evidencia, el benedictino sostiene la presunción de que todos hacen lo necesario para su salvación y que por ello siempre habrá limosnas:

De presumir es (y así lo presume el derecho), que cada uno tiene cuidado de su salvación y de las cosas que para ella le son necesarias; y los predicadores y confesores tendrán siempre cuidado de lo acordar a todos que den las limosnas que son necesarias, y no es menester que para esto se traigan por el pueblo todos los torcedores de misericordia, mayormente los que por permitirlos traen consigo otros inconvenientes perniciosos al bien común. De manera que vale más poca limosna y bien empleada, que mucha desordenada y empleada en criar gente dañosa a la república (Robles, 2003, pág. 166).

Poca limosna para algunos elegidos, en lugar de mucha e indiscriminada; «torcedores de misericordia» en lugar de, como planteaba Soto, necesitados hasta el extremo de tener que fingir pobreza; «gente dañosa a la república» en lugar de gente dañada *por* la república. El proceso continuo y sistemático de inversión ideológica se hace patente en el discurso de Robles.

---

<sup>401</sup> Supra 2.13.

<sup>402</sup> Supra 3.10.1.

Este aspecto del debate termina dirimiéndose en el plano de la utopía frente a la distopía, volviendo al juego de las suposiciones<sup>403</sup>. Soto lo hace a partir de una idealización de la Iglesia primitiva, que le permite proyectar en negativo la sociedad en la que vive, al tiempo que ataca las nuevas ordenanzas: en el pasado las limosnas eran mayores –una cuarta parte de todo lo producido–, se proveía adecuadamente a los pobres en casas y hospitales y no existía ningún tipo de prohibición o persecución sobre ellos (Soto, 2003, págs. 107-110).

Frente a la idealización proyectada al pasado, Robles idealiza el presente y el futuro, alegando el «pleno empleo<sup>404</sup>», el aumento en el número de cristianos, y con ello, de la misericordia y la limosna:

Y también ahora (si bien se mira) no hay razón para que haya tantos pobres como entonces, porque hay muchos más oficios en que se ocupen los hombres que entonces, y más guerras y más continuas que entonces, y no hay persecuciones, y hay diversas contrataciones que en los siglos pasados no se sabían, e Indias y otros aparejos para ganar los hombres de comer, por donde hay menos razón que haya pobres que entonces. Y no está el día de hoy la caridad tan fría como dicen, porque vemos que el rico que sabe alguna necesidad de su pariente o amigo o vecino provee medianamente, y cuando él se olvida, el que padece la necesidad va o envía personas que se lo acuerden y le muevan a ello. Y porque sabemos que son muchos en cada pueblo los que tienen cuidado de ayudar o remediar a sus vecinos pobres, por esto tengo para mí por cierto que son pocos los que legítimamente mendigan (Robles, 2003, pág. 167).

Ante la irrefutable realidad del creciente número de mendicantes que atestaban las ciudades, Robles esgrime un aumento de la cantidad de cristianos presentes en su contemporaneidad y cree que la gran mayoría dan limosna y son misericordiosos. Por ende, debiera de haber mucho más capital destinado a los pobres verdaderos. De ello colige, finalmente, que la mayoría de los pobres son falsos. La inversión que opera Robles transforma la realidad social del crecimiento de la indigencia en culpa de los mismos indigentes, y la falta de misericordia de los más potentados en un punto ciego: los «cristianos» asisten a sus vecinos –verdaderos pobres– pero no dan abasto con los pobres fingidos.

Nótese, además, que esta arista del debate versa acerca de la falta de caridad de los particulares –que Soto pone en primer plano y Robles escamotea–. ¿No permiten estas dos líneas proyectar un sinnúmero de episodios picarescos en donde se ficcionaliza la praxis

---

<sup>403</sup> Supra 3.6.5.

<sup>404</sup> «Que no hay tanta falta de trabajadores, labradores y oficiales y criados que sirvan a señores como antes había, porque muchos, sabiendo que sin trabajo suyo les era lícito vivir del trabajo ajeno, andábanse a mendigar y a sonsacar las haciendas de algunos más pobres que ellos. De donde sucedía lo que en cualquier parte que esto no se remediare sucederá, que pues los pobres son tan necesarios para los trabajos como los ricos para las cosas de gobernación, que el reino donde pocos trabajan y muchos comen del trabajo de pocos, necesariamente o ha de ser pobre o no tan rico y próspero como sería» (Robles, 2003, pág. 192).

inmisericorde o no de los personajes que interactúan con los pícaros fundantes? En definitiva, como afirma Lázaro cuestionando planteos como el del benedictino: «la caridad se subió al cielo» (43).

El supuesto de que la aplicación de las ordenanzas funciona a la perfección, lleva a Robles a postular *un pragmatismo en donde el hecho estaría por encima del derecho*:

Y por experiencia también vemos que no es tan poco lo que se da que no baste para lo que es menester para los que mendigaban y aun para más, como dicho es. Y pues esto está en hecho y no en derecho, no hay necesidad de disputa sino remitirlo a la experiencia, la cual mientras mostrare que las limosnas bastan para lo que se debe a los que mendigan, se podrá conservar y cuando faltaren dejarse (Robles, 2003, pág. 167).

En definitiva, el autor postula que la ejecución de las políticas que suponen la represión e inquisición de la mendicidad –siempre y cuando evidencien buenos resultados según los parámetros por él establecidos de antemano– no deben atenerse al derecho. Según Robles, la legislación no debiera campar sobre estas políticas que, paradójicamente, provienen para Soto –que sí pone el derecho en primer plano– de la aplicación de las nuevas legislaciones.

### **3.10.6. El pobre ladrón del pobre, el pobre ladrón del rico**

La dinámica que se establece entre el *pobre fingido* y el *pobre verdadero* siempre es en relación a un capital estático, producto de las donaciones y las limosnas. Cuanto más pobres sean caracterizados como fingidos –y ya vimos que la caracterización es tendenciosa–, mayor será el capital para los verdaderos o –y aquí se juega el eje económico del conflicto– menor será el capital que la gobernación y los particulares habrán de destinar a los pobres en general. Es por eso que la discusión sobre el número de mendicantes está imbricada con el porcentaje de capital recaudado. O aumenta el capital –como pregonaba Soto y se paliaban todas las necesidades sin discriminación– o disminuyen los pobres –como pretende Robles al considerar a la milésima parte de ellos como verdaderos<sup>405</sup>–.

Para aplicar con más fuerza coactiva la legislación se busca, por todos los medios, transfigurar el fraude de los «pobres falsos» en atraco. La *equiparación del pobre fingido con el que ladrón*. El mendicante no autorizado sería, para este tipo de caracterizaciones estigmatizantes, dos veces salteador, ya que roba al pobre verdadero y al donador:

---

<sup>405</sup> Supra 3.7.



Mas bien será declarar, para que todos lo entiendan, cuán averiguadamente eran ladrones y por consiguiente obligados a restitución todos *los que fingiendo necesidades y enfermedades sonsacaban las limosnas de los verdaderos pobres, los cuales eran los más de los que hasta aquí andaban mendigando, según se ha hallado por experiencia. Notoria cosa es que el que con engaño, fingiéndose que es otra persona de la que es, recibe algo, lo cual pertenece a aquél a quien él representa mintiendo, es ladrón [...]* y así, el que mendiga dice que es pobre, y que por pobre pide, y si no lo es, clara cosa es que engaña a aquellos en cuyo nombre pide, que son los pobres; lo cual parece claro por la experiencia, porque el que ha dado limosna a uno que parece pobre, después no la da a otro que verdaderamente lo es. Y este daño y robo recibe el pobre verdadero del falso. *Y también los tales son ladrones, teniendo respecto al que les da la limosna, porque cualquiera que toma la hacienda de otro sin voluntad de su dueño, hurto es que le hace* (Robles, 2003, págs. 128-129) [la cursiva me pertenece].

Como se desprende de la cita, el problema del pobre fingido es, ante todo, un problema ontológico: el pobre finge ser quien no es y en esta prestidigitación de la apariencia, roba la hacienda al rico y la limosna al pobre verdadero. El fogueo discursivo de esta *paranoia de sentido con respecto al otro mendicante* busca instalar la duda en el potencial donador: ¿será pobre verdadero o no? ¿me estará «robando»?

En el otro extremo ideológico se incita a un interrogante de carácter diverso –como sostuvo Soto<sup>406</sup>–: ¿cuán miserable tiene que ser la vida de una persona para que se haga pasar por pobre o se automutile para sobrevivir, o incluso medrar? En definitiva, el problema que está en cuestión es el que la picaresca pondrá en primer plano: la mendicidad, si es elegida como un «oficio», existe porque el amo o el señor paga miserias y la prohibición de la mendicidad genera que, so pena de hambre, los pobres sirvan por menos que nada.

Ante esta marea de mendicantes que Robles considera en su mayoría como fingidos y doblemente ladrones, la solución que propone es sencillamente el destierro –con una velada indirecta a Soto, que sostenía que era una pena solo aplicable en casos de extrema gravedad<sup>407</sup>–:

Esto he dicho porque a todos conste cuán gravemente pecan contra Dios y contra el prójimo estos que con mentira sacan las limosnas que no merecen. Y cuán justa cosa es que se ponga orden en la limosna para que la orden destierre a toda esta gente desordenada que en tanta multitud y con tantos daños públicos andaban por toda España. Dicen algunos a esto, que otros medios se pudieran tomar con que se atajaran estos inconvenientes sin quitar a los pobres de mendigar. Pluguiera a Dios que los que esto dicen ocuparan un rato de tiempo en darnos otros mejores, pues lo

---

<sup>406</sup> Supra 3.8.

<sup>407</sup> Supra 3.6.2.

pudieran también hacer, mas entretanto que no los dan, ha parecido este medio mejor que otros que hasta ahora se han descubierto (Robles, 2003, pág. 129).

El destierro, pena grave y propinqua a la capital, se ejecuta sin juicio previo por el solo hecho de mendigar, y persistirá como solución hasta que quienes argumentan en su contra encuentren otra mejor –solapando la que ya propuso Soto: que asistan a los pobres en todas sus necesidades o se los deje mendigar libremente<sup>408</sup>–.

Para Robles, el pobre fingido es enemigo del *otro* –pobre verdadero y ciudadano donante–, pero también lo es de sí mismo, ya que contra toda naturaleza se hace daño para despertar la caridad:

Y porque la experiencia y confesión de muchos de ellos ha descubierto que gran multitud de estos públicos llagados eran gente burladora y a quien la codicia, raíz de todos los males, hacía contra ley de la naturaleza aborrecer su propia carne, y plagarse por juntar cantidad de dinero (I Tim 6; Ef 5). Por lo cual algunos a quien han querido curar de sus plagas responden: uno, que no quiera Dios que tal consienta que la llaga del brazo le es unas Indias; y otro, que la llaga de la pierna le es un Perú. Y porque ninguno para sacar el mantenimiento necesario tiene necesidad de plagarse, ni se hace ninguno llagas por sacar lo que ha menester para el comer, sino por codicia de juntar dineros, pareció ser más expediente medio que otro poner orden en la limosna, de manera que ninguno recibiese más de lo que ha menester para su necesario mantenimiento (Robles, 2003, págs. 129-30).

La llaga, la peste, equivale a una cantera de capital ilimitado<sup>409</sup> –análoga a los grandes focos de riqueza americana– por lo que los pobres no solo atentan contra los otros, sino contra sí mismos, al violentar su propio cuerpo –lastimándolo o contagiándose a conciencia diferentes enfermedades– para ser objetos de misericordia. Basado en «la experiencia», Robles lee en el sufrimiento del otro un subterfugio argumentativo, una forma particular de codicia que justifica, paradójicamente, que la limosna se limite al «necesario mantenimiento», es decir, a lo indispensable para la supervivencia.

Sobre este eje de la discusión pueden repensarse los episodios de la picaresca –la pierna aderezada de Guzmán, la desnudez autoinflingida para llamar a la caridad, etc.–), como formas de llevar al plano de la ficción esas prácticas en consonancia con las dos vertientes ideológicas del debate: o bien denunciar la estafa con una intencionalidad represiva –el argumento de Robles– o bien la explicitación de su carácter indispensable para sobrevivir ante la falta de la caridad de un otro indiferente –como sostenía Soto<sup>410</sup>–.

---

<sup>408</sup> Supra 3.9.1.

<sup>409</sup> Para ver esta problemática llevada al plano de la ficción alemaniana, remito a Cabado (2015). Cfr. infra 7.4.

<sup>410</sup> Supra 3.10.1.

La llaga fingida tiene su correlato más extremo, no ya en el propio autoflagelo para convertir la imagen en capital –una supuesta posición masoquista, al decir de Robles–, sino en la *posición sádica de flagelar a un otro indefenso* para obtener provecho de él. Allí surgen las imágenes que apelan a la sensibilidad del lector representando a pobres adultos que operan sobre sus hijos o sobre niños comprados o robados para transformarlos en mercancía:

Que se excusan muchos males que la codicia hacía hacer a muchos que llagaban sus cuerpos y tullían o mancaban a sus hijos e hijas, y compraban los ajenos y hacían e inventaban otras mil artes como éstas para allegar dinero, como se ha sabido de muchos naturales y extranjeros de estos reinos. Los cuales sabiendo que no les han de dar sino el mantenimiento necesario, nunca para éste sólo se llagarán ni tullirán a sí ni a otros (Robles, 2003, pág. 192).

Los pobres han franqueado, en esta caracterización, todo límite ético y moral. Ya no solo roban, sino que atentan contra su propio cuerpo y el de sus hijos, llegando en algunos casos a traficar con menores. Este tipo de argumentación instala la duda, incluso, en los padres y las madres que tienen menores tullidos, enfermos o con discapacidades, atacando el último confin de la misericordia a partir de la caracterización de una crueldad, un sadismo, una «psicosis» que se identifica sin más con el colectivo.

### 3.11. Sobre las necesidades de los pobres

En lo que respecta a la teoría de las necesidades<sup>411</sup>, Robles tergiversa la argumentación de Soto<sup>412</sup> –que abogaba por la asistencia a *todas* las necesidades de *todos* los pobres como condición *sine qua non* para justificar la prohibición de la mendicidad extranjera<sup>413</sup>– sosteniendo que el dominico busca mantener la generalidad de pobres sin distinción. Equipara así, la limosna a las «rentas perpetuas» –galardón que otorgaba el rey a muy pocos elegidos a cambio de sustanciales adelantos de capital para el erario público–:

... querría mucho saber de dónde toman los que esto arguyen que tengan obligación los que esto hacen [los que aplican las nuevas reformas] de asegurar a los pobres sus limosnas. Porque (aun de mi consejo) no sería cosa conveniente que hubiese rentas perpetuas con que estuviese seguro el remedio de todas las necesidades de los pobres, sino que siempre haya algunas pobreza y necesidades de pedirnos limosnas,

---

<sup>411</sup> Supra 2.2 y 2.6.

<sup>412</sup> Supra 3.6.1.

<sup>413</sup> Supra 7.1.

porque no se quiten todas las ocasiones de emplearnos en obras de misericordia habiendo determinadas (Robles, 2003, pág. 168).

La limosna, entonces, no debiera paliar todas las necesidades, sino dejar algunas para dar lugar a que los que poseen capital puedan ejercer la misericordia. Robles supone la autorregulación que reproduce la estratificación social a partir de la relación entre «la oferta y la demanda» de necesidades: los que tienen poco necesitan poco, y los que tienen mucho necesitan mucho:

... a las razones por donde tienen por imposible juntarse suficiente limosna se puede decir que aunque necesidades de los pobres no estén determinadas y sean inciertas, también lo son todas las otras necesidades de los que son mantenidos de otros, [...] y tiénese por suficiente provisión y remedio señalar tales raciones a cada uno, que ni sean poco para el que ha menester mucho, ni sean mucho para el que ha menester poco (Robles, 2003, pág. 168).

Frente a esta *matriz de autorregulación que transforma la escasez del otro en su propio deseo* –los que necesitan poco reciben poco– y esboza a la sociedad *no marginal* como un sistema perfecto de intercambio, puede pensarse todo el despliegue picaresco como una contestación literaria ante ese tipo de conceptualizaciones: los señores hambread a sus servidores, los deseos de estos exceden su propia condición de clase, los religiosos son avaros y quien detenta el capital nunca es un personaje virtuoso.

Si este tipo de teoría de la autorregulación y distribución perfecta no resultare suficiente, Robles apoya su tesis en argumentos médicos, ya que al fin y al cabo, comer mucho no es bueno para la salud:

Y no parece porque quieran que se mantengan ahora los pobres con mayor abundancia de la que antes tenían, mayormente que Plutarco en sus *Lacónicas* da mil razones por las cuales en las leyes de los sabios antiguos estaba ordenado que especialmente a los muchachos y mancebos no les diesen sino muy templadamente de comer, porque (según afirma) con comer poco se hacen los hombres más recios y más sanos y de más larga vida (Robles, 2003, pág. 169).

Darle poco de comer a los pobres resulta, en definitiva, un favor en vistas de su propia salud. ¿No resulta todo el alegato contra el hambre que instala como tópico el *Lazarillo* –en donde algunos amos retoman de forma perversa estos razonamientos<sup>414</sup>– una forma de desafío directo ante este tipo de argumentaciones?:

---

<sup>414</sup> Confróntese con el *Lazarillo*: «quiero que sepa Vuestra Merced que, con todo lo que adquiría y tenía, jamás tan avariento ni mezquino hombre no vi; tanto, que me mataba a mí de hambre, y así no me demediaba de lo necesario. Digo verdad: si con mi sutileza y buenas mañas no me supiera remediar, muchas veces me finara de hambre» (14). Véase infra 4.5.1.

Esto digo porque si un hombre de estos, que ha vivido hasta aquí sin regla ni orden, tiene con su vicio avezado su estómago a beber cada día dos azumbres<sup>415</sup> de vino (como en esta ciudad los pedía, afirmando que los había menester, un pobre llagado y comido del mal de San Lázaro), no es razón que la limosna que se recoge para necesidades sustente tan grandes desórdenes a que por vicio y no por particularidad de complexión se han algunos avezado (Robles, 2003, pág. 169).

En relación con la problemática de las necesidades, la deliberación de Soto tiende a ser más compleja y abarcativa, ya que reflexiona sobre su diversidad y sobre la dificultad para instituir las a través de una legislación uniforme:

...las necesidades de los pobres no es sólo comer, sino otras muchas, que aunque dejándoles pedir no sois obligado a socorrerlas, despojándoles de su derecho quedáis obligado a todas. [...] Quiero decir, que las necesidades de todos no son iguales, sino muy desiguales. Aun en sólo el comer hay uno que según su estómago y complexión para sólo hartarse de pan ha menester dos y tres tanto de lo que dan a los otros; y por eso, si no le dais más que a los otros, le obligáis a que padezca perpetua hambre, teniendo el derecho de pedir todo lo que ha menester. Que, aun esclavo, sería crueldad no le hartar, siquiera de pan y alguna vianda (Soto, 2003, pág. 99).

Si Soto supone –al igual que Robles– que las necesidades de los pobres son distintas a las del resto, argumenta que no cubrir al menos las fisiológicas, implica tratarlos peor que a los esclavos.

Como bien se ha señalado con respecto a la reforma asistencial<sup>416</sup>, ésta habrá de intentar un primer acercamiento a la «racionalización» de las necesidades con el fin de una distribución más eficiente de las limosnas, de la mano de una represión de la mendicidad con miras a la «estética» y el «orden» públicos, como ya había propuesto Vives<sup>417</sup>. Mientras la mayoría de los tratadistas busca con esta «racionalización» reducir las limosnas al alimento suficiente para la supervivencia y, en el mejor de los casos, a algún lugar en el que los mendicantes puedan ser albergados y puestos a trabajar por ese mínimo sustento, Soto señala que el pobre es libre de darse, cada tanto, algún gusto, experimentar algún placer, sobre todo teniendo en cuenta que, en comparación, los ricos disfrutaban múltiples y a diario:

<sup>415</sup> La exageración es reproducida en el *Guzmán*, ya que es la medida precisa que bebe Micer Morcón, el jefe del hampa mendicantes romana: «Comiase dos mondongos enteros de carnero con sus morcillas, pies y manos, una manzana de vaca, diez libras de pan, sin zarandajas de principio y postre, bebiendo con ello dos azumbres de vino» (I, 266). Dos azumbres equivalían aproximadamente a cuatro litros de vino. El precio oscilaba en localidades cercanas a Sevilla en torno a los 16 maravedíes (García Fuentes, 2004), por lo que Robles supone, en una exageración desmedida, que un pobre mendigo obtenía esa cantidad a diario solo para el consumo de vino. No olvidemos que en esta misma obra se sugiere una limosna diaria no superior a 2 maravedíes.

<sup>416</sup> En contraposición a la reforma asistencial que busca imponerse, «La asistencia social [medieval] se caracterizaba, en primer lugar, por la sobreabundancia de limosnas; en segundo lugar, por la falta de criterios para distinguir a los pobres según sus necesidades reales, y, en tercer lugar, porque la gestión de todas las instituciones de caridad estaba en manos de las instancias eclesiásticas» (Geremek, 1998, pág. 26).

<sup>417</sup> Supra 2.14.

Averiguado está, después de esta manera de limosna se usa, que lo que se da a cada pobre no es bastante para mantenerle más que de pan y por ventura de alguna fruta o verdura, o démosle que algún día en la semana pueda comer algún poco de carne. Pues no basta que haya entre los ricos y los pobres esta diferencia, que los ricos tengan de suyo de que puedan delicada y preciosamente mantenerse y los pobres no tengan, sino que les añadamos otra inicua condición: que les quitemos el poder y la libertad que puedan alguna vez recrear su fatiga con algún manjar de los que Dios concedió a todo el linaje humano. El desventurado del pobre, aunque tenga el mantenimiento cotidiano vil y miserable, empero consuélase con esta libertad (Soto, 2003, pág. 100).

La condición inicua, cruel, que destaca Soto, se relaciona con las prerrogativas que se arroga el benefactor –aún operante en las argumentaciones actuales en detrimento de las libertades de los pobres–: *las clases que detentan la hegemonía no parecen tolerar que el indigente experimente ningún placer de los que el acomodado disfruta a menudo*. A partir de la «racionalización» que empieza a desarrollarse en relación con la pobreza, todo lo que se evidencie como goce por encima de las condiciones indispensables para la supervivencia se verá como un hurto a quien da la limosna o a quién podría haberla recibido para paliar una necesidad más esencial. El placer en el pobre se juzga automáticamente como una estafa moral y económica, e incluso invalida su *ethos*<sup>418</sup>.

Para Robles –a diferencia de Soto que lo plantea como un problema complejo– lo único que debe proveerse al pobre es comida y vestido –aquí también difiere de proyectos anteriores con cierto sesgo formador como el de Vives<sup>419</sup> y de proyectos posteriores, como el de Giginta, que propone incluso unas «cuadras de maravillas<sup>420</sup>» para diversión de los que menos tienen–:

... no les hacen agravio en no les dar para que les sobre, pues San Pablo dice (1 Tim 6): *que teniendo qué comer y qué vestir nos debemos tener por contentos*, a ejemplo suyo y de los otros buenos cristianos que con esto se contentaban. Y aun muchos que tienen hacienda de suyo se contentan con el comer y vestir, pues cuánto más se debe contentar con ello el que es mantenido de hacienda y trabajo ajeno (Robles, 2003, pág. 183).

Según Robles, al momento de determinar las necesidades de los pobres –y en esto sin duda se sienta un precedente que aún nos interpela desde los cálculos econométricos–, la voz de éstos no debe ser escuchada, sino que la decisión debe recaer exclusivamente en los gobernantes:

---

<sup>418</sup> ¿Qué sucedería con el ciudadano promedio imbuido de los discursos que demonizan a las clases más empobrecidas a través de los medios masivos de comunicación, si hoy mismo, en cualquier centro urbano, se encontrara con un pobre pidiendo limosna mientras detenta, al mismo tiempo, el uso o el consumo de algún producto que no sea de primera necesidad?

<sup>419</sup> Supra 2.6.

<sup>420</sup> Infra 5.1.

... el juicio de si son bien proveídos los pobres o mal proveídos, si son bien tratados o mal, ni se ha de hacer por lo que ellos dijeren, porque quizá aunque les den más de lo que basta dirán que no les dan lo que han menester, ni por dichos de personas particulares que, sin saber nada, por oír quejar a un pobre, escandalizan todo el lugar diciendo que los pobres no son proveídos, sino por lo que pareciere a los que gobiernan el pueblo. [...] De manera que no haya aquel desorden que San Pablo reprende en Corinto (1 Cor 2), *que uno se emborrache y otro se muera de hambre*. (Robles, 2003, pág. 183).

La referencia bíblica es errada, ya que responde a Corintios 1, 11:21, y –como es común en el benedictino– tergiversada en pos de su argumentación. A lo que se refiere explícitamente el pasaje es a la división interna de la iglesia por intereses ajenos a lo espiritual<sup>421</sup>.

Para cerrar el debate, Robles traslada la división ontológica de la pobreza a la de las necesidades, identificando, sin más, las de los pobres falsos como falsas y las de los verdaderos como verdaderas. De este modo, se traza una relación directa entre extrema necesidad y necesidad verdadera: «la misericordia, la cual entre los cristianos andaba más desordenada que otra cosa, recibiendo limosna el que menos la merecía y provenyéndose no las necesidades verdaderas, sino las aparentes, se ponga en orden y concierto, pues de todas las cosas que hemos de hacer, nos manda San Pablo (1 Cor 14): *Hágase entre vosotros todas las cosas con orden y concierto*» (Robles, 2003, pág. 194).

La frase de San Pablo se refiere, concretamente, a la necesidad de profetizar y no prohibir la multiplicidad de lenguas<sup>422</sup>. Paradójicamente se reconfigura una sentencia de apertura hacia el otro en una sentencia prescriptiva. Robles la utiliza como basamento de la represión del grueso de los mendigos en pos de las «verdaderas necesidades» –las necesidades de supervivencia– de una «élite» previamente recortada de pobres verdaderos por una elite gobernante que busca ajustar la beneficencia reduciendo drásticamente el número de mendicantes susceptibles de recibirla.

### 3.12. La escópica sobre la pobreza

---

<sup>421</sup> «Pues, en primer lugar, oigo que cuando os reunís como iglesia hay divisiones entre vosotros; y en parte lo creo. Porque es necesario que entre vosotros haya bandos, a fin de que se manifiesten entre vosotros los que son aprobados. Por tanto, cuando os reunís, esto ya no es comer la cena del Señor, porque al comer, cada uno toma primero su propia cena; y uno pasa hambre y otro se embriaga» (Corintios 1, 11:18-21).

<sup>422</sup> «Así que, hermanos, procurad profetizar; y no impidáis el hablar lenguas. Pero hágase todo decentemente y con orden» (1 Corintios 14).

### 3.12.1. Omnipresencia del objeto y dialéctica del escrúpulo

Como pudimos apreciar en Vives –en un afán disolvente de la pobreza que el autor llega a equiparar con la «estética<sup>423</sup>» citadina– lo que buscan las reformas es desvanecer al pobre del espacio urbano. Ante esa necesidad de conceptualización de la entidad del pobre verdadero como un sujeto puro, idealizado, casi ausente –recortado a través de los dispositivos ideológicos de la generalización, la criminalización, el encierro y la estereotipia deshumanizante de los pobres falsos–, Soto reivindica la importancia de lo concreto, la importunación, la presencia, la humanidad del depauperado que sale al encuentro del otro:

*... así como en los vicios, también en las virtudes la presencia del objeto tiene gran fuerza para mudar la voluntad. [...] No hay quien no tenga de esto larga experiencia, que le acontece muchas veces salir de su casa sin ningún propósito de hacer limosna y topando con el pobre hace lo que no traía pensado. [...] Confieso que puede haber entre éstos algunos engañadores, empero allende que las verdaderas necesidades son muchas más que las fingidas, si algunas con razón se pueden llamar píos fraudes, son éstas (Soto, 2003, pág. 102) [La cursiva me pertenece].*

Nótese que, ante la generalización y universalización del pobre como pobre falso para justificar su desvanecimiento del espacio público, Soto recupera –porque entiende este punto como una disputa ideológica clave– la humanidad del pobre frente al otro donante y la excepcionalidad de quienes son forzados a la falsedad realizando «píos fraudes». A esta necesidad de la omnipresencia del objeto como factor esencial para mover los ánimos caritativos, Soto añade una apreciación, hoy llamaríamos psicosocial, sobre la disposición de los españoles ante el fenómeno la pobreza:

Da aún más fuerza a estas razones otra [...] que es condición linaje de los españoles. Somos entre las gentes de tal naturaleza que más fácilmente nos movemos por ruego y misericordia que suframos estar atados a ley ni a pluma. Y, por ende, de una ciudad de donde los pobres podrían sacar ciento, si andáis a que se escriban y firmen perpetuas limosnas no sacaréis treinta. Porque como si fuesen pechos y tributos así han miedo de firmarlas (Soto, 2003, pág. 103).

Cabe recordar que, en el contexto que nos ocupa, la exención en el pago de tributos era una de las marcas de distinción fundamentales de pertenencia a la nobleza<sup>424</sup>. Por eso es que

---

<sup>423</sup> Supra 2.14.

<sup>424</sup> «La ley trataba mejor al noble que al pechero, y aquél no podía ser ni torturado, ni condenado a galeras ni encarcelado por deudas. Por otra parte, la nobleza daba acceso a la burocracia. Los mejores cargos públicos eran monopolizados por los nobles, que también ocupaban prácticamente la mitad de los cargos municipales. El Consejo de Estado estaba siempre dominado por la alta nobleza. En los demás consejos había un mayor porcentaje de hidalgos y caballeros, pero no representantes del pueblo llano. Y otros cargos importantes, como el de corregidor, eran detentados generalmente por caballeros. Finalmente, la nobleza suponía inmunidad fiscal,



Soto se sirve de ese factor «psicosocial» para colegir que de quitarse el objeto que suscita la transferencia de capital, ésta difícilmente suceda en una relación abstracta, ya que puede confundirse con el pago de un impuesto.

Este pasaje ha sido utilizado en múltiples ocasiones para justificar el ataque sobre Soto, arguyendo que, en realidad, el autor lo que busca es evadir la problemática de la pobreza en un supuesto inmovilismo, retrotrayendo los avances que supondría la «racionalización» de la beneficencia con respecto a la concepción medieval<sup>425</sup>—en la mayoría de los casos retomando la crítica sesgada de Robles<sup>426</sup>—. Lo cierto es que, de la lectura detenida del tratado del dominico, lo que se desprende es la puesta en escena del litigio por un mayor marco de libertad para los pobres, ya que la legitimación de personas que pidieran por ellos de manera interpósita implicaba, automáticamente, la prohibición de la limosna y la consiguiente represión de los mendicantes que asomaran su corporeidad en el espacio público.

El pobre, entonces, es lo vital que irrumpe en contraposición a lo inerte que lo evoca, lo que mueve los ánimos y puede, en ocasiones, generar la transferencia de capital:

que era, de hecho, la prueba crucial de hidalguía. Los nobles de menor rango, que ocupaban los márgenes de su clase, miraban siempre con ansiedad los censos fiscales, que eran los que separaban a los pecheros (contribuyentes) de los hidalgos. El privilegio fiscal se vio fuertemente erosionado en el siglo XVII por el incremento de los impuestos indirectos —principalmente los millones— y otros tributos que creó la corona para conseguir que la nobleza contribuyera, en ocasiones de forma importante. Pero se resistían con todas sus fuerzas al pago de los impuestos personales, como el servicio ordinario y extraordinario, porque la exención identificaba su estatus y tenía un gran valor simbólico. También tenían inmunidad fiscal en determinados impuestos municipales, entre ellos la sisa, y en algunas ciudades existían tiendas especiales para los nobles, donde podían comprar los alimentos libres del impuesto sobre la venta. No hay que olvidar tampoco las ventajas financieras de los privilegios fiscales, pero aún mayor era su valor en términos de prestigio, pues confería honor y estatus social y para alcanzarlo muchos castellanos estaban dispuestos a sacrificarlo todo» (Lynch, 2005, pág. 567).

<sup>425</sup> Supra 3.2.

<sup>426</sup> Según Soto, los pobres —y esta es una de las críticas que más mella le han hecho en su tiempo y en relecturas descontextualizadas posteriores— son muchas veces colocados por Dios frente a los avarientos, para que sean en el Juicio Final testigos de sus iniquidades: «nos lo quiso dar a entender Nuestro Redentor en aquel cuento del rico avariento, que no solamente padecía tormento en el infierno por no haber hecho limosna al pobre en su ausencia, mas porque habiéndole visto tendido a su puerta, cubierto de llagas, ni pidiéndole otros regalos, sino hartarse de las migajas de su mesa, no bastó aquel espectáculo para enternecer su corazón, habiendo bastado a que los perros hubiesen misericordia de él y le refrigerasen sus llagas. Tiene, pues, Jesucristo necesidad de estos pobres que andan en presencia de los avarientos, para presentarlos el día del juicio por testigos de su crueldad. Y por el contrario *¡cuánto parece hermoso un corro de pobres a la puerta de un prelado o de un monasterio y a las puertas de los señores y de los grandes, que son hombres de misericordia!* (Soto, 2003, págs. 105-106) [La cursiva me pertenece].

La frase, si se descontextualiza, puede entenderse como la afirmación por parte del autor de que lo positivo de la pobreza es una imagen estática en donde se perciben las diferencias como en un cuadro inmóvil. Pero el nexo que conecta las dos partes del discurso, por el contrario, supone que el corro, la ronda de pobres, es hermosa para los misericordiosos —y los grandes, lo cual estaría marcando también una sumisión de su discurso ante los poderosos—. En oposición a estos, la pobreza resulta indiferente o repulsiva para los avarientos.

La réplica de Robles tergiversa esta argumentación, sosteniendo que lo que en realidad quiere el dominico es que los pobres permanezcan siempre en su condición: «Ninguna duda hay sino que las llagas y fatigas y trabajos que por vista de ojos veíamos en los que andaban por las calles, nos ofrecían muchas ocasiones de misericordia y por consiguiente de merecimiento. Mas menos duda hay que es mejor (como en el prólogo se dijo) remediar sus trabajos y fatigas que no dejarlos con ellas para que nos muevan a compasión. Todas las cosas que nos mueven a misericordia son penas y miserias de nuestros prójimos, pues el que deja de sacar de pena y miseria a su hermano pudiendo, quién duda sino que hace mal» (Robles, 2003, pág. 173).

...lo que en los cepos de las iglesias se allega es empachosa cosa de decir cuán poco sea. Porque los mismos que libre y liberalmente hacían limosna a los pobres que topaban, a muchos he oído confesar que no solamente se olvidan de enviar dineros al cepo, empero cuando entran en las iglesias *lo que dieran al pobre vivo, si le vieran, dejan de dar a la piedra o madero muerto*. (Soto, 2003, pág. 103) [La cursiva me pertenece].

La contraposición entre *lo muerto del templo eclesiástico* y *lo vivo del templo humano* aparece ya en Vives<sup>427</sup> –y tal vez Soto se refiera a él indirectamente–. Es esa omnipresencia de lo humano en situación de pobreza lo que trata de obliterarse, ya que la presencia del mendicante frente a determinados grupos encumbrados de la sociedad se percibe como una violencia efectiva:

Pues luego, aunque haya algunos a quien la vista de los pobres dé en rostro y sus voces les hieran las orejas, hay otros (de quien es más razón tener respeto) que viendo los pobres, por una parte se les entenece el corazón a la misericordia, y por otra consideran que *aquéllos son también hombres como ellos*; y que ellos en este mundo pudieran ser como aquellos, y en el otro, por ventura, podrán ser menos [...] ¿Y quién duda sino que en las fiestas, solemnes, señaladamente en la Semana Santa, el aspecto y vocería de los pobres ablanda los corazones a sentir la pasión de Jesucristo? *Este año pasado oí a muchos que no parecía la Semana Santa sin pobres, sino fiesta sin música* (Soto, 2003, pág. 104) [la cursiva me pertenece].

La última frase, descontextualizada, ha sido utilizada por Robles –y por una parte de la crítica y la historiografía<sup>428</sup>– para acribillar a Soto, argumentando que el autor pretendía que los pobres persistieran en su condición *ad eternum*. Sin embargo, como podemos apreciar, aunque la frase despliega una comparación un tanto tosca, en su contexto original se refiere a aquellos que se oponen a la vista y circulación de los pobres, y a la paradoja del encierro y el destierro de los mendicantes en una coyuntura en la que precisamente se da la muerte y la

---

<sup>427</sup> «Pero tus sepulcros, tus altares, tus adornos sagrados, tus misas y tus psalmos son cosa abominable ante Dios, a quien levantas un templo de piedras muertas mientras consientes que sus templos vivos se derrumben y perezcan» (Vives, 2004, pág. 108). Cfr. supra 2.2.

<sup>428</sup> Basten como ejemplo las siguientes apreciaciones: «En cualquier caso no queda ninguna duda que con sus argumentos fray Domingo de Soto está justificando una determinada cosmovisión en la que ricos y pobres se necesitan mutuamente y en la que cada uno debe cumplir con sus respectivas obligaciones: los primeros aceptar su condición (fruto de la voluntad divina) y sumisión a los ricos, los segundos contribuir a su mantenimiento. [...] marginación o estigmatización. Los pobres están integrados en cuanto que forman parte y son un elemento esencial para la reproducción de la estructura social. Tan importante papel llegan a jugar los pobres en el mantenimiento de la estructura social que fray Domingo de Soto realiza afirmaciones cuanto menos sorprendentes desde nuestra actual perspectiva. Así, no tiene ningún reparo en exclamar: “cuanto parece hermoso un corro de pobres a la puerta de un prelado o de un monasterio y a las puertas de los señores y de los grandes, que son hombres de misericordia!”. O de recordarnos que “este año pasado oí a muchos que no parecía la Semana Santa sin pobres, sino fiesta sin música” (Morell, 2002, pág. 42). Nótese que Morell, sacando de contexto la cita, habla de la expresión «sorprendente» y «sin reparos» de Soto, reproduciendo los mismos vicios argumentales de Robles, y proyectando esa referencia sesgada como justificación del sistema inmovilista medieval que latiría en las argumentaciones del dominico. Cfr. Maravall (1972b, pág. 63).

resurrección de quien, según la escatología cristiana, se identificó con ellos: «el tratamiento que hacéis al menor de los pobres, dice él [Jesucristo] que lo hacéis a su misma persona. Hasta aquí dice San Crisóstomo. Y, por tanto es de haber temor que cuando su divinidad el día del juicio confesare que él mismo fue entre nosotros pobre y mendigo, no nos reproche y nos dé en rostro que arrojamos los pobres de nuestra presencia» (Soto, 2003, págs. 104-105).

Objetando el argumento que veíamos en Vives<sup>429</sup> –y que replicará Robles– que sostiene que la cantidad y la condición de los pobres resulta una afrenta a la religión de quien permite tal «espectáculo», Soto contesta, con cierta ironía, que la presencia de los mendicantes es lo mínimo que se merecen –el mínimo atisbo de justicia poética y divina– quienes pretenden remediar la repugnancia que sienten frente a ellos a través de la reclusión:

Esto hemos dicho para el contentamiento de los muy piadosos, a quien por fuerza les ha de ser penosa la ausencia de los pobres. *Que para los otros más duros de corazón, de quien apenas se puede exprimir misericordia con los pobres, otra causa hay tan justa porque se les deben traer siempre los pobres ante los ojos.* He oído decir, que algunos piadosos y benditos hombres alegan por causa de este encerramiento de pobres que si algún infiel viese entre cristianos hombres tan pobres, y que con tanta angustia buscan un pan, tendría nuestra religión en escarnio. Es palabra bien pensada. Empero, allende que si viese los pobres encerrados y no mejor mantenidos ni tratados que por esta razón de limosna pueden ser, hablaría peor de nosotros. Se añade otra respuesta más justa a este argumento. Y es que ya que no es posible menos, sino que ha de haber entre cristianos hombres avarientos y sin misericordia con los pobres, es necesario que anden en su presencia dándoles en los ojos con sus desventuras, para que si no bastaren inclinar su corazón a la blandura de la misericordia, puedan agravar el día del juicio el rigor de la justicia (Soto, 2003, pág. 105) [La cursiva me pertenece].

Esta reflexión final merece nuestra atención, ya que será precisamente a partir de la necesidad de crear «escrúpulos» en los lectores, en brindarles a los lectores la *visibilidad* del pobre en todo su circuito imaginario –aunque con intenciones ideológicas diversas como veremos más adelante<sup>430</sup>– que el *Guzmán de Alfarache* se brindará a sí mismo como texto<sup>431</sup>. *Sin la presencia de la miseria, no hay culpa para quien no la remedia.* Pero la miseria no «desaparece», como señala Soto, debido a que se han remediado por completo las necesidades de los menesterosos; la miseria se confina y se destierra, se persigue y se expulsa. Por ende, se desvía también la responsabilidad de la culpa que implica su existencia a otros territorios o a las mazmorras.

---

<sup>429</sup> Supra 2.14.

<sup>430</sup> Infra 7.1.

<sup>431</sup> «Ves aquí, en caso negado, que, cuando todo corra turbio, iba mi padre con el hilo de la gente y no fue solo el que pecho. Harto más digno de culpa serías tú, si pecases, por la mejor escuela que has tenido» (I, 1, 1, 46).

En este pasaje, la contestación a propuestas como la de Vives<sup>432</sup> –que proyectan la disolución escópica del fenómeno de la pobreza en el enclave comunitario en pos de la construcción de una «buena imagen» cristiana y de un embellecimiento estético-moral del espacio urbano– es literal y directa: *la «publicidad» del encierro del pobre es peor que la de su presencia*. Obliterar o integrar comunitariamente al pobre ya no es solamente una dialéctica entre la repugnancia personal de algunos ciudadanos y la mirada piadosa de otros, sino que se relaciona con la mirada del *no cristiano* al que supuestamente se le brinda un argumento de peso para atacar la falta de misericordia de quienes se fingen religiosos.

Si Soto quería que, ante la falta de asistencia y misericordia por parte de los más ricos, al menos éstos sufrieran el castigo de ver ante sus ojos la pobreza para que pudieran construir algún tipo de escrúpulo (2003, pág. 105), Robles invierte la carga de la culpa develando gran parte del aparato ideológico que funciona en el borramiento del mendicante del espacio común que frecuenta el opulento. Hay que esfumar al pobre para que el rico pueda poseer sin culpa, sin cargos de conciencia, ya que al aplicar las reformas represivas: «se quitan muchos escrúpulos de conciencia y tropiezos a los ricos o que medianamente tienen, para que no formen conciencia de tener lo que tienen cada vez que ven desnudos y despedazados y otra gente en traje y con voces de extrema pobreza» (Robles, 2003, pág. 194).

Paradójicamente, según el benedictino, a quienes debe remorderles la conciencia es a los pobres por el robo que supone pedir limosna cuando no la necesitan para sobrevivir –y también a quien los defiende, es decir, a Soto–:

También nos debería remorder la conciencia de que nos digan públicamente que somos tales que es bien que los pobres nos hurten lo que tenemos. Lo cual, aunque en tiempo de extrema necesidad sería lícito, porque entonces no sería hurto, no dejaría de ser hurto fuera de aquella necesidad, como dicho es. Y tienen algunos por menos pecado el hurto del pobre que la crueldad y escasez del rico (Robles, 2003, pág. 196).

La confrontación en torno a la pobreza en el espacio urbano, se define entonces, en relación al escrúpulo del opulento: ¿debe remorderle la conciencia al rico como sostiene Soto? ¿O debe permitírsele poseer sin culpa mientras los pobres realizan contrición por el acto de pedir limosna, como plantea Robles?

Resumiendo, la problemática de la omnipresencia de la pobreza en el espacio público deja de ser un problema del pobre, de su sufrimiento y de sus necesidades, para configurarse en un problema de peso de conciencia del rico que busca poseer sin remordimientos. En

---

<sup>432</sup> Supra 2.14.

consonancia con ello, también se desplaza el conflicto desde la tortura sistemática que supone la indigencia del mendicante hacia la mirada del *otro religioso*, al que se le brindan argumentos ostensibles –vivientes– para hablar de la falta de misericordia cristiana. Como sostiene Soto, la paradoja es que para evidenciar mayor piedad ante el otro –en una operación meramente aparental– no se busca asistir al pobre, sino encerrarlo o expulsarlo del enclave comunitario.

### 3.12.2. *La pobreza: música, ruido y silencio*

Como veíamos unos párrafos más arriba<sup>433</sup>, Soto metaforiza la desaparición de los pobres del espacio urbano, producto de la represión de las nuevas legislaciones, ironizando en un contexto en el cual los cristianos deberían reflexionar sobre la entrega hacia el prójimo: «Este año pasado oí a muchos que no parecía la Semana Santa sin pobres, sino fiesta sin música» (Soto, 2003, pág. 104). El sentido de este pasaje es adulterado por Robles que lo lee como la necesidad de que se mantenga a los pobres en su condición –algo que no se desprende en ningún momento de la lectura del texto de Soto. Ante esa música de pobres que insta a reflexionar a los ciudadanos más poderosos en la Semana Santa, Robles opone el silencio y la «verdadera música» de los verdaderos pobres:

Cuán mejor parece la Semana Santa hacerse los oficios divinos con quietud y silencio que con el ruido que hasta aquí, de gente que ni miraban al tiempo ni al oficio ni a dejar tener atención a los misterios de aquella Santa Semana, sino solamente a cómo sacaría el dinero de aquellos a quien pedían. Cuánto mejor parece que, en reverencia de la Pasión de Cristo, estén aquel tiempo los pobres proveídos y remediados que no que estén tendidos a las puertas de las iglesias gritando y queriendo decir: ¡Oh crueldad de cristianos, que ni la sangre ni llagas de cuerpo emblandecen vuestros corazones para dar algún remedio a nuestros males! Cuanto más que la devoción que aquel tiempo y siempre nos podrían poner los verdaderos pobres y humildes, ésa nos quitan los falsos y soberbios<sup>434</sup>, porque en la manera del pedir y del no contentarse y de enojarse con quien no les da, declaran que aquella cruz de pobreza que llevan no es suya ni se les asienta bien [...] Porque la suavidad de los que tañen sus propias arpas, que son los que de corazón y con humildad representan sus verdaderas pobreza y necesidades, se estorba con el ruido de los muchos que usurpan los instrumentos ajenos encareciendo las necesidades y trabajos

---

<sup>433</sup> Supra 3.12.1.

<sup>434</sup> Cfr.: «Que las limosnas del pueblo será razón que sean tanto mayores cuanto estamos más seguros y ciertos que se emplean mejor Porque antes había muy gran ocasión de no dar limosnas, viendo que los más de los que las pedían lo merecían tan mal o lo empleaban tan mal. Y que algunos con ellas se hacían peores. *Y también el pobre soberbio (cuales muchos de estos veíamos que eran) de suyo es aborrecible*» (Robles, 2003, pág. 193) [la cursiva me pertenece].

que no tienen, con tanto desabrimiento que no se echa de ver la devota y lamentable música de los legítimos pobres (Robles, 2003, pág. 177).

La pobreza, entonces, es verdadera cuando calla, o es un dulce instrumento que *algunos verdaderos pobres* tañen, haciendo música en circuitos oportunos y dispuestos por la autoridad, instrumento que *muchos falsos pobres*<sup>435</sup> les roban para ensordecen, en las fiestas religiosas, al resto de los ciudadanos con el ruido de su tosca interpretación. Pobreza verdadera como arte de interpretar, como melodía, ante el estruendo de la pobreza fingida. Realidad omnipresente que, como sostenía Vives, importuna por múltiples vías sensoriales<sup>436</sup>.

### 3.12.3. «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra» (Deuteronomio 15, 1-11).

Un aspecto fundamental de la discusión sobre la pobreza en la tratadística española del siglo XVI gira en torno a las diferentes exégesis –muchas veces estructuradas a partir de tergiversaciones y traducciones saturadas de intencionalidad ideológica<sup>437</sup>– de la cita del Deuteronomio: «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra <sup>438</sup>» («non deerunt pauperes in terra habitationis tuae»)–. El debate, como veremos más adelante, se extenderá incluso a las adyacencias textuales<sup>439</sup>, configurando a este pasaje bíblico como un apartado

---

<sup>435</sup> Ante la presente metáfora musical, vuelve a plantearse la dinámica en torno a la generalización y excepción que veíamos como uno de los puntos fundamentales del debate: «Y aunque la gran codicia en unos muchas veces hace lo mismo que la verdadera pobreza en otros, todavía hay algunos desentonamientos tan feos que no se puede dejar de conocer ser todo vicioso y contrahecho, *especialmente siendo como son muchos más los que mal piden por puertas y calles que los que piden justamente*. Y ahora queda quitado este embarazo y así los pobres verdaderos y envergonzantes serán oídos y favorecidos de mejor gana en las casas de los ricos» (Robles, 2003, pág. 177) [La cursiva me pertenece].

<sup>436</sup> Supra 2.7.

<sup>437</sup> Véase, como necesario trasfondo ideológico e intertextual, la reflexión de Vives sobre el particular (supra 2.14).

<sup>438</sup> Para un rastreo del tópico a lo largo de la tratadística del siglo XVI, véase Cabado (2017).

<sup>439</sup> «Al cabo de los siete años harás remisión. Y ésta es la manera de la remisión: perdonará a su deudor todo aquél que hizo empréstito de su mano, con que adeudó a su prójimo; no lo demandará más a su prójimo, o a su hermano; porque la remisión del SEÑOR es pregonada. Del extranjero demandarás el reintegro; mas lo que tu hermano tuviere tuyo, lo soltará tu mano, para que así no haya en ti mendigo; porque el SEÑOR te bendecirá con abundancia en la tierra que Dios te da por heredad para que la poseas, si empero escuchares fielmente la voz del SEÑOR tu Dios, para guardar y cumplir todos estos mandamientos que yo te mando hoy. Ya que el SEÑOR tu Dios te habrá bendecido, como te ha dicho, prestarás entonces a muchos gentiles, mas tú no tomarás prestado; y te enseñorearás de muchos gentiles, pero de ti no se enseñorearán. Si hubiere en ti mendigo de entre tus hermanos en alguna de tus ciudades, en tu tierra que el SEÑOR tu Dios te da, no endurecerás tu corazón, ni cerrarás tu mano a tu hermano mendigo. Mas abrirás a él tu mano liberalmente, y le prestarás todo lo que necesite en lo que hubiere menester. Guárdate que no haya en tu corazón perverso pensamiento, diciendo: Cerca está el año séptimo, el de la remisión; y tu ojo sea maligno sobre tu hermano menesteroso para no darle; porque él clamará contra ti al SEÑOR, y te será por pecado. Sin falta le darás, y no sea tu corazón maligno cuando le dieres; que por ello te bendecirá el SEÑOR tu Dios en todos tus hechos, y en todo lo que pusiereis mano. *Porque*

central sobre el que habrá de desplegarse la batería argumentativa de las diversas textualidades reformistas. A partir de él se despliega la controversia sobre la posibilidad de terminar o no con la pobreza, ya sea por vía redistributiva o coercitiva, habilitando o vedando la persistencia de la mendicidad en el espacio comunitario.

No hay que perder de vista que el pasaje en cuestión se refiere exclusivamente al periodo de «remisión» judío que se realizaba cada siete años y en el cual se condonaban las deudas y se suspendía la explotación para evitar, precisamente, que no haya mendigos al interior de la comunidad. Más allá de lo que podamos deslindar en las diferentes interpretaciones, en ninguna de las obras se repone ese contexto particular, sino que se parcela algún versículo tomándolo como sentencia monolítica sobre la que habrá que proyectarse el armazón argumental<sup>440</sup>.

Según Soto, el pasaje del Deuteronomio era malinterpretado y descontextualizado para avalar la «prohibición» de los pobres en determinados territorios. Siguiendo esta línea, un punto central de su argumentación se desvía hacia el versículo cuarto:

El primer fundamento que los autores de este encerramiento de pobres tuvieron fue aquella palabra de Dios en el Deuteronomio, cap. 15: *en ninguna manera habrá entre vosotros menesteroso ni mendigo, porque Dios os dé su bendición en la tierra que os ha de dar por vuestra posesión*. Argumento es de Santo Tomás, en la 2.2, en la quest. 187; al cual responde que aquélla no fué prohibición a los pobres que no demandasen, sino a los ricos que tuviesen tanta caridad que no pusiesen a los pobres en necesidad de mendigar. Y esta respuesta se ha de encomendar a la memoria para cualesquier semejantes palabras que se hallaren o en la Sagrada Escritura o en los santos. Que jamás semejantes leyes hablan con los pobres que no pidan, sino con el pueblo que no les pongan en tal necesidad (Soto, 2003, pág. 107).

Como podemos advertir, Soto utiliza el Deuteronomio como salto inferencial que subsume todos los pasajes sobre la pobreza –de la Sagrada Escritura y de los padres de la iglesia– bajo la égida de uno de sus argumentos centrales contra la represión que implicaban las nuevas ordenanzas: si las gobernaciones no cubren todas las necesidades de los pobres no pueden prohibirles mendigar<sup>441</sup>.

Robles, como buen antagonista, también opera una descontextualización, pero en sentido inverso:

---

*no faltarán menesterosos de en medio de la tierra; por eso yo te mando, diciendo: Abrirás tu mano a tu hermano, a tu pobre, y a tu menesteroso en tu tierra»* (Deuteronomio 15: 1-11, la cursiva me pertenece).

<sup>440</sup> Como sostiene Geremek (1998, pág. 24), el carácter metafórico del texto bíblico permitía adaptaciones a las cambiantes realidades y una integración ideológica de los nuevos fenómenos en los diferentes periodos de mutación del cristianismo.

<sup>441</sup> Supra 3.9.1.

Pues, porque el forzoso mendigar de estos pobres es argumento de poca caridad y misericordia en los ricos, y ocasión de grandes males y trabajos en los mismos pobres, quiso Dios que su pueblo tuviese de esto particular solicitud y cuidado, y que entre sí diesen orden cómo los que fuesen pobres fuesen socorridos y proveídos sin que tuviesen necesidad de mendigar, pues el mendigar no es otra cosa sino un público pregón que los pobres dan de la poca compasión y poca misericordia que de ellos tienen los ricos, no les queriendo socorrer sin que les importunen con gritos y voces y por esto mandó Dios (Dt 15), según la translación de San Jerónimo: *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos ut benedicat tibi dominus Deus tuus*<sup>442</sup>. Esto es, mirad que si queréis que Dios os dé su bendición, guardéis esto: Que *entre vosotros no haya hombre que sea totalmente pobre y que por no remediar vosotros su pobreza le sea forzado mendigar* (Robles, 2003, pág. 121).

El benedictino afirma que para la divinidad habría que proveer a los pobres «sin que tuvieran necesidad de mendigar». Esta interpretación avala su propio proyecto de eliminación del mendicante del espacio público en consonancia con un problema que ya había enunciado Vives: el pobre, en su materialidad, evidencia la falta de misericordia de los ricos y la mala administración pública y religiosa<sup>443</sup>. En cuanto a la traducción del pasaje de San Jerónimo, tergiversa sutilmente el texto: *indigens y mendicus* se trasladan como «hombre que no sea totalmente pobre». Es decir que se opera cierta gradación que transforma la frase «no habrá indigentes y mendigos» en «habrá pobres, pero sin que lleguen al extremo del absoluto». Esto implica concebir a la pobreza como una entidad difícil de aprehender, al tiempo que corre la conceptualización de la patrística para avalar una pobreza lindante con la inanición y el despojo más radical. En un nuevo desplazamiento de sentido sobre la misma frase, Robles ahora particulariza, define, delimita, a ese «no totalmente pobre» a partir de un conjunto más cerrado, el del «pobre verdadero»:

En las cuales palabras veda Dios (como dicho es) que *los que tienen hacienda sean tan despiadados y escasos que, por la crueldad de ellos, sean forzados los que padecen pobreza a mendigar*; y porque de un inconveniente nacen muchos, del tener los hombres poco cuidado de cumplir esta voluntad de Dios, *sucedió que muchos holgazanes viciosos, con nombre y traje de pobre, por no trabajar y andarse vagabundos, comenzasen a tomar por oficio mendigar*.

Y ha llegado su diligencia a tales términos que es ya mucho más lo que éstos sacan por mentiras e importunidades que lo que bastaría (si bien se repartiese) para sustentar los pobres verdaderos; y aun para mayor engaño de los pueblos donde andan, se hacen ellos mismos llagas y tullen, ciegan y mancan a sus hijos e hijas, y con estos y otros innumerables ensayos y engaños que cada día se descubren, andan muchos de ellos en cuadrillas, repartidos por provincias, sin tener cuidado de oír

---

<sup>442</sup> La cita responde al Deuteronomio 15, 4. La versión de la *Vulgata* es ligeramente distinta: «et omnino indigens et mendicus non erit inter vos ut benedicat tibi Dominus in terra quam traditurus est tibi in possessionem» («para que así no haya en ti mendigo; porque el SEÑOR te bendecirá con abundancia en la tierra que Dios te da por heredad para que la poseas»).

<sup>443</sup> Supra 2.14.



misas domingos y fiestas, ni de confesarse ni comulgar cuando la Iglesia manda, y sin que puedan tener cuenta con ellos los preladados ni curas. Y de aquí es que los hijos de estos, avezados a la desreglada vida de sus padres, son en los pueblos simiente de todos los vicios, como la experiencia nos lo muestra. También ha sucedido de aquí, que estos no solamente roben con pobreza y enfermedades fingidas las limosnas que se habían de emplear en los pobres verdaderos, más que hagan sospechosos<sup>444</sup> a los que tenían legítima causa de pedir y mendigar y muchos pierdan la devoción de dar limosnas a pobres y viendo que en este nombre y hábito andan tan viciosos y vagabundos (Robles, 2003, pág. 122) [La cursiva me pertenece].

Este procedimiento de fijación caracterológica de matices negativos de la pobreza a partir de un encadenamiento causal sin ningún tipo de lógica, será uno de los dispositivos ideológicos más recurrentes en la tratadística sobre la pobreza. Se reproducen en este pasaje muchos de los argumentos vivistas en contra de los mendigos «en términos generales<sup>445</sup>», pero aplicados a los «falsos mendigos» que, como analizamos con anterioridad, instalan la duda en el otro juzgante –cuando en realidad es el discurso de ciertos colectivos hegemónicos, con sus configuraciones negativas universalizantes, el que va construyendo la sospecha–. Un punto interesante a tener en cuenta en relación con la picaresca es que vuelve a establecerse –como ya había sugerido Vives<sup>446</sup>– una reproducción endógena a través de la herencia de los vicios que se atribuyen a los pobres. Sus hijos son la «simiente» del mal presente y futuro.

Pero la interpretación del pasaje del Deuteronomio va más allá, tratando de deslindar la figura del pobre de la del mendigo: «no dijo Dios: *mirad que no haya pobres entre vosotros, sino mirad que no haya pobre y mendigo*, que es pobre que por no ser proveído en su estancia lo mendiga por casas ajenas» (Robles, 2003, pág. 126). Como podemos apreciar, se vuelve a establecer una delimitación con respecto al término «pobre». Dios no se estaría refiriendo en este pasaje particular del texto bíblico a que no haya pobres, sino simplemente a que los pobres no lo sean tanto que se vean obligados a mendigar e importunar en la propiedad privada del otro.

La libre interpretación lleva, incluso, a la imaginación creadora –un dispositivo discursivo común en Robles–, plasmando un diálogo imaginario con Dios que, por supuesto, coincide con los planteos del autor:

---

<sup>444</sup> Misma conceptualización que Vives: «Otros por el placer de la ganancia sin trabajo convierten la necesidad en oficio, no queriendo cambiar este sistema de adquirir dinero y luchando por su mendicidad, si alguien intenta quitársela, no menos que otros por sus riquezas; así, pues, piden limosna siendo ricos y la reciben de aquellos a los que con mayor justicia deberían darla. Descubierta esto en algunos hace a todos sospechosos» (2004, pág. 88). Supra 2.7.

<sup>445</sup> Supra 2.7.

<sup>446</sup> Supra 2.12.

...parece que quiso Dios responder, cuando después de haber dicho [en el] Deuteronomio (15) *no haya pobre que tenga necesidad de mendigar entre vosotros*, como porque le pudieran decir: ¿pues cómo Señor quitáosnos a los pobres de delante de los ojos? responde: *No faltarán pobres en tu tierra, por eso no dejes de extender tu mano a remediar a tu hermano pobre*. Como si dijese: aunque falten mendigos nunca faltarán pobres (Robles, 2003, págs. 173-174).

Los mendigos, que son la gran mayoría de los pobres que se enmarcan en las medidas represivas, pueden faltar, pueden desaparecer, no son necesarios según las palabras divinas que Robles imagina. Apenas un «pobre verdadero» entre mil<sup>447</sup>, persistirá para no negar a las Sagradas Escrituras.

#### 3.12.4. «Guerra abierta», guerra santa.

Idílicos pobres verdaderos que permitan no obliterar del todo la figura que tanto peso simbólico tenía en el ideario cristiano. Para Robles, este acotado número de «pobres voluntarios» podrán ser asistidos sin problemas en estancias u hospitales:

... pareció ser lícito y conveniente dar orden de cómo, fuera de estos voluntarios pobres, ninguno tuviese necesidad de andar mendigando, sino que en sus casas y estancias fuesen los pobres proveídos de lo necesario; mas porque hay muchas mudanzas en la gente pobre, y también porque algunos de ellos no desperdiciasen en un día lo que les diesen para muchos [y] después tuviesen necesidad de tornar al oficio de mendigar, pareció que convenía que un día en la semana se les diese lo que para toda aquella semana hubiesen menester (Robles, 2003, pág. 128).

Esta provisión –que equivaldría a dos comidas semanales según versa el propio autor– es la excusa suficiente y necesaria para que no se vea ningún pobre en el espacio público so pena de una represión que se identifica con una *guerra abierta*:

...el que por esta forma es proveído de lo necesario, ¿quién dirá que le es lícito mendigar lo ajeno? Así que proveídos los pobres de esta manera, justo es que no mendiguen porque no infamen a los pueblos de falta de caridad o de buena gobernación y porque, so color de ellos, no ande tanta gente perdida como hasta aquí ha andado, sin que hayan bastado pragmáticas ni otras ordenanzas que acerca de ello se han hecho; y principalmente porque Dios Nuestro Señor no sea tan ofendido de

<sup>447</sup> Recordemos la magnitud de la generalización de Robles con respecto a la pobreza fingida: «hemos visto y sabido (no sin gran dolor y lástima), que infinitas veces se ha ofrecido y ofrece a estos que andan por el mundo mendigando, que asienten con personas que los quieren tomar, y *apenas se halla entre mil uno* con quien se pueda acabar, *tan contentos están de aquella sucia y ociosa vida y de aquella desventurada libertad*. Cuanto más que (si bien lo miran), ahora queda más aparejo para que los pobres verdaderos puedan mudar estado, pues tienen más tiempo desocupado para lo poder negociar y más crédito para con los ricos, pues están declarados por verdaderos pobres» (2003, págs. 181-182) [la cursiva me pertenece]. Cfr. supra 3.9.5.

tantos ladrones disimulados como por el mundo andaban, sino *que la justicia les haga guerra abierta, aunque por quitar este tan grande y tan general mal recibiesen algún detrimento algunas personas particulares*. Y no sé por qué no concierte esto con las palabras de misericordia que arriba hemos dicho, pues en toda la divina escritura andan casi siempre juntas la misericordia y la justicia y a cada paso los santos y profetas maldicen y aborrecen la maldad de los malos (Robles, 2003, pág. 128) [La cursiva me pertenece].

«Guerra abierta<sup>448</sup>» contra el enemigo pobre, para que –y esto ya estaba presente en Vives<sup>449</sup> en relación con las críticas del *otro religioso*– no infamen a los pueblos y las gobernaciones por su falta de caridad. *Hacer la guerra al pobre*<sup>450</sup>, se torna un proyecto estético, moral y religioso del enclave comunitario frente a la mirada juzgante del otro:

Que con achaque de pobreza no infama nadie los pueblos cristianos como antes infamaban, pregonando como pregonaban los pobres por las calles la crueldad y falta de buena gobernación, pues no les remediaban sus necesidades sin que a gritos e importunidades lo sacasen. Lo cual era pregón público de poca misericordia y gran crueldad o de falta de buena gobernación» (Robles, 2003, pág. 192).

El pobre es «mala publicidad» para la gobernación de turno. Por lo tanto, en lugar de atacar los problemas de fondo que generan y reproducen la pobreza abordando la redistribución de recursos de los municipios y los particulares, se borra a los pobres del espacio de mayor concentración del ojo foráneo, se suprime a los mendicantes de los centros urbanos más populosos, y se los encierra o se los desplaza hacia otras gobernaciones con el fin de que su imagen irreductible no se convierta en punto de apoyo para el discurso infamante del *otro religioso-político*.

Se va trazando así –y en esto tienen una capital importancia las diatribas del protestantismo contra los excesos materiales de la iglesia romana– una relación directa –que todavía nos interpela– entre la buena gobernación y la ausencia de pobres: aunque las estructuras promuevan sin cesar la desigualdad social, lo importante para ciertos discursos hegemónicos no es atacar las causas políticas y económicas de fondo, sino sus consecuencias

---

<sup>448</sup> Confróntese con la forma en que se justifican las nuevas legislaciones: «Y no se debiera alterar ni escandalizar nadie de ver que se seguían algunos inconvenientes de esto, sino cotejar los convenientes y inconvenientes de lo uno y de lo otro y lo que hallasen tener más inconvenientes, dejarlo, y lo que más convenientes y provechos, tomarlo. Si porque de una ley se sigan algunos inconvenientes se hubiese de dejar de ordenar lo que más cumple al bien común, muy pocas o ninguna ley se haría. Ni sería lícita guerra alguna, por más justa causa que tuviese el que la mueve, porque ninguna hay de que no se sigan muchos y muy grandes inconvenientes y daños» (Robles, 2003, pág. 160).

<sup>449</sup> Supra 2.14. Para otro aspecto del debate de 1545 en relación con este tópico: supra 3.12.1.

<sup>450</sup> Cuesta mucho conciliar estas apreciaciones de Robles con el panegírico esbozado por un tan destacado crítico como Michel Cavillac. En lo referente al proyecto político del benedictino, sostiene: «A los menesterosos se les socorrería a domicilio, pues no se trataba de encerrarlos en hospicios, privándoles así de toda libertad, sino de evitar que siguieran mendigando por la ciudad. Más que por la vía coercitiva, se pretendía abolir la mendicidad suprimiendo sus causas» (1975, pág. CIV).

visibles: maquillar el desgobierno con medidas represivas sobre sus consecuencias más ostensibles para un otro juzgante.

El último ariete argumentativo contra la acusación de «novedad» con respecto al carácter represivo de las leyes de pobres seguirá en Robles esta misma línea, equiparando las grandes expulsiones de la cristiandad con las políticas que deberían de implementarse:

... no es invención nueva buscar medios para los remedios de los pobres que Cristo tanto nos encomendó. *Echáronse en nuestros tiempos los judíos y moros de estos reinos, habiendo tantos textos de derecho que hablan de ello y no los mandaron echar, sin que se llame novedad, ni sin haberse seguido de ello daño alguno, antes muy grandes provechos. Así que no es novedad entender en quitar de las puertas y calles a los pobres y dar orden como sean remediados* (Robles, 2003, pág. 164) [La cursiva me pertenece].

Quitar a los pobres de la vista, de la comunidad, del mismo modo que se expulsaron a los moros y a los judíos de tierras españolas. La diáspora forzosa y masiva equipara un problema político-religioso a un problema social. El exilio general de quienes no compartían la misma fe se articula con el exilio general de quienes no comparten la misma clase social. La conversión forzada deviene en trabajo forzado si se quiere permanecer en el enclave comunitario como un «converso económico».

### **3.13. Algunas conclusiones acerca del debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles**

Al desglosar ciertas implicancias dialógicas de la controversia central sobre la pobreza entre Soto y Robles –marco hermenéutico indispensable para entender el debate ideológico en el que se inscribe la literatura picaresca–, pudimos apreciar que no existe una oposición maniquea entre ambos autores –ya que, entre otras variables, comparten el respeto a la legalidad que busca la represión de la mendicidad fingida–; aunque sí se evidencia insoslayable una visión contrapuesta –basada en el derecho divino, natural y de gentes– acerca del tratamiento general de los mendicantes naturales y extranjeros en el espacio público.

Catalogar a uno u otro autor de «medieval» o «moderno» no parece correcto ya que aplana un debate rico y complejo que aún hoy nos compete. La discusión propone una dialéctica clara: de un lado, el respeto por la legalidad vigente y su aplicación homogénea –sin distinción basada en la posesión de capital–, el respeto hacia el otro y la comprensión de su

situación forzada por un sistema de distribución injusto; del otro, la represión lisa y llana para ocultar las consecuencias visibles y palpables de la desigualdad. En definitiva, si tuviéramos que resumir el debate, diríamos que –como todavía sucede– se dirime entre la «humanización» del pobre o su «animalización», entre el reconocimiento de su *ser humano* o su estigmatización como enemigo y pestilencia que fuerza el estado de excepción.

La discusión es realmente compleja y rica. Sobre ella debemos pensar el entramado discursivo de una literatura que, más allá de sus fuentes inmanentes a la serie literaria, se introduce de lleno –de forma consciente y explícita– en un debate que necesariamente –como lo es siempre el debate sobre la pobreza– toca aristas legales, económicas, políticas, religiosas, éticas y morales.

El problema de oponer *mentalidad medieval laxa* a *mentalidad moderna estricta* frente al fenómeno de la pobreza es que reproduce ideológicamente al nivel de la crítica y la historiografía los estereotipos sobre la mendicidad que están configurados en función de reprimirla. Esta dicotomía es subsidiaria de una tesis evolucionista de la historia que ve en la falta de represión de la *mendicidad-ocio* uno de los factores centrales para explicar la oportunidad perdida de España de conservar su imperio en la carrera hacia el incipiente capitalismo, y traslada a la discusión actual la tácita posibilidad de operar de la misma forma, como modo de inserción en el capitalismo tardío.

En ese esquema analítico suelen olvidarse o soslayarse ciertas tesis más que evidentes en los planteos de Robles. A los «pobres verdaderos» que tengan la suerte de ingresar en su esquema, les espera el encierro en hospicios, la extrema explotación por el mero sustento, la separación de los padres y los hijos, y la vigilancia permanente; mientras que, a quienes no se ajusten a sus prerrogativas, a los «falsos pobres» –que para el autor guardan una relación de *mil a uno*– les aguarda la prisión, el destierro, o la muerte por inanición. ¿No son precisamente éste tipo de concepciones las que viene a denunciar el *Lazarillo* y que –con profundas contradicciones internas– viene a poner nuevamente en el sistema literario el *Guzmán de Alfarache*?

No hay que perder de vista, además, que existen puntos de acuerdo insoslayables entre Soto y Robles. Los protagonistas del debate coinciden en el cribado, en la distinción entre verdaderos y falsos pobres, que por otro lado estaba prevista en la legislación y que habían promovido las altas esferas asociadas a la monarquía a quien dirigen ambos autores sus tratados. Este núcleo duro no se cuestiona, porque implicaría ir en contra de la ley y la autoridad real.

Lo que se debate, la parte más maleable y permeable de la discusión –pero que atañe a la pobreza misma en su *ethos* y su posibilidad de ser en el espacio urbano– versa sobre el modo en que esos grupos se delimitan, sobre la tendencia a universalizar la falsedad o la verdad de los pobres mendicantes. En esa dialéctica entre *generalización* y *excepción* se juega nada menos que la represión a gran escala o la integración de los colectivos desplazados.

Soto presenta su discurso como una opinión entre muchas opiniones, argumentando, con toda la materia delante de sus ojos. En ese entramado dialógico, propone su voz como dada de lleno a la problemática, como un gesto de entrega caritativa total, equiparando *capital simbólico* y *capital dinerario*, ya que los ricos en discurso operan como los ricos en patrimonio, dando solo sus sobras a un debate que reviste un carácter central. Su voz se erige, así, como *compensatoria*, dándole al debate una importancia que parece no tener y tomando la palabra en favor de los más atacados. Ésta será también la apuesta de la picaresca en el plano literario, llevar al centro del sistema una figura –la del mendicante– que solo revestía un carácter episódico o decorativo. El círculo cerrado de la hegemonía del rico en capital financiando al capital discursivo –que argumenta en favor de las desigualdades– parece encontrar una cuña –pequeña, limitada– dentro de la tratadística y la literatura.

Robles, escribiendo con el texto de Soto muy presente, se autoconfigura como el otro eje dialéctico de un debate sobre el cual, el rey, habrá de sacar conclusiones para agenciar políticas futuras. Con la publicación de ambos, el destinatario del discurso se amplía y permite posteriores configuraciones discursivas que atañen a nuestra investigación.

Retomando los planteos vivistas<sup>451</sup>, la discusión por la verdad o falsedad de la pobreza es, en primera instancia, una discusión nominal, ya que las definiciones conceptuales son los únicos resquicios que permiten ampliar o disminuir los grupos sobre los que habrá de aplicarse la coacción legislativa presente y pasada. Soto limita –y este es su límite– su exposición al registro legal especializado. El autor avala la distinción entre *pobres verdaderos* y *falsos*, pero se permite deslindar un grupo que tendía a aglutinarse en la legislación que le es contemporánea y en la aplicación de las reformas en contra de la mendicidad: el de los *pobres verdaderos extranjeros*. Para Robles, en cambio, «los vagabundos» –sin distinción– son actores que bajo su libertad ocultan la esencia del mal y militan en su enfermedad, de la que sacan provecho material estafando a la gobernación, a los particulares y a los pobres verdaderos. Por ello, se propone separar «lo precioso de lo vil» (Robles, 2003, pág. 180).

En relación con la *pobreza verdadera extranjera*, Soto se manifiesta en contra de la prohibición de tránsito, puesta en instrucción en varias legislaciones que le son

---

<sup>451</sup> Supra 2.6 y 2.7.

contemporáneas. Para él, los pobres verdaderos, *naturales y extranjeros*, deben tener igual trato en cualquier parte del reino. A partir de esta conceptualización aglutinante, el dominico insta directamente al rey a que no se reprima a estos colectivos y señala algunas de las psicodinámicas y argucias ideológicas que se erigen frente a ellos. Siente y manifiesta, a su vez, que la escalada represiva está más en consonancia con el hastío por la proliferación de la pobreza que con la depuración de un acto de caridad o misericordia frente a los más necesitados.

En este epicentro es interesante pensar la circulación, legal o ilegal según la ideología puesta en debate, de los pícaros a lo largo de múltiples espacialidades. La salida fundante del pícaro de su territorio, se coloca a nivel legal, político, religioso, filosófico y económico —ya que es abordada desde el derecho divino, natural, común y del reino— en el centro del debate sobre la pobreza. Al iniciar su periplo, el *Lazarillo* funda el género realista no solo en su sentido liso y llano de representación verosímil con cierto correlato real, sino que lo hace en sus conceptualizaciones más complejas<sup>452</sup>, al tocar la fibra ideológica de uno de los debates más candentes de su tiempo. Inserta así, en la esfera literaria, una serie de discusiones inherentes al rol de las gobernaciones y los particulares frente a la realidad de la pobreza.

Una de las críticas centrales de Soto con respecto a quienes no distinguen a los *pobres verdaderos extranjeros*, es que este colectivo es tratado del mismo modo que los condenados a la pena capital, desterrándolos. Es decir que, sin juicio previo, se presume su culpabilidad y se les asigna la pena de un delito probado de extrema gravedad. En este sentido, no parece casual que tratadistas posteriores —en consonancia con Robles— se ocupen de caracterizar a los mendicantes como enemigos encubiertos, espías, asesinos, herejes, ladrones, fugadores de

---

<sup>452</sup> Consideramos que la obra del anónimo se acerca más al trabajo literario descrito por Lukács: «La práctica literaria de todo verdadero realista muestra la importancia de la conexión social objetiva y de la «exigencia de omnilateralidad» necesaria para dominar la tarea. La profundidad de la dación de forma, la amplitud y la duración de la eficacia de un escritor realista dependen en gran medida de hasta qué punto tiene en claro —artísticamente— lo que significa realmente un fenómeno representado por él» (1977b, pág. 14); «Todo realista considerable trabaja su material vivencial —también con los medios de la abstracción— para llegar a las leyes de la realidad objetiva, a las conexiones profundas, mediadas, no perceptibles sin mediación, de la realidad social. Como esas conexiones no se encuentran directamente en la superficie, como esas leyes se imponen complicadamente, irregularmente, sólo tendencialmente, se presenta al realista serio un trabajo imponente y doble, artístico e ideológico, a saber: primero el descubrimiento intelectual y la configuración artística de esas conexiones; segundo, y sin que se pueda separar de lo anterior, el recubrimiento artístico de las conexiones abstraídas y trabajadas, la superación de la abstracción. A través de ese doble trabajo surge una nueva inmediatez mediada, configurada, una superficie configurada de la vida, la cual, aunque en cada momento permite transparentarse claramente la esencia (cosa que no ocurre en la inmediatez de la vida misma), sin embargo, aparece como inmediatez, como superficie de la vida. Y precisamente como superficie total de la vida en todas sus determinaciones esenciales, no como un momento subjetivamente percibido y subrayado por abstracción del complejo de esa conexión de conjunto» (1977b, pág. 21).

divisas, etc. Se busca, de este modo, gestar una situación legal excepcional o «estado de sitio».

En lo que respecta al despliegue territorial, Soto ve una de las problemáticas centrales en las configuraciones asimétricas que se generan entre zonas geográficas con más o menos riqueza y más o menos caridad. Pero esta asimetría se intersecta con la que existe en el tratamiento del pobre ante la justicia, ya que lo persiguen con una intensidad completamente diferente a la que utilizan con las clases más encumbradas –tema que también se tornará central en la picaresca–. Por lo tanto, la solución provendría de la redistribución del capital y la caridad entre zonas geográficas disímiles, y el respeto de la igualdad ante la ley sin distinción de estratificaciones sociales, al menos, en lo que a libertad de tránsito y derecho a la limosna se refiere.

Robles es contrario a este planteo y prioriza a los pobres naturales en relación con los extranjeros. Dios, como un padre que abandona a un niño, abandonó en su natural al pobre para que en esa comunidad lo asistan. Su vagar por diversas territorialidades chocando sistemáticamente con la falta de caridad de sus semejantes, evidenciará que la realidad del periodo comienza a instalar el problema del *inmigrante pobre* como una cuestión central que atraviesa el derecho, la moral, la religión y la discusión política del periodo.

Frente a la barricada legal –desplegada desde las ordenanzas de Ypres que vedaban la entrada de mendicantes foráneos– y ante las concretas represiones que se operaban entonces, esbozan los tratadistas dos suposiciones. Soto sostiene que solo si las ciudades mantienen correcta y «completamente» a sus pobres verdaderos puede reprimirse a los extranjeros que circulen fuera de sus territorios. Colige, por razones obvias, que no va a suceder nunca de ese modo, por lo cual, las ordenanzas no se ajustarían a derecho. Robles esgrime la suposición contraria. Para él, casi todos los obispados asisten correctamente a los necesitados, por lo que la mayoría de los pobres extranjeros que circulan son falsos. Para ello, conjetura también que los Santos Padres, los apóstoles y hasta el mismo Cristo estarían de acuerdo con él. Si este delirio imaginativo sin ningún correlato real no resultara suficiente, afirma que, en definitiva y más allá de toda discusión, la legislación debe adecuarse a los tiempos –¿será esta la «modernidad» que le adscriben algunos autores?–.

Siguiendo con esta línea y cerrando al máximo el límite de lo que puede considerarse un pobre verdadero, identifica a este último con el *enfermo convaleciente*. Todo el resto de los mendicantes que no se ajusten a esta definición, deberán procurarse el propio sostén a través del trabajo. ¿No evidenciaría la picaresca en sus orígenes exactamente lo contrario a este tipo de argumentaciones a través de su construcción episódica inicial? El pícaro es el que siendo



niño o joven bien dispuesto se muere de hambre tratando de ejercer los más diversos empleos y servicios.

En el fondo argumental, Robles y Soto coinciden en que cada pueblo debe asistir a sus naturales y que, si no, sería ilegal reprimir el derecho de circulación de los extranjeros, pero la diferencia se da, otra vez, entre la generalización de la problemática que plantea uno y la excepcionalidad del caso que plantea el otro. Las suposiciones de ambos son de carácter inverso. Soto plantea que los obispados no asisten como debieran y, por lo tanto, el caso de la falsa mendicidad es excepcional; Robles sostiene que los naturales son bastantemente proveídos y que la casi totalidad de los mendicantes son falsos pobres que estafan al prójimo. Su propuesta, en efecto, da por hecha la asistencia global efectiva para justificar el despliegue de una prohibición también global de la mendicidad.

Este es otro tema nodal a la hora de pensar en la picaresca. La asimetría asistencial entre diversas zonas geográficas que permite el desplazamiento del pícaro devenido mendicante, atando, de este modo, el recorrido a una crítica diferenciada según las peripecias del mismo en diversos enclaves territoriales. El pícaro se mueve, forzado por la situación –y acá hay una divergencia con respecto a los planteos de Robles– hacia zonas más «rentables» para ejercer un oficio concreto o mendigar. Esto puede verse tanto en el *Lazarillo* como en el *Guzmán*: en sus matrices de desplazamiento, en las experiencias concretas y en las reflexiones de los protagonistas signadas por la distancia escrituraria.

Resumiendo sobre este particular, los dos antagonistas del debate coinciden en discriminar entre *pobres verdaderos y falsos*, al tiempo que se despliegan discrepancias legales, éticas y morales sobre la asistencia o no, sobre la permanencia o no de los *pobres verdaderos extranjeros* en el espacio comunitario. Una vez establecidas las caracterizaciones, la discusión de fondo se centra en cuán masivo es el grupo adscripto a cada una de ellas. Entre la generalización extrema y la excepción, entre la universalización de los rasgos negativos de la pobreza y la desarticulación de ese dispositivo ideológico, se juega gran parte del debate.

Para Soto, los estatutos se basan en una batería de rasgos estereotipados sobre la pobreza que buscan –en su cristalización jurídica– saltarse los procesos legales, además de sostener que los pobres extranjeros son un grupo minoritario que no merece una legislación específica. Robles, en cambio, apunta a una extrema generalización intentando desactivar explícitamente el sentimiento de compasión cristiano, último redil de resistencia ante la represión de la pobreza. ¿No vemos muchas veces a los pícaros tocar fondo y recibir precisamente esa reacción? ¿No sostiene Lázaro irónicamente que la caridad se subió al cielo?

Con respecto al cribado de pobres, si bien ninguno de los protagonistas de la controversia disiente con respecto a su ejecución conforme a razón y derecho, exponen argumentos divergentes. Los criterios que establece Soto para la selección, expanden de forma considerable el número de pobres que serían considerados «verdaderos» en relación con la tratadística posterior. La medida es económico-fisiológica y tiene en cuenta –en un rasgo que lo acerca a las conceptualizaciones más actuales– el grupo familiar a cargo. Por ende, para el dominico, todo hombre que no tenga las fuerzas para trabajar lo suficiente como para mantenerse a sí mismo y a su familia, debe ser considerado pobre. En el contexto europeo del siglo XVI, esta segmentación era considerablemente más inclusiva que la que propondrán la batería de tratados y legislaciones de los reformistas españoles que escribirán ulteriormente. No se evaluaría, entonces, al mendicante exclusivamente en términos de salud/enfermedad – es decir, de disposición para el trabajo–, sino teniendo en cuenta las posibilidades de trabajar lo suficiente como para obtener una retribución que le permita mantener a su núcleo familiar.

Soto percibe que la legislación no se utiliza con fines caritativos, sino para exprimir al máximo la fuerza de trabajo de los más necesitados. Tiene presente que muchas veces no es solo una cuestión de «voluntad» de los pobres, sino también de desempleo, al no encontrar éstos un oficio o un amo en sus tierras o aledaños. Además, afirma que el salario, aun trabajando, no siempre alcanza para paliar las necesidades mínimas. Si no hay trabajo –o si lo hay, pero no es suficiente–, no puede quitársele al pobre el derecho a mendigar, porque es lo mismo que condenarlo al hambre y la muerte. Los mendicantes, bajo las condiciones de persecución expuestas, son como una ciudad sitiada por el sistema político, legal y cultural.

El problema básico para Soto –la «llave» de la cuestión según sus propias palabras– se esgrime a partir de una simple relación causal. Si las gobernaciones no se hacen cargo de los pobres naturales ni cobran impuestos ni les proveen empleo para paliar todas sus necesidades, entonces está fuera de todo criterio legal que les prohíban circular por otros territorios para mitigar sus carestías. De lo contrario, se estaría violando el derecho divino y de gentes al no asistir a los mendicantes, al alterar el debido proceso, al quitar la libertad de circulación y al aplicar el destierro sin juicio previo.

Sobre esta serie de políticas concretas se erige el fantasma del hambre, límite sobre el que se dibuja un tándem que puede marcar muy bien los extremos ideológicos del debate. Si Robles busca forzar a los pobres a través de la extorsión por hambre para que trabajen y respeten los preceptos religiosos, Soto invierte la argumentación y sostiene –siguiendo a Santo Tomás– que quien no asiste a un pobre que pasa extrema necesidad comete un pecado mortal. Esta última argumentación permite entrever el eje del hambre en el *Lazarillo* –y en la

picaresca— desde otra perspectiva, no simplemente fisiológica, sino lapidaria desde el punto de vista del derecho divino. Siguiendo esta línea, aboga Soto en favor de la pobreza, sosteniendo que el castigo va más allá de lo inhumano, ya que a la tortura cotidiana del hambre quieren sumarle la tortura de la persecución social y gubernamental.

En estrecha relación con la problemática de la supervivencia se encuentra la de la limosna que remite, necesariamente, a la doctrina de la misericordia. La misericordia es el dispositivo que le permite al mendicante —y al pícaro— existir, circular y, excepcionalmente, medrar. En este sentido, el debate plantea también dos formas de entenderla que habilitarían o negarían el ser del mendicante en el espacio que no lo considera como natural. La misericordia como la entiende Robles implica una extorsión multidimensional, ya que quien posee la dádiva, posee también la llave fisiológica de la supervivencia del mendicante, y solo deberá otorgársela a cambio de su contrición ética y moral. La caridad —y la limosna particular, gubernamental y eclesiástica— se transformará bajo esta égida en un ejercicio paranoide, en una pesquisa espiritual y clínica.

Otra cuestión central en relación con esta problemática —y profundamente ligada a los ejes tradicionales que se atribuyen a la conformación canónica del género picaresco— es la movilidad social. Robles —a diferencia de Soto— ve el ahorro y la posibilidad de ascenso a partir de la limosna como una forma de hurto y fomento de la ociosidad. El pobre debe permanecer perpetuamente anclado en la explotación por el mero sustento que garantice su supervivencia. En relación con ello, el prejuicio sistemático que emerge en el discurso del benedictino es que el pobre no desea trabajar, lo cual se verá parodiado en el recorrido iniciático de Lázaro, que pasa por diferentes amos que lo hacen sufrir cada vez más miseria. Es decir que el origen de la picaresca estaría invirtiendo la carga de las culpas: del pobre-sirviente al amo —y en obras posteriores, como el *Guzmán*, al menos matizando las responsabilidades—.

Como la cantidad de *pobres verdaderos* que calcula Robles es de «uno en mil», el problema no se soluciona recaudando más, sino ajustando el volumen de quienes reciben socorro. Ahorrar en personas parece ser el trasfondo ideológico de la reforma propuesta por este autor. Y como los mismos que la promueven son los que deciden sobre la validez de los beneficiarios del amparo, ello desactivaría automáticamente las argumentaciones sobre la falta de efectividad de la empresa.

El problema de los «falsos pobres» se erige, entonces, como una de las discusiones centrales. Soto los caracteriza como obligados a fingir para despertar la caridad de quienes los ignoran, al tiempo que detecta una asimetría de coacción legal, ya que la parte donante, *el otro*

*no pobre*, nunca recibe un tratamiento inquisitivo de igual tenor sobre su vida y su pasado (ni siquiera cuando ingresa a cargos públicos o eclesiásticos). En este sentido, el dominico instala un atisbo iluminador en materia del pensamiento económico de la época, y es la conciencia de que muchos se enriquecen a causa de la proliferación de la pobreza. En definitiva, a quienes fabrican a los pobres nadie los inquieta y a los pobres fabricados por ellos, los cargan con toda la batería represiva –tesis central que desplegará, luego, el *Guzmán*–.

Un tema esencial en relación con la pobreza es el de las necesidades. Para Robles *la escasez del depauperado se convierte en medida de su propio deseo*: el que tiene poco no necesita mucho. Ante esta argumentación puede pensarse la tesis diametralmente opuesta que plantea gran parte del sistema vector de la picaresca: los señores hambread a sus sirvientes y los deseos de los pícaros exceden siempre la propia condición de clase. Para estructurar su sistema caritativo en relación a la asistencia mínima e indispensable, Robles apoya su tesis en argumentos médicos y filosóficos arguyendo que comer poco es bueno para la salud. ¿No será el alegato contra el hambre que funda la picaresca una réplica a este tipo de nociones conceptuales? Bajo esta égida, todo placer por encima de las condiciones indispensables para la supervivencia se resignificará en hurto a quien da la limosna o a quién podría haberla recibido. El placer en el pobre se juzga negativo e incluso invalida su *ethos*. Por eso se equipara, sin más, la condición a las necesidades: las necesidades de los *pobres falsos* son falsas, y las de los *pobres verdaderos*, verdaderas.

Soto, a la inversa, tiende a plantear la diversidad y complejidad en la determinación y teorización acerca de las necesidades humanas, ya que, no existiría uniformidad legal al respecto. En ese vacío se basa su argucia argumental: si se prohíbe la mendicidad, las gobernaciones quedan obligadas a paliar *todas* las necesidades, cualquiera que estas sean.

Si bien es cierto que la reforma asistencial intentará una primera aproximación a la «racionalización» de las necesidades con el fin de una distribución más eficiente de los recursos, no hay que perder de vista que ésta se basa, en la mayoría de los casos, en el trazado de ceñidos límites de asistencia –reduciendo a un tiempo el volumen del capital y de los beneficiarios– con el fin de «maximizar los recursos» en detrimento de los estratos más postergados, y con la clara orientación teleológica de erradicar por vía coactiva a la mendicidad del espacio urbano. Esta «secularización» se propone reducir la limosna al alimento indispensable para la supervivencia, y en el mejor de los casos, a algún lugar en el que los pobres puedan ser albergados y puestos a trabajar el día entero por ese mínimo sustento.

Frente a ello, Soto plantea –ampliando el límite dentro de una incipiente teoría de las necesidades– que el pobre también es libre de darse –cada tanto– algún gusto, de experimentar algún placer, ya que los ricos disfrutaban de múltiples voluptuosidades a diario: ¿por qué quitar a quien nada tiene el derecho de administrar sus magros recursos como mejor le parezca?

Dentro de esta centralidad de la apariencia –apariencia en lo que al espacio urbano se refiere, para no ser juzgados por *el otro religioso* como cristianos inmisericordes, y apariencia en lo relativo al prejuicio que supone en el pobre la puesta en escena de su propia indigencia– es que se busca hacer desaparecer al mendicante del paisaje y, en sus vertientes más extremas, hacerlo desaparecer de forma literal. Si no se lo ve, no existe. Es por ello que Soto hace tanto hincapié en lo concreto, en la importunación, en la presencia ostensible y material de la miseria. Recordemos, en este sentido, la escena de Lázaro muerto de hambre y escondido por las ordenanzas de pobres en el capítulo con el escudero. Si el pobre no se ve, no deja de ser pobre, muy por el contrario, en su escondite, muere de hambre. Argumentando a partir de lo ya expuesto por Vives acerca de que, a nivel cuantitativo, el espectáculo de la pobreza implicaba una afrenta a la religión, Soto considera que sería peor que verlos en la calle, el verlos encerrados; y sostiene, además, que los pobres son indispensables en el espacio urbano –recordemos que los está defendiendo contra legislaciones que buscaban extirparlos del mismo– para acrecentar los escrúpulos de quienes los ven, para «exprimir» su misericordia y amplificar su castigo el día del Juicio Final. *Sin la presencia de la miseria, no hay culpa para quien no la remedia.*

En relación con ello, la cuestión de los escrúpulos será otra dimensión medular del debate sobre la pobreza. Si Soto, ante la falta de asistencia y misericordia por parte de los más ricos, proponía que por lo menos sufrieran el castigo de percibir la pobreza que negaban, para reflexionar al respecto; Robles invierte la carga de la culpa, explicitando la ideología que funciona en el desvanecimiento del mendicante del espacio habitual que frecuenta junto al opulento: hay que borrar al pobre, para que el rico pueda poseer sin escrúpulos.

De forma categórica, lo que plantea Robles es una *guerra abierta* contra un enemigo cuya única falta es la «importunación» de quien lo ha desplazado. Guerra contra el pobre para que los otros pueblos no infamen al cristiano. Como en el caso de Vives, la ofensiva es un proyecto estético, político y religioso, frente a la mirada de un otro juzgante. Se despliega así la paradoja de que, como el *otro* me juzga inmisericorde para con los mendicantes, utilizo esa mirada para ser aún más cruel, ejerciendo sobre estos colectivos la represión, la invisibilización, el encierro, la violencia física y el destierro. Se continúa, de esta manera, el

sutil trazado que asocia la buena gobernación a la ausencia de pobres. Aunque la praxis de las clases hegemónicas promueva la desigualdad social, lo importante no es hurgar en las causas políticas y estructurales, sino obliterar sus consecuencias visibles: aderezar el desgobierno con la represión sistemática y brutal –la guerra– para evitar el dedo acusador del otro desde su atalaya.

#### 4. EL LAZARILLO Y LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA MIRADA

##### 4.1. La voz

Quien canta debe encender  
En la vigilia sus ojos  
Y encontrarle a los rastros  
El ruido del florecer.  
Todo consiste en tener  
Memoria para el olvido

Guillermo Etchebehere, *La lumbre permanente* (1956)

El *Lazarillo de Tormes* nos enfrenta a la evanescencia de una voz autoral identificable. Sobre ese vacío se erige una nueva voz que hasta el momento no había tenido lugar en la tratadística, pero que sacude desde otra esfera discursiva, la literaria, las mismas problemáticas que interpelaban a la sociedad letrada de mediados del siglo XVI.

Si autores reconocidos, grandes humanistas, están brindando su autoridad, su nombre, para hablar del pobre en general sin que resuene la voz de éste, el *Lazarillo* opera en un entramado inverso: desde la anonimidad hace hablar a las problemáticas sobre la pobreza a través de la experiencia particularizada de un individuo, en un texto autobiográfico que coloca como centro del relato la voz de un mendicante.

El *Lazarillo* despliega, entonces, una flexión ideológica en la evolución del tratamiento de la problemática de la pobreza en el sistema literario español y europeo. Supone un gesto expresivo transgresor e inclasificable, porque subvierte el criterio de autoridad del acto mismo de tomar la palabra. Ese quiebre es simultáneo al sacudimiento teórico de la caracterización de la pobreza, que pasa de ser una virtud evangélica que garantiza la salvación de la comunidad a una perversidad que sacude el entramado social desde sus entrañas. Es por eso que nos parece central hacer presente el contexto y las implicancias ideológicas del debate

sobre la conceptualización de la pobreza para pensar la emergencia de ese gesto revulsivo e innovador en la historia de la literatura.

El problema no es simplemente la irrupción en la esfera literaria de un protagonista que puede adscribirse a los colectivos mendicantes que estaban en el centro del debate sobre la pobreza, sino que este sujeto se deslía de la sujeción discursiva hegemónica de la que hablaba Soto<sup>453</sup> al tiempo que produce un artefacto estético. Esto implica una apuesta prodigiosa e irrecuperable desde el punto de vista hermenéutico, por la magnitud de sus múltiples efectos sobre el campo literario en particular, pero también por la relevancia de los ecos simbólicos, políticos, sociológicos, económicos, éticos y morales que supone la instauración genérica de una narración ficticia articulada a partir de la voz de quienes no tenían voz.

En un giro irónico, se delinea la historia de quien ha realizado un proceso progresivo de «integración social» en la matriz de una comunidad que no ofrece a las mayorías ni siquiera esa rudimentaria vía que se procura Lázaro. En el envés de su impostada presunción, el lector adivinará que ese medro se consigue a partir de un contrato tácito –el que lo emplaza en el lugar del «cornudo complaciente» (Pitt-Rivers, 1992)– que garantiza esa precaria inclusión que el mismo devenir del texto intenta socorrer. El pícaro experimenta en carne propia y narra con su propia voz los inmensos costos fisiológicos y morales que implican, para el que nada tiene, aventurarse en una rudimentaria e inestable integración social.

La paradoja fundante del emplazamiento de la voz del mendicante integrado en la ficción literaria es la de aquel que, desde su precaria condición de medro, se ve obligado a tomar la pluma para que los rumores no derrumben aquello por lo que luchó toda su vida. Tomar la palabra para atenuar la palabra del otro, brindar la propia perspectiva de los hechos sobre el trasfondo de una divergente versión que ya circula, eludir el escándalo público para acallar el murmullo maledicente. En definitiva, el *telos* de la primera voz del pobre en la literatura, no es otro que el silencio de los otros juzgantes; concepto, este último, que también ha sido puesto en circulación por el debate sobre la pobreza<sup>454</sup>.

Pensar en los protocolos del consumo literario –aquellos horizontes de expectativas con los que se aborda cualquier género para facilitar su decodificación– rotos por la primera obra picaresca, la primera obra enteramente realista y la primera obra en la que un pobre esgrime la prosa historiográfica (Mañero Lozano, 2009) para contar su vida en primera persona, tiene que haber sacudido los cimientos del sistema literario del periodo en consonancia con los estereotipos en torno al fenómeno de la pobreza.

---

<sup>453</sup> Supra 3.3.

<sup>454</sup> Supra 2.14, 3.12.1 y 3.12.4.

## 4.2. El Prólogo

### 4.2.1. *La voz frente a otro juzgante*

La matriz discursiva del *Lazarillo* implica para el lector una comunicación mutilada –ya que solo accedemos a uno de los extremos del esquema comunicativo– entre el protagonista y un superior que le pide explicaciones. Para dárselas, Lázaro decide hurgar en sus recuerdos y organizarlos como justificación del estado que él manifiesta como final y que coincide con su precario medro. La autoridad no solo reclama el texto en formato escrito, sino que condiciona su extensión «Vuestra Merced escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso» (5). El pedido configura también una matriz autobiográfica-confesional (Herrero García, 1937) y, más específicamente, confesional-inquisitorial (Alfaro, 1983), en la cual el sujeto de la escritura dará testimonio ante un otro que lo juzga a partir de supuestos. Este entramado nos remonta nuevamente a la inquisición paranoide acerca de la vida de los pobres a la que remitía la tratadística<sup>455</sup>. Lázaro ya no es un mendicante, ha medrado, pero paradójicamente tendrá que informar sobre su vida para no volver a caer en la indigencia, para no perder esa frágil integración social que ha conseguido. Cuando el pobre, como protagonista, ingresa a la literatura vuelve a cobrar el estatuto del pobre que ingresa en la ciudad, debe ser inquirido, *escudriñado*<sup>456</sup>, debe dar cuenta de su vida, debe configurarse en una incógnita que hay que espulgar. Como sostenía Soto, la asimetría en el inquirir se delimita a partir del estatus social, al igual que la inversión o no de la carga de la prueba. El marginal debe recuperar, seleccionar

---

<sup>455</sup> Soto afirma en este sentido: «*La mayor cosa que achacan a los pobres para hacer de ellos tanta inquisición es que ingenian artes y fraudes para engañar la república* haciéndose enfermos, inventando llagas y manquedades falsas para sacar dinero. A este tan grande argumento, yo no me atrevo a responder. Remítoles a San Crisóstomo, [...] principalmente en el sermón 37 al pueblo, donde, después de haber altercado con los ricos porque del pan que se les mohece no mantienen los pobres, y de las vestiduras que la polilla les come, no les cubren sus carnes, introduce la excusa de los ricos, donde dice que los pobres son tan engañadores que fingen temblores y enfermedades para sacar dinero. Entienda aquí Vuestra Alteza, cuán antiguas son estas reprensiones que los ricos hacen a los pobres, y estos achaques con que excusan su avaricia» (Soto, 2003, págs. 85-86) [la cursiva me pertenece]. Cfr. supra 3.10.1.

<sup>456</sup> Cfr.: «a la verdad, poner tantos ojos y tantos ejecutores contra los pobres, que no tengan otro negocio, sino el *escudriñarlos y acusarlos y examinarlos*, no parece nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algún odio o hastío de todo este miserable estado. Principalmente que aún las justicias no traen tanto cuidado en rastrear las culpas de los ricos, sino bástales que los que caen en sus manos, esos castiguen. [...] este menospreciado vulgo de gente pobre no tiene fuerzas ni poder para defender sus causas (Soto, 2003, pág. 83) [la cursiva me pertenece]. Véase supra 3.8.



y juzgar permanente su pasado para obtener, del juicio del otro, la posibilidad de integración a partir de una mirada piadosa<sup>457</sup>.

Es decir que *la construcción de un otro permanentemente juzgante y del que se busca un acto misericordioso*, coincide con la visión que los tratadistas sobre la pobreza avalaban o denunciaban con respecto al anclaje perceptivo que suponía enfrentarse al pobre mendicante. Las modulaciones, las inflexiones, las torsiones del discurso son funcionales a garantizar que el lector –de la obra y de la carta– opere la exculpación.

Así es como Lázaro se ve forzado a hurgar en el recuerdo, para que el doble destinatario de su enunciación performativa, el otro superior y los otros murmuradores, vayan olvidando su situación y lo dejen vivir en paz. Si el *telos* de la palabra era el silencio, el *telos* de la memoria autobiográfica es el olvido. El *Lazarillo* es palabra para el silencio y memoria para el olvido.

#### 4.2.2. *Las expectativas ascensionales*

En primer lugar, nos interesa poner en evidencia como ciertas estrategias textuales enunciadas en el prólogo del *Lazarillo*, guardan relación con la problemática de la representación de la pobreza enunciada y puesta en debate por la tratadística.

El pobre irrumpe con una primera persona pronominal que busca instalar lo que hasta ese momento estaba borrado, su singularidad, su subjetividad, su individualidad, su historia: «Yo por bien tengo que cosas tan señaladas y por ventura nunca oídas ni vistas vengán a noticia de muchos y no se entierren en la sepultura del olvido, pues podría ser que alguno que las lea halle algo que le agrade, y a los que no ahondaren tanto los deleite» (3).

El «señaladas» bien puede valer como relevantes –en el sentido de la síntesis mnémica que se opera en su recuerdo–, o bien como –criticadas– si se tensa el sentido hacia la develación del «caso» en lo referente a la tercería del final. Ahora bien, recuperando el primer sentido, lo que se pone en primer plano es la novedad y la necesidad de difusión de la vida particular de un pobre –verdadero extranjero– que a través de diversas estrategias que comprometen su moral ha conseguido cierto estado de medro. Cabe preguntarse, desde luego: ¿es verídica la información proporcionada por este *racconto* vital? ¿por qué necesita el protagonista hacer público ese recorrido por su pasado? La encrucijada de Lázaro converge con la del pobre que necesita autorización para circular: es la encrucijada entre lo público que

---

<sup>457</sup> Supra 2.7, 3.10 y 3.12.

murmura y lo privado que debe ser publicado para intentar acallar esa murmuración. El texto, entonces, se presenta a sí mismo como un entramado dialéctico complejo entre la respuesta a una demanda privada en lo manuscrito de la epístola y la voluntad de difusión pública a través de la impresión de la obra.

Otra aproximación sugestiva surge de un posible cuestionamiento que emergerá hacia el final del texto, pero que puede conectar con las primeras líneas del prólogo: ¿cómo es posible que un simple mendicante devenido pregonero pueda escribir un texto que despliega múltiples niveles de significación dependiendo del lector involucrado, al tiempo que cita a autores grecolatinos? La pregunta es aún más inquietante si la pensamos en relación con la enunciación de un pobre marginal que hasta el momento no tenía voz propia en la esfera literaria<sup>458</sup>.

Teniendo presente esta posibilidad de múltiples niveles de lectura, de la instauración de cierta libertad interpretativa que se le propone al lector<sup>459</sup>, también podemos pensar una escisión clave con respecto al discurso sobre la pobreza que estaba implícito en el debate: ya no se trata de convencer y fijar una visión delimitada y precisa acerca del pobre, sino de ofrecer un recorrido «vivencial» y textual del mendicante, a partir del cual el lector pueda sacar sus propias conclusiones.

Ahora bien, la voz del *pauper* no viene solamente a irrumpir en la escena literaria reclamando un lugar más, sino que busca el reconocimiento y la honra por su actividad literaria:

... que a todos se comunicase, mayormente siendo sin prejuicio y pudiendo sacar de ella algún fruto. Porque, si así no fuese, muy pocos escribirían para uno solo, pues no se hace sin trabajo, y quieren, ya que lo pasan, ser recompensados, no con dineros, mas con que vean y lean sus obras y, si hay de qué, se las alaben. Y a este propósito dice Tulio: «La honra cría las artes» (3-4).

Como señaló Rico (1988) la dialéctica entre la honra artística y la deshonor del «caso» urde la trama de nuestra novela. Por eso Lázaro toma la pluma para confeccionar la esquila requerida y que su honrilla inestable no se desmorone ante la murmuración como un castillo de naipes. En esa dinámica compleja, el autor dobla la apuesta por la búsqueda de la honra literaria, una honra que ya no se ancla en la matriz del entramado social que le es

---

<sup>458</sup> De hecho, cuando Mateo Alemán afiance el género, hará mención de cierto «curso acelerado» de griego y latín en la estancia del cardenal en Roma para evitar este talón de Aquiles en el verosímil de las posibilidades de escritura picarescas.

<sup>459</sup> Aquí, desde luego, cabe considerar si era viable que los lectores contemporáneos al anónimo jugaran con las alternativas de múltiples exégesis. ¿Podían realmente ponerse en la posición de reconsiderar alternativas en función del discurso testimonial, era algo previsible en la mentalidad de entonces?

contemporáneo, sino que apunta a la trascendencia del autor reconocido –que, de hecho, para terminar de apuntalar la paradoja, consigue hasta nuestros días–.

Lo cierto es que sobre el «prejuicio» que recaía acerca de un personaje anclado en la más honda iniquidad<sup>460</sup> –según lo que pudimos apreciar en una de las líneas del debate– se proyecta, irónicamente, la posibilidad de la honra literaria y de la instauración de una «autoridad» sobre el fenómeno de la pobreza, cincelada desde el articulado testimonial de una escritura del yo que solo cabía a teólogos, humanistas y políticos de fuste.

En el prólogo también se enuncia una tesis fundamental que signará a la picaresca y que formaba parte central del debate sobre el pauperismo: el pobre no es peor que su entorno y, por ende, no debe cargarse sobre él una represión mayor que la que le cabe al resto –como sostenía Soto<sup>461</sup>–. En el caso de Lázaro, del que todavía nada sabemos, la justificación se basa en presentarse como un emergente lógico del contexto social en el que se encuentra inmerso: «Y todo va desta manera: que confesando yo no ser más santo que mis vecinos, desta nonada, que en este grosero estilo escribo, no me pesará que hayan parte y se huelguen con ello todos los que en ella algún gusto hallaren, y vean que vive un hombre con tantas fortunas, peligros y adversidades» (4-5).

Si bien el rebajamiento del propio texto para captar la benevolencia del lector respondía a protocolos clásicos, la divergencia se producirá a partir de la inmersión en la obra, ya que *efectivamente* Lázaro es un marginal que escribe en un estilo sencillo y vulgar, amén de sus harto complejas estrategias en la construcción de múltiples niveles de significación.

La aspiración del texto público –en tensión con la misiva privada<sup>462</sup>– responde a la representación didáctica del recorrido vital complejo que intersecta azar y dificultades socio-estructurales por un lado (el *prodesse* horaciano); y por otro, el costado agradable y ameno que produce la inmersión lectora (el *delectare*).

El destinatario es el que condiciona la escritura, pidiendo, al igual que en los procesos confesionales-inquisitoriales, un detallado y minucioso relato de la vida de quién debe ser «juizado»:

Suplico a Vuestra Merced reciba el pobre servicio de mano de quien lo hiciera más rico si su poder y deseo se conformaran. Y pues Vuestra Merced escribe se le escriba

---

<sup>460</sup> Supra 2.7, 3.5 y 3.10.

<sup>461</sup> ««Y no han de pedir al pobre más razón que al rico por qué anda fuera de su tierra» (Soto, 2003, pág. 66)». Véase supra 3.6.3.

<sup>462</sup> Como sostiene Cabo Aseguinolaza: «un apreciable cambio de tono, ya que de tratarse el texto como “libro” que busca la “noticia de muchos” al tener por objeto “cosas tan señaladas”, acogiéndose magistralmente a un sutil entramado de lugares clásicos, se pasa a un registro mucho más personal y ya abiertamente epistolar, donde es el requerimiento del destinatario la causa de la escritura» (1995).

y relate el caso por muy extenso, parecióme no tomalle por el medio, sino por el principio, porque se tenga entera noticia de mi persona; y también porque consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando, salieron a buen puerto (5).

Las estructuras retóricas son perfectamente codificables según los estándares epocales, es sugestivo detenerse en la divergencia establecida entre el deseo y el poder, entre la necesidad y las posibilidades. En definitiva, es el primer texto que refiere la vida de un carenciado y que se intersecta con los dispositivos retóricos de la carencia escrituraria, para dar cuenta de un «esfuerzo», de un «valor» que debe desentrañarse en la evaluación del recorrido más que en el resultado. La escritura *ab ovo* está condicionada por el pedido de minuciosidad del destinatario<sup>463</sup> y estructurada para lograr un efecto particular: el de poner en evidencia un estado final producto de un esfuerzo en la adversidad, que como bien señalaba Soto, era característico de la vida del mendicante<sup>464</sup>. El derrotero autobiográfico de un pobre mendigo, será puesto y propuesto por el autor, por primera vez en el sistema literario, como ejemplo de perseverancia en la adversidad. ¿No es todo lo contrario a lo que planteaban los tratadistas como Vives y Robles, al presentar al pobre como un ocioso estructural perpetuado en el disfrute material y carnal<sup>465</sup>?

En el envés de la trama, se contrapone a ese vector ascendente la falta de esfuerzo en pos de la autoconstrucción de sí de «los que heredaron nobles estados», es decir, los que partieron de escalones a los que Lázaro nunca podrá llegar.

Este cierre dispara, al llegar al final de la narración, múltiples sentidos e interrogantes sobre el cruce del vector ascendente y descendente: ¿Se progresa materialmente al tiempo que se opera un descenso moral? ¿Se denuncia una decadencia social generalizada? ¿Es simplemente una ironía sobre el virtual ascenso de alguien que no consiguió el mejor de los estados? ¿El medro es virtuoso por provenir de los bajos fondos o es una simple autopercepción de Lázaro?

Como vemos, el prólogo no es un simple exordio, sino que debe leerse en consonancia con el final de la obra: una vez que se han sopesado los diversos elementos inscritos en la narración, podrán significarse y resignificarse, adquiriendo su sentido a partir de un diálogo interno que habilita esta trabazón estructural que nos propone el autor anónimo.

Las paradojas que se despliegan tensan un texto que busca a la vez ser público y privado; que anhela el reconocimiento literario, pero oblitera el nombre de su autor; que adscribe a

<sup>463</sup> Rico (1988) afirma que la autobiografía será entendida como dimensión diacrónica del «caso».

<sup>464</sup> Cfr.: «¿qué mayor pena queréis dar al pobre de la que él se padece?» (Soto, 2003, pág. 95).

<sup>465</sup> Sobre el inmovilismo en relación con la pobreza remito a supra 2.9, 2.14, 3.5 y 3.12.

patrones que remiten a la retórica clásica, pero funda una materia textual novísima que dislocará el sistema literario de la época; que se presenta como ejemplar, a la vez que se revela inútil para vehicular esa ejemplificación en el derrotero vital de su protagonista –al menos hasta la apropiación posterior del género en la pluma de Alemán–; que habla para callar; que se publica para operar la cerrazón privada. Un texto, en definitiva, que al ofrecer la voz de los que no la poseían hasta el momento en la esfera literaria como protagonistas de derecho, se ve obligado a instaurarse en el mismo centro paradójico que se le asignaba a la pobreza desde el punto de vista de la representación social: el de una omnipresencia que busca ser obliterada, el de una presencia que intenta escamotearse de la faz perceptiva y discursiva de quienes no cargan con el estigma de la carencia<sup>466</sup>.

#### 4.2.3. *La necesidad de victimización de la víctima*

Lázaro de Tormes despliega una serie de estratagemas defensivas en su argumentación que le van a permitir movilizar a su alocutario –Vuestra Merced– para intentar, desde el papel de víctima, torcer los supuestos que han llegado a sus oídos y obtener la remisión<sup>467</sup>. En definitiva, es un discurso performativo en sentido amplio, ya que más allá de la intromisión voyerista a la que accedemos como lectores de la carta, lo que se busca es torcer la voluntad del superior en virtud de mantener la estabilidad del medro social.

La empatía está motorizada desde las primeras líneas en las cuales el autor decide posicionarse como un niño expulsado del hogar –y por tanto, un *pobre verdadero extranjero* según la legislación vigente– que sufre sucesivos y progresivos tormentos, desgracias, carencias y adversidades. El posicionamiento desde la interioridad del niño, del niño pobre, del que sobre sí carga esa doble indefensión es funcional al inicio del discurso porque suscita la compasión e intenta movilizar la empatía.

Ante la demonización y animalización del pobre que afloraba en parte del debate sobre la pobreza<sup>468</sup>, la literatura se sacude estos preconceptos haciendo irrumpir la voz de un niño mendicante que padece hambre y sed, que es castigado sistemáticamente, que sufre la estafa y

---

<sup>466</sup> Para el debate sobre la omnipresencia u obliteración de la pobreza, véase supra 2.14 y 3.12.

<sup>467</sup> Cabe recordar aquí las apreciaciones de Ife: «¿Por qué, pues, aparece singularizada Vuestra Merced, y por qué un autor que empieza escribiendo para todos acaba escribiendo para una persona en concreto? El paso de un «yo» que tiene en mente una pluralidad indefinida de terceros a un «yo» que se dirige a una segunda persona del singular concreta es fundamental para crear el hechizo del prólogo. Por un lado, indica el modo protagonista-narrador. Por otro lado, el paso del plural al singular va acompañado del consiguiente cambio de naturaleza del papel del lector, de consumidor a participante» (1991, pág. 50)

<sup>468</sup> Véase supra 2.7, 3.10, 3.12.

la explotación. Todos esos elementos hacen morosa la narración inicial y la reenvían todo el tiempo hacia el territorio de lo emotivo. Lázaro, a diferencia de lo propuesto por la línea más dura de la tratadística, no es un enemigo malévolo y consciente –al menos en un principio–; sino una víctima del entorno, un emergente comunitario, el fruto de un experimento sencillo en donde se muestra que sucede con los niños que son arrojados a una sociedad corrupta. Aun cuando Lázaro se topa con todos los anatemas que se lanzaban contra los pobres mendicantes, sigue las recomendaciones de la tratadística: busca amos a quien servir y busca trabajo en donde se deja explotar por monedas. Sin embargo, aun en esas condiciones que proyectaban la actitud ideal del pobre ante una situación adversa, el protagonista termina degenerando hacia una situación y posición social degradada y degradante.

Pero Lázaro, incluso siendo un emergente de los peores condicionamientos sociales, puede evaluar retrospectivamente su pasado y reconocer y juzgar lo que estuvo mal. Ese yo del presente de la escritura contempla, desde arriba, la narración que mueve a la empatía y puede colocarse en cierto grado de igualdad con Vuestra Merced. Al fin y al cabo escribe, produce un artefacto estético, juzga y realiza quirúrgicas incisiones en el decurso de su autobiografía para evidenciar esa complicidad.

De este modo, el *Lazarillo* opera un singular cruce en su acto enunciativo: un cruce entre la configuración formal de la escritura y el pasado fenoménico que solo recuperamos a partir del tamiz de la memoria y de la reconfiguración retórica de ésta en pos de un destinatario múltiple –el lector (culto y vulgar) y Vuestra Merced–. Y esta complejidad, aún antes de saber nada de su periplo vital, evidencia un cambio, una transformación, una «ascensión» si se quiere, ya que el pobre mendicante sin voz, el animal, el enemigo, hace palpable en el andamiaje elocutivo que algún cambio es posible, y en ese gesto, se erige como portador de una positividad que hasta el momento le era completamente ajena.

En esa cisura entre la autoconstrucción y el juicio del otro también se configura una de las claves genéricas en cuanto al andamiaje estructural de los textos fundacionales de la picaresca. El pobre picaresco hace depender la perspectiva judicativa del otro –lector o superior ficcional– de una mirada retrospectiva sobre un estado actual del que nada se dice: lo axial es predicar el ayer para apuntalar un hoy endeble. Y este es precisamente el estigma del pobre en la tratadística. De lo que hay que dar cuenta es de un pasado que permita morigerar las faltas del presente ante un otro que busca espulgar la vida para avalar su precario andamiaje.

En definitiva, desde el último oficio, desde el oficio que se enuncia en el prólogo y luego se diluye –ya que no sabemos absolutamente nada de las circunstancias de formación y

producción literaria–, desde ese último oficio que es el de escritor, se busca sostener la propia vida. Y que mejor estrategia para la construcción del verosímil que esta imbricación fundante y fundente entre la primera novelita que instaura el realismo en la literatura y la posibilidad de que la propia historia referida por su protagonista lo salve o lo condene a los ojos de un superior o de un lector voyerista. La escritura se impregna de «la vida» y la vida depende, literalmente, de la escritura.

#### 4.2.4. *Ante la ley*

Como habíamos analizado al desglosar las estrategias argumentativas de Soto, uno de los puntos centrales que habilitaba la represión contra la pobreza, y que el dominico trataba de dismantelar, era el estado de excepción y la inversión de la carga de la prueba frente a las prerrogativas legales. Soto esgrimía, con razón, que no se espulgaba socialmente del mismo modo a los ricos que a los pobres<sup>469</sup>.

Ahora bien, ¿no será subsidiaria de esta asimetría judicial el modelo exculpatorio por excelencia de la literatura picaresca en sus orígenes? Esto es, el hecho de justificar los malos actos por un estado de degradación y corrupción general del cual el pobre mendicante –devenido pícaro– no es más que una víctima emergente. De ahí que el Lázaro adulto, el Lázaro escritor, intente articular su obra para morigerar la responsabilidad en virtud de una realidad adversa y una educación limitada<sup>470</sup>. El personaje narra una niñez plagada de carencias en un entorno perverso de suma explotación y desamparo, en el cual se vio obligado a ejercer el arte del engaño y de la traza para sobrevivir. La aserción implícita de esta línea de sentido es la que supone que el lector tal vez habría hecho lo mismo –aserción que el mejor crítico del *Lazarillo*, Mateo Alemán, traerá a la superficie a menudo, al increpar en el *Guzmán* permanentemente al lector, incitándolo a reflexionar sobre qué hubiera hecho él en una situación análoga (Cavillac, 2010a).

Si la línea más dura de la tratadística sobre la pobreza colocaba la causa del mal de la república en el pobre y planteaba que extirpándolo de la comunidad desaparecerían los problemas; lo que muestra la picaresca en sus orígenes es un complejo entramado cultural degradante que termina transformando a un niño en un pícaro que debe prostituir su honra

<sup>469</sup> Supra 3.10.3, 3.6.3 y 3.8.

<sup>470</sup> Sin dejar de lado el cruce entre el triángulo erótico y el del poder, ya que la narración busca, también, comprometer a Vuestra Merced en virtud de su amistad con el arcipreste de San Salvador condicionando, de este modo, la evaluación sobre su persona. Apuesta, así, a que el otro superior intentará huir del contagio que supone la deshonra en relación con tales vínculos.

para sobrevivir. El *Lazarillo* tensa lo que sostenía Soto: que la maldad, la avaricia y la perversidad son un cáncer social que toca a todos los estamentos, pero el único que tiene que dar cuenta de ello es el pobre mendicante<sup>471</sup>.

En definitiva, el propio estado de «medro» que el Lázaro adulto no termina de aceptar, de enunciar, pero que cualquiera puede inferir, ¿no es ya suficiente castigo para su mal? ¿no es la tortura cotidiana de haber perdido la honra en una sociedad que centra su construcción simbólica en ella –como también afirmaba Soto<sup>472</sup>–, suficiente pago por escapar de la tortura cotidiana del hambre?

El *Lazarillo* parece insertarse en parte de las discusiones que instalan los debates sobre la pobreza sosteniendo, en definitiva, que es mucho peor lo que se puede decir de la sociedad española en su conjunto que lo que puede afirmarse de un pobre en particular. Al predicar el error del mundo para comprender el error del individuo, la causalidad social se instala como tesis en la literatura y en el análisis sociológico de mendicidad y de la pobreza<sup>473</sup>.

La pregunta que instaura el *Lazarillo* socavando la autoridad del lector y del destinatario de la esquila es: ¿por qué Lázaro? ¿por qué juzgar siempre a los mismos, a los marginales, a los desclasados que fueron forzados en parte por la necesidad, mientras que el resto –el amigo de Vuestra Merced, entre tantos otros– puede gozar de total impunidad?

#### **4.3. Algunas líneas sobre el vector semántico del hambre en los primeros tratados.**

Puede recuperarse, a lo largo de la historia de la crítica sobre el *Lazarillo*, a una serie de autores<sup>474</sup> que han analizado la organización de los tres primeros tratados en relación con el vector progresivo del hambre, así como el paradójico ascenso social a través de una pirámide

---

<sup>471</sup> Cfr.: «Cuántos habrá en la república, oficiales, artífices y oficiales públicos que viven de derechos públicos, los cuales por fraude y engaño llevan sin comparación mucha mayor hacienda ajena que todos cuantos falsos pobres y vagabundos hay en el reino y, aun por ventura, que todos juntos verdaderos y falsos, y que la comen y gastan con tanto fausto como los señores. Y pueden las gentes fácilmente sufrir estos engaños, y que un miserable de un hombre fingiendo pobreza os saque una miserable moneda, no con otro engaño, sino andando desnudo y hambriento, temblando o fingiendo alguna enfermedad, esto en ninguna manera se puede sufrir, sino que estos han de ser desterrados de las ciudades y del mundo. [...] Y aquellos, por ser poderosos, se sufren, y los miserables pobres por no se poder ellos defender, no hay quien los pueda sufrir (Soto, 2003, pág. 87).

<sup>472</sup> Supra 3.10.4.

<sup>473</sup> Desde luego, esta línea de lectura potenciada por nuestro análisis no agota otras igualmente operantes: la problematización de la polémica *de nobilitate* o la deconstrucción de las prédicas humanísticas sobre la educación, entre muchas otras que la crítica ya ha analizado en profundidad (supra 1.3.5).

<sup>474</sup> Para el problema del hambre véanse, entre otros estudios: Tarr (1927), Defant (1964), Cameron (1971), Guillén (1971), Lomax (1973), Mancing (1975) y Madariaga de la Campa (2009).



degradada –ciego-labrador, cura-orador y escudero-protector (García de la Concha, 1981)–, que en realidad opera un descenso en cuanto a las posibilidades de obtener sustento.

Entonces, el vector semántico que nuclea estos tres primeros tratados pone en el centro de la escena la problemática del pobre construida desde la carencia fisiológica más esencial, desde la imposibilidad de la supervivencia. El hambre forma y fragua al protagonista, puesto que el progresivo incremento de la inanición va orientando el modo de ser y el modo de afianzar marcas de identidad: va forjando una habilidad, una disposición para la traza que en cierto modo permite justificar un aspecto negativo de la artimaña individual a partir de un estado de crueldad e indiferencia social generalizados.

Ahora bien, en relación con este eje semántico, uno de los anatemas sistemáticos contra la pobreza consistía en la denuncia de «pertinacia» del mendicante, que milita su condición debido al desprecio inherente por el servicio y el trabajo. Siguiendo esta línea, Lázaro –amén de ser un niño en los primeros tratados– es el ejemplo contrario a esa argumentación.

En efecto, lo que viene a evidenciar la picaresca desde sus orígenes –y probablemente el episodio con el escudero sea la representación más acabada de ello– es que el servicio no protege del hambre y, por ende, promueve estructuralmente el pauperismo. Aún más, el servicio en las condiciones en que Lázaro lo ejerce, proyecta la mendicidad individual como única esperanza de supervivencia.

Si volvemos al problema de las necesidades como lo planteaba Soto<sup>475</sup>: el pobre puesto a servir no puede garantizar el sustento de su familia, porque a duras penas puede garantizar el propio. Lo central para pensar este texto fundante de la picaresca, entonces, es que desplaza la responsabilidad de gran parte de la proliferación de mendicantes en quienes usufructúan su miseria para condenarlos a un servicio que no les garantiza lo mínimo indispensable para subsistir.

#### **4.4. De amores, determinantes y asimetrías**

Indagando en la tratadística sobre la pobreza previa al *Lazarillo*, encontramos apenas esbozado –ya que la tesis choca contra la posibilidad misma de encarar una reforma social– la cuestión del determinismo hereditario<sup>476</sup>, que será una de las marcas centrales de la

---

<sup>475</sup> Supra 3.8.

<sup>476</sup> Cfr.: « Hay quienes adoptaron a algunos hijos de mendigos de forma que los enseñaron, los instruyeron en el arte de la vida, los tuvieron como hijos y los nombraron herederos en el testamento; unos días después huyeron de sus dueños con cosas robadas o, si permanecieron por algún tiempo en las casas, dados a toda desvergüenza y

configuración del género picaresco (Lázaro Carreter, 1969). El eje, en los reformistas, se encuentra desplazado por la conceptualización del determinismo social de la indigencia, caracterizándola como medio de putrefacción social<sup>477</sup> y reproducción del ocio mendicante.

En contraste, desde el principio de su derrotero vital, el *Lazarillo* nos impone el trabajo sobre su parentela: será esta la que en gran medida lo condicione y cierre la circularidad de su ascensión ficticia –que en realidad es una vuelta al origen. Así, sobre el vector del determinismo social del grupo de formación y pertenencia, se intersecan el determinismo genético, el nominal –a partir de la equivalencia *omen-nomen*<sup>478</sup>– y hasta el profesional, asociando determinados oficios automáticamente a la delincuencia. Como una superposición de capas o estratos exculpatorios, el *Lazarillo* está estructurado por toda una serie de determinantes que justificarán lo utópico de su esfuerzo, como versa en el prólogo<sup>479</sup>.

Volviendo a su progenie, veremos como a partir de sus padres se superponen los determinismos genético, profesional y nominal. Su padre, Tomé, es molinero, nombre y oficio lo condicionan al hurto y a lo demoníaco<sup>480</sup>, estigmas que acompañarán a Lázaro hasta el final de su relato autobiográfico; y su madre Antona –nombre asociado en la tradición paremiológica a la sexualidad desenfrenada– se convierte en ramera de baja categoría –establera–, prefigurando el destino de «prostitución» de su hijo.

Como se suele referir en los tratados –sobre todo en el de Vives–, uno de los problemas centrales para los tratadistas en la lucha contra la pobreza son las mujeres<sup>481</sup> que al perder el sustento que les provee la compañía masculina se ven obligadas a prostituirse o a mendigar. La madre de Lázaro no es la excepción y evidencia, desde el comienzo, que el trabajar no le alcanza, por lo que consigue otro hombre que oficia de padrastro temporal para el niño, el moreno Zaide.

---

arrogancia se hicieron criticones, respondones, insolentes, ladrones, insoportables (Vives, 2004, pág. 88); y «Y de aquí es que los hijos de estos, avezados a la desreglada vida de sus padres, son en los pueblos simiente de todos los vicios, como la experiencia nos lo muestra» (Robles, 2003, pág. 122) [La cursiva me pertenece]. Véase 2.7 y 3.12.3.

<sup>477</sup> Supra 2.13.

<sup>478</sup> Así por ejemplo en Fray Luis de León: «el nombre es como imagen de la cosa de quien se dice, o la misma cosa disfrazada de otra manera» (1959, pág. 398). En lo concerniente a la metáfora del nombre del protagonista, véase Parodi (1982).

<sup>479</sup> Recordemos: «porque consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando, salieron a buen puerto» (5).

<sup>480</sup> Véase de Augustin Redondo: «Folklore y literatura en el *Lazarillo* de Tormes: un planteamiento nuevo (el «caso» de los tres primeros tratados)» (1987) y «De molinos, molineros y molineras. Tradiciones folklóricas y literatura en la España del Siglo de Oro» (1983). Al respecto, es interesante reflexionar sobre un andamiaje escriturario en el *Lazarillo* que tensa, a partir de una serie de imaginarios paremiológicos previos, la significación en pos de una apertura significativa y plural.

<sup>481</sup> Supra 2.9.

El episodio con el moreno se torna axial para entender uno de los grandes pilares que instaurará el *Lazarillo* en el género picaresco –y que guarda íntima relación con uno de los motivos centrales en la argumentación de Soto en favor de la libre circulación de los mendicantes–: la asimetría en el tratamiento legal que reciben los marginales en relación con los poderosos o acomodados<sup>482</sup>.

Zaide roba por amor –o lascivia– y por necesidad de sustentar a su familia. Pero se ocupa Lázaro de dar cuenta de la diferencia esencial en la forma en que se juzgan los hurtos de este marginal con respecto a la obliteración de los desfalcos que realizan los religiosos del capital reservado a los pobres para destinarlo a sus «devotas» y a los hijos habidos de la relación con ellas:

Quiso nuestra fortuna que la conversación del Zaide, que así se llamaba, llegó a oídos del mayordomo, y, hecha pesquisa, hallóse que la mitad por medio de la cebada, que para las bestias le daban, hurtaba, y salvados, leña, almohazas, mandiles, y las mantas y sábanas de los caballos hacía perdidas; y, cuando otra cosa no tenía, las bestias desherraba, y con todo esto acudía a mi madre para criar a mi hermanico. No nos maravillemos de un clérigo ni fraile, porque el uno hurta de los pobres y el otro de casa para sus devotas y para ayuda de otro tanto, cuando a un pobre esclavo el amor le animaba a esto (8-9).

La argumentación lleva a desactivar «la maravilla» al plantear un diferencial perceptivo: quien, por un lado, oficia una mirada extrañada con respecto al marginal, mientras que, por el otro, opera de forma cínica –o condescendiente– con quienes deberían defender la causa de los pobres y, en cambio, utilizan el dinero destinado a ella para mantener a sus amantes e hijos no reconocidos.

La tesis se torna significativa al ponerla en contexto y relacionarla con el debate sobre la pobreza: un problema central para el *Lazarillo* no sería solamente que los pobres hurtan –en este caso, para sobrevivir y no para darse la gran vida como sostenía la línea reformista del debate<sup>483</sup>–, sino que gran parte de la miseria que inunda el espacio comunitario está generada por las actividades ilícitas<sup>484</sup> de los representantes de la iglesia y las órdenes religiosas, tesis que se acerca peligrosamente a lo que era anatemizado en España como ideología protestante y erasmista.

La circularidad estructural y conceptual, entendida desde este ángulo cobra un nuevo sentido y es significativa en el marco del debate sobre la pobreza: porque Lázaro es lanzado a

---

<sup>482</sup> Supra 3.6.3.

<sup>483</sup> Supra 2.5, 2.7, 2.16, 3.6.2 y 3.10.5.

<sup>484</sup> Supra 2.13.

la inopia, precisamente, gracias a la asimetría legal<sup>485</sup> que no le perdona al pobre establero un delito menor que sí oblitera en los religiosos que «producen», literalmente, mendicantes. La circularidad es precisa: como el padrastro que le permite subsistir a Lázaro es condenado por un delito que no se juzga en los religiosos que roban a los pobres, el protagonista se ve desamparado y forzado a realizar un derrotero de mendicidad, explotación y humillación para terminar en esa misma situación inicial que lo llevó a la miseria: siendo «prostituido» – probablemente con dinero que pudiera destinarse a los indigentes– por un Arcipreste que ampara una familia paralela. ¿Qué mejor forma de excusarse ante Vuestra Merced que esta calibrada argumentación que le otorga circularidad conceptual al relato?

Ahora bien, toda esta línea crítica centrada en el destino del dinero para los pobres hurtado por quienes deberían administrarlo –y que crea mendicantes que después serán reprimidos y condenados–, está precedida por el cuentecillo que problematiza, precisamente, la cuestión del punto de vista<sup>486</sup>:

Y acuérdome que, estando el negro de mi padrastro trebejando con el mozuelo, como el niño vía a mi madre y a mí blancos y a él no, huía de él, con miedo, para mi madre, y, señalando con el dedo, decía:

–¡Madre, coco!

Respondió él riendo:

–¡Hideputa!

Yo, aunque bien mochacho, noté aquella palabra de mi hermanico, y dije entre mí: «¡Cuántos debe de haber en el mundo que huyen de otros porque no se ven a sí mismos!» (8).

El anatema del pequeño apólogo, en un contexto en donde se habla de la asimetría legal ante el marginal y del desvío del dinero destinado a los pobres con fines *non sanctos* –más allá de la polisemia que habilita, y que de ninguna manera pretendemos constreñir–, apunta claramente a la reconfiguración de la mirada del otro en relación con el sí mismo, algo que la línea argumental de Soto traía permanentemente al centro de la argumentación para desactivar los anatemas negativizantes con respecto a la pobreza.

---

<sup>485</sup> Supra 3.6.3.

<sup>486</sup> Esta reflexión signará también el inicio del *Guzmán*: la reflexión del clérigo anciano en el inicio de su derrotero mendicante: «Esto mismo hace el almíbar de la palabra de Dios: “Yo mando que améis a vuestros enemigos”. Esta es una golosina hecha en la misma cosa que antes nos era de mal sabor; y así aquello en que hace más fuerza nuestra carne, aquello a que más contradice por ser amargo y ahelear a nuestras concupiscencias, diga el espíritu: Ya eso está almibarado, sabroso, regalado y dulce, pues Cristo, nuestro redentor, lo manda. Y que, si me hirieren la una mejilla, ofrezca la otra, que esa es honra, guardar con puntualidad las órdenes de los mayores y no quebrantarlas». (I, 1, 4, 83).

Del pobre se huye sin reconocerse y sin reconocer que muchos de los que lanzan los anatemas desde el púlpito, el estrado o la pluma, roban más<sup>487</sup> y con peores consecuencias en el entramado social, ya que al robarle a los pobres, los reproducen.

#### 4.5. La transfiguración discursiva de lo trágico en lo cómico: el episodio del ciego

##### 4.5.1. Valores y estereotipos

Bajo la égida de una frase materna que recuerda la que Lázaro pronuncia al final de su derrotero autobiográfico con respecto a su esposa —«es tan buena mujer como [lo es cualquiera que] vive dentro de las puertas de Toledo» (80)—, el niño entra al servicio del ciego<sup>488</sup>: «Y que ella confiaba en Dios no saldría peor hombre que mi padre» (10). El límite de la proyección particular, por lo tanto, se define en relación con un otro, individual o colectivo —determinismo genético o social<sup>489</sup>—.

Lázaro, por ser un niño expósito, se enmarca dentro de las caracterizaciones estandarizadas como un «pobre verdadero». Estará al servicio de otro «pobre verdadero» que recibía todos los prejuicios de la negativización tradicional, folklórica y paremiológica: el ciego que sabe un punto más que el diablo. Con él, el pícaro inicia su «servicio»: «me recibiría no por mozo sino por hijo. Y así le comencé a servir y adestrar a mi nuevo y viejo amo» (10). Es importante notar que Lázaro hace desde el principio lo que se esperaba de él como pobre idealizado, comienza a trabajar para alguien que supuestamente habrá de educarlo, como sugería el proyecto vivista<sup>490</sup> para que los niños pobres no reprodujeran los vicios de sus padres. Solo que éste es *un modelo de formación degradado* que no se da en el marco de un aprendizaje técnico-profesional como pretendían los reformistas, sino que es precisamente un noviciado en la estafa, la traza, la pobreza fingida y el uso manipulador y performativo del discurso.

La primera experiencia referida al servicio es hondamente simbólica: el despertar de su inocencia con el fiero golpe contra el toro<sup>491</sup> que lo instruye en el escrúpulo, en la suspicacia

---

<sup>487</sup> Vives (supra 2.13) y Soto (supra 3.10.1) recuperan esta asimetría en el volumen de los desfalcos entre estratos sociales diversos y su consecuente relación con el impacto social negativo.

<sup>488</sup> Para la figura del ciego mendicante en la época, véase Cátedra (2002).

<sup>489</sup> Supra 4.4.

<sup>490</sup> Supra 2.7, 2.12 y 2.16.

<sup>491</sup> Véase al respecto el ya clásico estudio de Herrero (1978) que considera al toro como un padre arquetípico y simbólico, amén de una representación de la Castilla adversa que le espera a Lázaro.

ante un mundo en el que el cinismo y el desconfiar del otro se erigen como las armas indispensables para la supervivencia. Golpe que anticipa los cuernos finales, golpe que deposita el germen de la futura venganza, golpe que le arranca la inocencia en el instante mismo en que abandona su patria y su familia: «Parecióme que en aquel instante desperté de la simpleza en que, como niño, dormido estaba. Dije entre mí: “Verdad dice éste, que me cumple avivar el ojo y avisar, pues solo soy, y pensar cómo me sepa valer”» (10).

La madre se había despedido de su hijo con una frase que Lázaro parece recordar: «válete por ti» (10). La insistencia en el *valer/valor* que se instituye a partir del más radical desamparo existencial coloca al protagonista, desde el inicio, en la tortuosa tarea de forjar su subjetividad bajo el cincel de la necesidad sistémica. El «solo soy» que reconoce Lázaro desde el inicio del relato no es meramente una percepción de sí, sino que se recorta contra una sociedad que ha anulado por completo el sentido caritativo, como comprobará más adelante.

El pícaro dará inicio al circuito del hambre sirviendo a un amo que le enseñará, precisamente, a «valerse<sup>492</sup>», que lo iniciará en la praxis de una sociedad en donde el dinero es la única deidad y la sabiduría y la experiencia las únicas vías para conseguir algo de capital desde el atalaya de la pobreza: «Yo oro ni plata no te lo puedo dar; mas avisos para vivir muchos te mostraré» (13). La frase remite a *Hechos* (3-6) en donde se narra, precisamente, la historia de un «pobre verdadero», un cojo que pedía limosna a la puerta del Templo. Al verlo, Pedro lo cura de su aflicción recordándole a los israelitas el crimen contra Cristo. Así, el ciego, al igual que el apóstol, le ofrece al necesitado un plus –en este caso paródico y degradado–, algo más que el dinero, algo que va a permitirle iniciar un camino y un destino diverso. Lo sugerente es que Pedro utiliza al cojo sanado para demostrar el poder de la divinidad y recordar el mensaje evangélico en contraposición a la incredulidad de parte de los presentes. Cabría entonces hacerse la siguiente pregunta: ¿qué iniquidad contra la ideología cristiana busca Lázaro gatillar en el receptor al ser convertido a manos del ciego con una frase que remite a un pobre bíblico que ingresa de la mano del apóstol al templo? Muchas respuestas, sin duda, podrían intentarse desde las líneas argumentales que plantea el debate sobre la pobreza que se da en los años previos al texto que nos ocupa: entre ellas, la dialéctica entre la indiferencia y la centralidad, que en este caso traslada al mendicante de un lugar

---

<sup>492</sup> No deja de resultar irónico ese «válete por ti»: el carácter reflexivo entraña el anuncio, la prefiguración, de un derrotero en donde el protagonista solo puede valer para él mismo y nunca para un otro. Las palabras de despedida indician sus peripecias y su sino final.

marginal al centro del templo<sup>493</sup>, en donde significa, en donde suscita el recuerdo de lo basal de la doctrina teológica elidida.

Lázaro nace de nuevo, pasa de un padre biológico a un padre espiritual –negativo, paródico<sup>494</sup>–; un padre paradójico, un ciego que lo «alumbra»: «Y fue así, que, después de Dios, éste me dio la vida, y, siendo ciego, me alumbró y adestró en la carrera de vivir. Huelgo de contar a Vuestra Merced estas niñerías, para mostrar cuánta virtud sea saber los hombres subir siendo bajos, y dejarse bajar siendo altos cuánto vicio» (13). Aquí se enuncia, más allá del entramado exculpatorio que le es inherente, una de las teleologías de la narración: evidenciar el ascenso social desde la adversidad como una virtud –rompiendo la correspondencia entre las jerarquías divinas y terrestres (Márquez Villanueva, 1968)– y, por contraste, el descenso social por propia voluntad como una de las formas del vicio.

Al igual que en parte de la tratadística, al menos en lo que al ciego se refiere, podemos apreciar que se presenta al mendicante no vidente como un acaparador de los recursos materiales, convirtiéndose en el prototípico ejemplo del *pobre-rico avariento*<sup>495</sup>

Mas también quiero que sepa Vuestra Merced que, con todo lo que adquiría y tenía, jamás tan avariento ni mezquino hombre no vi; tanto, que me mataba a mí de hambre, y así no me demediaba de lo necesario. Digo verdad: si con mi sutileza y buenas mañas no me supiera remediar, muchas veces me finara de hambre; mas, con todo su saber y aviso, le contraminaba de tal suerte que siempre, o las más veces, me cabía lo más y mejor. Para esto le hacía burlas endiabladas, de las cuales contaré algunas, aunque no todas a mi salvo (14-15).

Nótese que, como habíamos sugerido en el apartado teórico<sup>496</sup>, se proyectan sobre el mendicante las propias faltas de las clases dominantes. Es el ciego el que acumula de forma avarienta una cantidad de capital considerable y mata de hambre a su propio hijo simbólico. Es por ello que lo obliga, lo fuerza en su extrema necesidad de supervivencia, a convertirse en un *tracista*, de cuyas «burlas endiabladas» depende su continuidad vital. El pasaje también

---

<sup>493</sup> Recordemos que sacar a los mendicantes de los templos es una de las intenciones centrales de la tratadística: «Será más seguro, más sano y más agradable estar en los templos e incluso en toda la ciudad: no se nos meterá en los ojos por todas partes esa repugnancia de úlceras y enfermedades, que horrorizan a la naturaleza y también al espíritu, en grado máximo al bueno y misericordioso. Los menos pudientes no se verán obligados a dar por la insolencia y, si alguno quiere dar, no será disuadido por la multitud de mendigos ni por el miedo ni por los que son indignos» (Vives, 2004, págs. 177-178). Cfr. supra 2.7.

<sup>494</sup> En la traducción del *Tratado del Socorro de Pobres* de Bernardo Pérez de Chinchón, se lee: «No se puede decir cuánto provecho harían a la república los varones sabios, si ellos mismos quisiesen tomar cargo de enseñar a los niños, que son tiernos como cera, por hazer dellos todo lo que querrán, y para les exerir las buenas opiniones y rectos pareceres, o sia a lo menos quisiesen ayudar a los que enseñan con consejos, con reglas y con avisos que fuesen como unas señales de camino. A los menos una cosa cumple mucho que los gobernadores de las ciudades y pueblos no sean en esto negligentes: deven escoger para enseñar sus hijos buenos maestros» (2006, pág. 117).

<sup>495</sup> Supra 2.7, 3.6.2. y 3.10.5.

<sup>496</sup> Supra 1.1.4.

instala un interrogante: ¿qué le hubiera sucedido a un niño sin la astucia de Lázaro según lo que el mismo refiere? Si las trazas del protagonista sorprenden por su agudeza, detrás de la broma subsiste la terrible realidad de los que no pudieron ser tan astutos.

Por lo tanto, como ya veníamos adelantando al analizar los tratados sobre el pauperismo, el primer protagonista de la picaresca se coloca, desde el inicio de su periplo biográfico, en el lugar del «pobre verdadero extranjero» y del niño arrancado de su núcleo familiar para recibir una paródica pedagogía (de)formadora, corruptora. Contra ese marco del pobre que pudo haber sido bueno y no lo fue, se delinean gran parte de las estigmatizaciones acerca de la mendicidad, atravesando la figura del diabólico ciego.

#### **4.5.2. Trazas y simbología: la fase oral**

En relación con las trazas, la obra también diseña cierta estructura. Las tres primeras estratagemas de supervivencia de Lázaro, basadas en el hurto disimulado, en el sisar que aprendió muy bien de su padre y su padrastra –amén de su origen folclórico<sup>497</sup>–, se hilvanan de tal manera que remiten al alimento, al vino y al dinero. Lázaro se ve obligado a robar para poder alimentarse y beber, al tiempo que retiene cierto capital de la limosna con referencias que remiten paródicamente –como bien señaló Rico<sup>498</sup>– a la especulación financiera:

Todo lo que podía sisar y hurtar traía en medias blancas, y cuando le mandaban rezar y le daban blancas, como él carecía de vista, no había el que se la daba amagado con ella, cuando yo la tenía lanzada en la boca y la media aparejada, que, por presto que él echaba la mano, ya iba de mi cambio aniquilada en la mitad del justo precio (15-16).

En esta *fase oral*, todo pasa por la boca de Lázaro: el pan, los torreznos, las longanizas, el vino y el dinero. La conexión no parece casual, ya que inicia el derrotero picaresco remitiendo a lo más esencial para la supervivencia en una sociedad signada por el capital: monedas, alimento y bebida es todo lo que pueden consumir y transportar quienes mendigan. Sobre esta tríada versaban –y versarán– las exageraciones de la tratadística que también serán adoptadas

---

<sup>497</sup> Para un análisis de las fuentes folclóricas del *Lazarillo*, remito a los clásicos estudios de González Palencia (1944), Bataillon (1958) Lida de Malkiel (1964) Chevalier (1978) y Redondo (1983; 1987). A partir de los estudios de Lida de Malkiel, casi ningún crítico serio intenta reducir la dimensión histórica y conceptual de la obra a un mero hilván de combinatorias folclóricas. Coincidimos con ella en que la complejidad evocativa dista mucho de ceñirse a los modelos tradicionales, al tiempo que en su compleja combinatoria, los refuncionaliza.

<sup>498</sup> «Al publicarse el *Lazarillo*, “cambio”, en el uso que nos concierne, designa varias actividades de quien negocia en dinero –sea “mercader”, “cambiador” o “banquero”– y además se emplea para la persona que las practica, el lugar donde las ejerce y los medios de que se vale» (Rico, 1970, pág. 30).



como tópicos por la picaresca posterior<sup>499</sup>: banquetes que terminan en vómitos para seguir alimentándose, borracheras y tesoros ocultos entre las ropas –producto del robo y la limosna– serán motivos recurrentes para intentar socavar la caridad ante la figura omnipresente del mendicante.

Ahora bien, la perspectiva económica empieza a permear no solo las relaciones sociales y filiales, como se desprende de los primeros conflictos a los que se ve expuesto el protagonista, sino también el discurso: el ciego «abreviaba el rezar» y decía «la mitad de la oración» para que el dinero no fluya hacia su fardel. Una de las instancias más sacras, la conexión con la divinidad a través de la palabra –en este caso mediada por quien sería idealmente uno de sus representantes en la tierra, «el pobre verdadero»– se ve mercantilizada, mediada por la necesidad de acaparar el mayor capital posible.

Todo pasa por la boca, por la garganta, por la voz: y todo lo que permite la supervivencia a través de las relaciones interpersonales y con la divinidad, se encuentran permeadas por la omnipresencia del capital circulante.

Si la abstracción del dinero es una recurrencia omnipresente en la picaresca, también veremos que la materialidad de la violencia física será otra de sus isotopías. Si el primer golpe que recibe Lázaro contra el toro de piedra le abre una nueva perspectiva vital y de aprehensión paranoica y cínica con respecto a la intencionalidad del *otro*, el jarrazo de vino operará una nueva transformación, cambiando su móvil teleológico, su «psique», y abriendo dos tópicos centrales que serán marca distintiva de la picaresca, el vino y la venganza:

...sintió el desesperado ciego que agora tenía tiempo de tomar de mí venganza, y con toda su fuerza alzando con dos manos aquel dulce y amargo jarro, le dejó caer sobre mi boca, ayudándose, como digo, con todo su poder, de manera que el pobre Lázaro, que de nada de esto se guardaba, antes, como otras veces, estaba descuidado y gozoso, verdaderamente me pareció que el cielo, con todo lo que en él hay, me había caído encima.

Fue tal el golpecillo, que me desatinó y sacó de sentido, y el jarrazo tan grande, que los pedazos de él se me metieron por la cara, rompiéndomela por muchas partes, y me quebró los dientes, sin los cuales hasta hoy día me quedé. Desde aquella hora quise mal al mal ciego<sup>500</sup>, y, aunque me quería y regalaba y me curaba, bien vi que se había holgado del cruel castigo. Lavóme con vino las roturas que con los pedazos del jarro me había hecho, y, sonriéndose, decía:

–¿Qué te parece Lázaro? Lo que te enfermó te sana y da salud –y otros donaires que a mi gusto no lo eran (18).

<sup>499</sup> En el *Guzmán*, los personajes de Micer Morcón y el mendigo florentino se articulan, precisamente, en relación con estos tres vectores de sentido. Véase infra 7.11.1 y 7.11.4

<sup>500</sup> El narrador, a partir de este momento de identificación del goce del ciego con el propio sufrimiento, a partir de la ostentación del «sadismo» y el cinismo sobre su persona, opera un cambio en la caracterización. Si antes se lo había descrito como el «bueno de mi ciego» (13), ahora se evidencia una mutación perceptual y sentimental: «Desde aquella hora quise mal al mal ciego» (18).

A Lázaro se le derrumba el jarro-cielo sobre el rostro, destrozándose, al tiempo que se insta en el juego de palabras paradójico la circularidad del vino que hiere y que salva. Lo que desestabiliza al protagonista –hasta hacerle cambiar el punto de vista de la narración– es la venganza del ciego. Una venganza que no es común y corriente, sino que se saborea, que se disfruta, y que la víctima percibe como un despliegue «sádico». Lázaro descubre, por primera vez, en el otro que debiera ampararlo, la crueldad de quien se solaza en el sufrimiento ajeno.

La reputación de Lázaro, más allá del tenor de sus acciones, del discernimiento inmediato, de su *ser percibido*, quedará anclada en la anécdota que lo define, una y otra vez, para justificar su martirio:

Y aunque yo quisiera asentar mi corazón y perdonarle el jarrazo, no daba lugar el maltratamiento que el mal ciego dende allí adelante me hacía, que sin causa ni razón me hería, dándome coxcorriones y repelándome. Y si alguno le decía por qué me trataba tan mal, luego contaba el cuento del jarro, diciendo:

–¿Pensaréis que este mi mozo es algún inocente? Pues oíd si el demonio ensayara otra tal hazaña.

Santiguándose los que lo oían, decían:

–¡Mirad quién pensara de un mochacho tan pequeño tal ruindad!

Y reían mucho el artificio y decíanle:

–Castigadlo, castigadlo, que de Dios lo habréis. –Y él, con aquello, nunca otra cosa hacía.

Y en esto yo siempre le llevaba por los peores caminos, y adrede, por hacerle mal y daño; si había piedras, por ellas; si lodo, por lo más alto; que, aunque yo no iba por lo más enjuto, holgábame a mí de quebrar un ojo por quebrar dos al que ninguno tenía (18-19).

Como vemos, lo que pone en primer plano la escena, como sostenía la línea de la traducción que se ampara en la excepción –y no en la generalización estigmatizante– es que el maltrato hacia el otro, más allá de la experiencia vital, real, inmediata, se encuentra en gran parte justificada por un discurso que refiere el error puntual y lo proyecta como sistémico. El *otro* no es la inmediatez que denota inocencia, sino que queda anclado en la culpabilidad de un relato que cuenta el delito pero no la prehistoria que lo llevó a cometerlo –esa prehistoria que intenta recuperar precisamente Lázaro como forma de estrategia exculpatoria–. Ante la fijación de la percepción del oprimido en una anécdota que lo desestima –sin tener en cuenta las causas que lo llevaron a cometer la falta–, todo el peso del castigo sobre él parece justificado, proyectándolo, incluso, desde la justicia terrenal hacia la divina.

El sentido se invierte: ya no es el pobre niño mendicante –pobre verdadero por antonomasia– el que se supone inocente y abre la salvación por la caridad, sino la carne sobre la que hay que machacar la que permite ganarse el cielo: «Castigadlo, castigadlo, que de Dios

lo habréis». Al igual que se pone de manifiesto en el debate ideológico de la tratadística: una vez que la anécdota cae sobre el pobre, éste pasa de abrir las puertas del cielo –al ejercer sobre él la misericordia– a configurarse como un cuerpo susceptible de represión, coacción y castigo sobre su más literal materialidad.

Es a partir de esta crueldad que la venganza cuaja en el protagonista y se hace omnipresente, estructurando la relación entre amo y sirviente y dando circularidad al episodio –sin olvidar que el dispositivo será retomado y amplificado por Alemán, configurando nada más y nada menos que el hilván entre la primera y la segunda parte de su insigne novela<sup>501</sup>–. El *Lazarillo*, en definitiva, no hace más que mostrar un microrrelato de lo que sucede cuando un ser humano se aprovecha de otro, lo mantiene en el límite de la supervivencia, y lo castiga cruel y sistemáticamente. El resultado no puede ser otro que el que cierra el episodio: la venganza. Pero no nos adelantemos.

Uno de los aspectos denunciados por Lázaro desde el comienzo de sus andanzas se relaciona con un tópico central para el debate sobre la pobreza –sobre el que discuten Soto y Robles de manera candente<sup>502</sup>–: la circulación de los pobres extranjeros hacia los enclaves geográficos que detentan mayor concentración de capital y de sentimiento caritativo:

Quando salimos de Salamanca, su motivo fue venir a tierra de Toledo, porque decía ser la gente más rica, aunque no muy limosnera. Arrimábase a este refrán: «Más da el duro que el desnudo». Y vinimos a este camino por los mejores lugares. Donde hallaba buena acogida y ganancia, deteníamonos; donde no, a tercero día hacíamos San Juan (19-20).

El refrán ata a su cristalización paremiológica lo que venían a denunciar los tratados sobre la pobreza en relación con las nuevas legislaciones: ante el crecimiento de la riqueza y la acumulación de capital, se atraía a una «plaga» de mendicantes que venía a tatar de usufructuar y socavar la prosperidad económica<sup>503</sup>. En esa dinámica no quiere o no puede percibirse lo que denunciaba Soto<sup>504</sup> –y esbozaba Vives<sup>505</sup>–: que la estafa de los ricos genera un ingente volumen de pobres en comparación con los pequeños timos que pudiera hacer alguno de estos últimos para sobrevivir.

En relación con esta asimetría judicativa –que relevamos como uno de los ejes cardinales planteados por Soto en el debate sobre la pobreza<sup>506</sup>–, puede reflexionarse acerca del episodio

---

<sup>501</sup> Infra 7.15.

<sup>502</sup> Supra 3.6.

<sup>503</sup> Supra 3.6.3.

<sup>504</sup> Supra 3.10.1.

<sup>505</sup> Supra 2.13.

<sup>506</sup> Supra 3.6.3.

de las uvas<sup>507</sup>. Este podría entroncarse perfectamente con la crítica al sistema judicial esbozado en las primeras líneas de la obra, que refería a la desigualdad con respecto al tratamiento que recibía el negro que roba por amor para mantener a su familia y el clérigo o fraile que roba a los pobres para sus «devotas»<sup>508</sup>.

Si «la ley», la regla enunciada por el ciego, por quien detenta lo deseado –en este caso también lo necesitado– es tomar del racimo una uva por vez, y el mismo que enuncia el código lo quiebra automáticamente, poco puede esperarse de quienes deban respetarlo al tiempo que perciben la sistemática infracción. *Ya no es la racionalidad jurídica la que prima, sino el instinto que lleva a tratar de acaparar en el menor tiempo posible lo que está a disposición*. La enseñanza del ciego es otro mojón en el aprendizaje de Lázaro: el niño ha infringido la ley al ver que el otro hacía lo mismo –eje de la justificación del pícaro en las dos obras fundantes del género–, pero ha quedado expuesto porque no es quién posee el poder ni las relaciones que atañen al legislar. Lázaro aprende en este episodio que el silencio importa, que el silencio significa –¿no estamos acaso ante una narración cuya maestría radica tanto en lo que se dice como en lo que se deja de decir<sup>509</sup>? –.

El episodio de la longaniza es la contrapartida dialéctica del de las uvas. Si este último plantea la violación de la ley por imitación, por seguir el mal ejemplo, el de la longaniza escenifica la violación legislativa por la potencia del instinto, por el impulso de los sentidos y el deseo, por la fuerza de la tentación: «Y como al presente nadie estuviese, sino él y yo solos, como me vi con apetito goloso<sup>510</sup>, habiéndoseme puesto dentro el sabroso olor de la longaniza,

---

<sup>507</sup> «Acaeció que, llegando a un lugar que llaman Almorox al tiempo que cogían las uvas, un vendimiador le dio un racimo de ellas en limosna. Y como suelen ir los cestos maltratados, y también porque la uva en aquel tiempo está muy madura, desgranábasele el racimo en la mano. Para echarlo en el fardel, tornábase mosto, y lo que a él se llegaba. Acordó de hacer un banquete, así por no poder llevarlo, como por contentarme, que aquel día me había dado muchos rodillazos y golpes. Sentámonos en un valladar y dijo:

–Agora quiero yo usar contigo de una liberalidad, y es que ambos comamos este racimo de uvas y que hayas de él tanta parte como yo. Partillo hemos de esta manera: tú picarás una vez y yo otra, con tal que me prometas no tomar cada vez más de una uva. Yo haré lo mismo hasta que lo acabemos, y de esta suerte no habrá engaño.

Hecho así el concierto, comenzamos; mas luego al segundo lance, el traidor mudó propósito, y comenzó a tomar de dos en dos, considerando que yo debería hacer lo mismo. Como vi que él quebraba la postura, no me contenté ir a la par con él, mas aún pasaba adelante: dos a dos y tres a tres y como podía las comía. Acabado el racimo, estuvo un poco con el escobajo en la mano, y, meneando la cabeza, dijo:

–Lázaro, engañado me has. Juraré yo a Dios que has tú comido las uvas tres a tres.

–No comí –dije yo–; mas ¿por qué sospecháis eso?

Respondió el sagacísimo ciego:

–¿Sabes en qué veo que las comiste tres a tres? En que comía yo dos a dos y callabas.

Reime entre mí y, aunque muchacho, noté mucho la discreta consideración del ciego» (20-21).

<sup>508</sup> Supra 4.4.

<sup>509</sup> También cabría pensar que el episodio de las uvas ilustra cómo la voz del pobre contra el rico nada puede. El rico es consciente de esto, aunque luego imposte –como el ciego– sorpresa. La asimetría que lega el silencio al vejado por más pobre es algo que el transgresor superior conoce de antemano.

<sup>510</sup> Esta «gula» –entendida siempre en el marco del hambre sistemática– cuajará en cristalización genérica a partir de la elección de Mateo Alemán como uno de ejes narrativos de los primeros episodios del *Guzmán de Alfarache*.

del cual solamente sabía que había de gozar, no mirando qué me podría suceder, pospuesto todo el temor por cumplir con el deseo» (21). En relación con esta facecia, Lázaro, amén del resultado escatológico, *instala la problemática del deseo* en relación con la posibilidad de proyectar las consecuencias de su satisfacción. Como podemos apreciar, una persona «necesitada», ante la ostentación de lo que no puede disfrutar y fuera de la mirada inquisidora de la justicia –ciega– no piensa más que en satisfacer su apetito. Por ende, el pasaje pareciera manifestar que una sociedad que multiplique las personas necesitadas, las castigue injustamente y ostente frente a ellas, no tiene más remedio que soportar ocasionalmente el atraco<sup>511</sup>.

#### 4.5.3. *La percepción mediada por el discurso*

El ciego, gran contador de historias, puede manejar con su habilidad discursiva a su audiencia hasta el punto de que el propio afectado por la violencia olvide su tragedia: «Era la risa de todos tan grande, que toda la gente que por la calle pasaba entraba a ver la fiesta; mas con tanta gracia y donaire recontaba el ciego mis hazañas, que, aunque yo estaba tan maltratado y llorando, me parecía que hacía sin justicia en no se las reír» (23). Este fragmento plasma una clave interpretativa que se reitera al final del episodio con el clérigo avaro: «Ahí tornaron de nuevo a contar mis cuitas y a reírlas» (42).

El texto insiste en los dos primeros tratados –en consonancia con lo expresado por el trasfondo ideológico de la tratadística– en que la mirada sobre el otro está mediada siempre y necesariamente por el discurso, al tiempo que, como sostenía Vives<sup>512</sup>, se invierte *el sentido conceptual de lo percibido* y con ello *la praxis para con lo percibido*. En el caso de Lázaro niño, la atrocidad del dolor físico de un infante castigado sistemáticamente se ha convertido en un espectáculo jocoso –literalmente en una fiesta–, gracias a la resignificación discursiva

---

<sup>511</sup> Lázaro utiliza dos términos para referirse a la traza de cambiar nabo por longaniza: «Yo torné a jurar y perjurar que estaba libre de aquel truco y cambio» (22). Nuevamente –ya lo había hecho en la facecia que refiere el robo de blancas al ciego–, la obra se refiere a la especulación como una transacción de pérdida. Si pensamos en la disposición de las Cortes de cambiar las Letras tan solo por su valor real, puede colegirse que el cambio generaba una considerable disminución en el capital, ya que la inflación constante de los precios trocaría la longaniza en nabo podrido. Finalmente, cuando uno quiere volver a tomar su dinero –como el ciego la longaniza de las entrañas del pícaro–, este se ha convertido en desperdicio: vómito. Es sugestivo, en este sentido, notar que Covarrubias en su *Tesoro* recoge un proverbio que relacionaba directamente a la longaniza con la hacienda y su administración en el tiempo: «“Más días hay que longanizas”»; da a entender como se ha de compartir la hacienda y el gasto del año, porque no nos venga a faltar antes de cumplirse» (s.v. Longaniza).

<sup>512</sup> Supra 2.11.

de sus amos con respecto a las estrategias de supervivencia o de sublimación de algún deseo<sup>513</sup>: «Ahí tornaron de nuevo a contar mis cuitas y a reírlas, y yo, pecador, a llorarlas. Con todo esto, diéronme de comer, que estaba transido de hambre, y apenas me pudieron demediar» (42).

Estos episodios parecieran sugerirnos que quién pueda entrever las operaciones discursivas que transfiguran «lo trágico» –la represión, la coacción, la crueldad y el castigo sistemático– en «lo cómico» –el relato de una traza particular que se eleva a generalización–, podrá reconocer ciertas problemáticas sociales bajo la negativización de colectivos desplazados socialmente.

La importancia del discurso, de sus tonos, de su capacidad de manipulación del auditorio se torna esencial, al punto que puede desviar la mirada sobre la propia iniquidad para posarla en el otro; el discurso puede transfigurar –como supo entrever Vives– lo malo en lo bueno, lo trágico en lo cómico<sup>514</sup>, y en definitiva, al que sufre la crueldad en culpable de haberla sufrido –como ha operado y operará posteriormente, gran parte de la línea ideológica de la tratadística–. ¿No es precisamente esta estrategia la que internaliza el protagonista y utiliza para defenderse de las inquisiciones de Vuestra Merced?

#### ***4.5.4. El aprendizaje a través de la sensibilidad y los sentidos***

Si Lázaro nace inmerso en el agua –de un río que fluye signado por el tiempo y el cambio– puede generar su autonomía cuando es capaz de saltar sobre ella –«habíamos de pasar un arroyo» (25)– y darle una lección al ciego, a su maestro, a su padre simbólico. Luego de su aprendizaje, podrá articular su venganza de forma maestra: no ya una simple traza en la que es descubierto y castigado, sino una compleja abstracción proyectual improvisada con los

---

<sup>513</sup> Notablemente, el concepto de «pícaro» ha cristalizado este sentido de tracista cínico, borrando el matiz de sadismo social que se opera sobre él para que advenga el ingenio.

<sup>514</sup> En esta misma línea se instaura la isotopía del vino. Más allá de la trabazón estructural que genera la profecía del ciego, cabe detenerse en que el chiste que le permite instaurarla se expresa en un juego de palabras que los otros registran de forma humorística, pero que oblitera la sistematicidad del maltrato recibido por Lázaro:

–Por verdad, más vino gasta este mozo en lavatorios al cabo del año que yo bebo en dos. A lo menos Lázaro, eres más cargo al vino que tu padre, porque él una vez te engendró, más el vino mil te ha dado la vida. –Y luego contaba cuántas veces me había descalabrado y arpadado la cara, y con vino luego sanaba.

–Yo te digo –dijo– que, si hombre en el mundo ha de ser bienaventurado con vino, que serás tú. Y reían mucho los que me lavaban con esto, aunque yo renegaba.

Mas el pronóstico del ciego no salió mentiroso, y después acá muchas veces me acuerdo de aquel hombre, que sin duda debía tener espíritu de profecía (24).

diversos elementos de la experiencia y el entorno: «yo que vi el aparejo a mi deseo» (25).

La palabra «olé» que cierra la estratagema de la venganza, implica el triunfo ante el golpe del toro que lo había despertado de su inocencia –«póngome detrás del poste, como quién espera tope de toro» (25)–; y se asocia, además, al agudo olfato que le sirve al ciego para arbitrar algunos problemas, pero no todos: «–¿Cómo, y oliste la longaniza y no el poste? ¡Olé, olé!» (26).

Ahora Lázaro puede recuperar episodios de su vida en los que fue mancillado –el de la longaniza y el del toro–, percibir un entorno propicio en el cual los sentidos del ciego se ven disminuidos y aprovechar la ocasión para diseñar un plan y operar su venganza, dejando al padre simbólico que lo maltrató sistemáticamente y lo educó en el cinismo en el filo entre la vida y la muerte. El hilván de los relatos tradicionales se estructura como un mecanismo de relojería, evidenciando un claro progreso en la psique y en la praxis de Lázaro. Ya no es simplemente la astucia de la estafa la que lo distingue, sino una profunda imbricación de competencias de las que carecía en un comienzo: habilidad para percibir el entorno y diseñar un plan de acción, posibilidad de manipulación de su maestro adulto a través de la palabra del relato de una ficción, sagacidad para el remate discursivo conectando episodios pasados con la resolución de la traza presente, y finalmente, un desapego cínico por el destino vital. Lázaro ha roto su capacidad de sentir empatía a fuerza de la punición sistémica y la burla sádica, se ha convertido en otro, se ha convertido en el otro<sup>515</sup>.

#### **4.6. El clérigo de Maqueda y la recuperación de la crítica religiosa: el retorno de lo reprimido por la tratadística.**

Entre la pena y la nada elijo la pena.

William Faulkner. *Las palmeras salvajes* (Faulkner, 1956)

##### ***4.6.1. El retorno de lo reprimido***

El servicio al clérigo de Maqueda implica la apertura del esquema de involución en el cambio de amos y configura la primera iteración en el circuito del hambre: «Escapé del trueno y di en el relámpago» (26). Algunas investigaciones asocian al clérigo con la problemática

---

<sup>515</sup> Mismo sino de Guzmán al convertirse en el «padre» que ha elegido como biológico (infra 7.16.2).

conversa<sup>516</sup>, lo cual justificaría, dentro de la mirada ortodoxa, la permanencia del episodio en la versión castigada<sup>517</sup>. Pero más allá de ello, cabe reconocer que se opera con la figura del clérigo una proyección crítica hacia el conjunto eclesiástico –que posteriormente tendrá ecos amplificados en el *Guzmán*, evidenciando las problemáticas del centro político y religioso de la cristiandad: Roma<sup>518</sup>–.

Una de las frases expurgadas en el *Lazarillo castigado* versa: «No digo más, sino que toda la lacería del mundo estaba encerrada en éste: no sé si de su cosecha era o lo había anejado con el hábito de clerecía» (26). La sentencia no solo es un tiro por elevación, sino que representa uno de los ejes habitualmente reconocido como dinámica estructurante dentro del género picaresco: la justificación de los actos particulares por un estado de descomposición social general. Si la sociedad es un cáncer que corrompe a los niños transformándolos en pícaros, la clerecía realizaría un proceso degradante análogo con sus representantes.

Este ir y venir, de lo concreto a la generalización y de la generalización a lo concreto es una de las características fundamentales del texto que permite el reconocimiento de problemáticas a través de la fijación por el ejemplo: trasfondo estructural que se aplica en la tratadística para la negativización del pobre, y que el *Lazarillo* aprovecha como dispositivo crítico disruptivo para atacar a la complejidad del entramado social de su tiempo.

El episodio vuelve a traer a colación la problemática que se había inaugurado en las primeras líneas con la imagen de los religiosos que robaban a los pobres para mantener a sus mujeres y sus hijos no reconocidos, pero ahora el desvío monetario no se da por la pulsión del deseo sexual, sino por el placer de acumulación del dinero en sí mismo, delineando el pecado de la avaricia.

Tradicionalmente –traigamos el solo ejemplo de Raquel y Vidas en el *Cid*– se asocia la avaricia y el arca a la acumulación de dinero o de joyas, en definitiva, de capital líquido. El arca del clérigo, en cambio, está llena de pan, que no solo refiere al alimento por antonomasia, sino al cuerpo mismo de Jesús. La última cena, en donde el pan simboliza compartir en igualdad de condiciones se convierte en el signo contrario, el gesto del avaro que lo acumula, aunque se lo coman las ratas.

Pero si cabe reconocer un circuito del hambre, también deberemos reconocer en la conexión entre el primer y segundo amo un circuito del «sadismo», de la crueldad, puesto en

---

<sup>516</sup> Véase al respecto la interpretación de Ruffinatto (2000) que relaciona a Maqueda con una zona en donde primaban colectividades judías –amén de que el clérigo responde a la representación tradicional del avaro– y la sugerente referencia al arca de la Antigua Alianza en donde se guardaban las tablas de Moisés –y en la cual, hasta la actualidad, se guarda la Torá en los templos–.

<sup>517</sup> Consúltese Redondo (1999).

<sup>518</sup> *Infra* 7.11.



funcionamiento a partir de la ironía sistemática y de la inversión del sentido en relación con la necesidad extrema, con el sufrimiento del otro. Por ejemplo, cuando el clérigo le daba a Lázaro una cebolla como ración para cuatro días le decía: «Toma [la horca de cebollas] y vuélvela luego y no hagáis sino golosinar<sup>519</sup>» (29). Crítica a un clero, haciendo ahora la proyección que el texto habilita, que pondría a muchos en situación de necesidad al tiempo que exaltaría esa misma necesidad física a través de la renuncia a los bienes materiales – entroncando, este tipo de argumentaciones, con la concepción estática de la pobreza en la tratadística y las definiciones de la mendicidad auténtica en el linde de la supervivencia, como es el caso de Robles<sup>520</sup>–.

Los diferentes sucesos con el clérigo están enmarcados dentro de una frase que implica la falta de caridad absoluta: «yo me finaba de hambre<sup>521</sup> (30)». El pasaje tematiza el destrato de la clerecía para con el pobre verdadero –recordemos que Lázaro es todavía un niño–, al tiempo que deconstruye de manera crítica la ficción planteada por cierta vertiente de la tratadística –también cuestionada por Soto<sup>522</sup>– que promovía el servicio como forma de progreso individual.

La ausencia del más mínimo rastro de humanidad se evidencia desde el inicio, contraponiendo la carencia extrema del protagonista a la ostentación del otro, que al tirarle los huesos de lo que está comiendo le dice: «Toma, come, triunfa, que para ti es el mundo. Mejor vida tienes que el Papa» (30). La frase no solo recupera la isotopía de la crueldad, del «sadismo», sino que señala, al pasar, que el que se da la «mejor vida» –la representación por antonomasia de la existencia suntuosa– es el Sumo Pontífice. ¿No es este contraste entre quienes se arrastran comiendo sobras y las altas jerarquías eclesiásticas que comen golosinas exóticas en sus palacios lo que vendrá a poner en escena el *Guzmán* en la estancia de su protagonista en Roma? ¿No es precisamente este contraste descarnado uno de los puntos ciegos de la tratadística, uno de los temas que por corporativismo ideológico y astucia política

---

<sup>519</sup> Veremos más adelante como el «golosinar» se vuelve uno de los temas centrales de la estancia de *Guzmán* en Roma junto con el cardenal, pero desde una literalidad contraria a la ironía cruel aquí expresada.

<sup>520</sup> Supra 2.5. y 3.10.1.

<sup>521</sup> Recordemos que Soto equiparaba esta actitud hacia el mendicante con el pecado: «De donde Santo Tomás (S. Tho, 2-2 qst. 32) sabiamente infiere que no solamente a los que están en extrema necesidad somos obligados so pena de pecado mortal a hacer limosna, como lo amonesta San Ambrosio y está en el Decreto, en la dist. 86, donde dice *da de comer al que muere de hambre, que si no le mantuviste, matástele*; mas añade el santo doctor que los que tienen sobradamente de su estado son también obligados so pena de pecado mortal a hacer limosnas» (2003, pág. 79). Véase supra 3.9.2.

<sup>522</sup> Cfr.: «que uno sea legítimamente pobre no es necesario que sea enfermo, sino basta que sea hombre en días, o flaco, o que tenga otro cualquier impedimento, por donde no pueda sufrir tanto trabajo quanto es menester para su sustentación o de su familia, si la tuviere» (Soto, 2003, pág. 84). Véase supra 3.8.

oblitera, y que el *Lazarillo* pone en primer plano acercándose a las tesis erasmistas<sup>523</sup> y protestantes según las prerrogativas peninsulares?

#### **4.6.2. *La omnipresencia del capital y el oxímoron ontológico del muerto vivo***

En el episodio del clérigo –si bien se había insinuado el vector estructurante del capital desde el inicio– el lector comienza a registrar al dinero como una obsesión social: obsesión que permea precisamente a quienes deberían predicar el carácter fungible de la misma según sus prerrogativas religiosas.

Por eso no parece casual que en la representación de la ceremonia de la misa, el clérigo solo tenga su atención puesta en la colecta y el lugar destinado a la Consagración pase a ser el depósito de lo recaudado de los fieles: «Bailábanle los ojos en el caxco como si fueran de azogue, cuantas blancas ofrecían tenía por cuenta, y, acabado el ofrecer, luego me quitaba la concheta y la ponía sobre el altar» (30-31). El clérigo, como quien delira producto de la intoxicación por mercurio, como en un éxtasis místico, persigue el dinero con sus ojos y lo deposita sobre el altar. Esta condensación simbólica del *pan-Cristo-dinero* debería llevarnos a reflexionar acerca del modo en que las descripciones espaciales y objetuales en el *Lazarillo* se estructuran meticulosamente en función de la crítica social. El cuerpo de Cristo, entonces, es transfigurado en dinero; el capital simbólico, en capital.

Lázaro, a diferencia de lo que plantea la tratadística en lo referente al empleo formador y obligatorio<sup>524</sup>, ya en su segundo servicio es un muerto en vida: «vine a tanta flaqueza, que no me podía tener en las piernas de pura hambre. Vime claramente ir a la sepultura» (30). La necesidad extrema lleva al protagonista a desprenderse de los preceptos éticos, convirtiéndose en un enemigo del género humano, deseando la muerte de cualquiera con tal de poder alimentarse en algún velorio: «Dios me perdone, que jamás fui enemigo de la naturaleza humana sino entonces. Y esto era porque comíamos bien y me hartaban. Deseaba y aun rogaba a Dios que cada día matase el suyo» (31). La carestía llevada al límite de la supervivencia no solo cala hondo y muta la ética de Lázaro, sino que hiende sus garras en la base de cualquier tipo de construcción social. El dios del cristianismo, punta de la pirámide espiritual, se convierte en un asesino a sueldo de oraciones. Que sea un representante de la Iglesia a cargo de un niño quien lo empuja a tal disquisición, no deja de ser sugerente desde el

<sup>523</sup> Para el particular remito a los clásicos trabajos de Márquez Villanueva (1968), Truman (1969) y Vilanova (1989).

<sup>524</sup> Supra 2.9, 3.5.1 y 3.5.2.

punto de vista del armado episódico. Morir de hambre y desear la muerte del otro para alimentarse: a ese extremo es llevado Lázaro en su segundo servicio. Como sostenía Vives, la inversión de los sentidos de las cosas buenas por malas condiciona la praxis y la retroalimenta<sup>525</sup>. La formulación se lleva aquí a su extremo paradójico: la vida es muerte que desea la muerte para poder seguir viviendo.

El estado de Lázaro es tal que llega a anhelar su propio aniquilamiento al sufrir la persistencia de la inanición en contraste con el «banquete» pasado: «si el día que enterrábamos yo vivía, los días que no había muerto, por quedar bien vezado de la hartura, tornando a mi cotidiana hambre, más lo sentía. De manera que en nada hallaba descanso, salvo en la muerte, que yo también para mí, como para los otros, deseaba algunas veces» (32).

El grado de descomposición social y de temor de acrecentar la carestía es tal, que Lázaro persiste en su calvario lindante con la desesperación, con el suicidio, por temor a uno peor. La imposibilidad, no ya de vivir dignamente, sino siquiera de sobrevivir desempeñando un servicio, sumado a la complejidad de conseguir un empleo que garantice lo mínimo indispensable para la autoconservación, funda la estabilidad en la situación de explotación: «Yo he tenido dos amos: el primero traíame muerto de hambre y, dejándole, topé con este otro, que me tiene ya con ella en la sepultura; pues si de éste desisto y doy en otro más bajo, ¿qué será, sino fenecer?» (32).

En definitiva, lo que pone en escena el *Lazarillo* –en los tres primeros tratados– a partir de su imbricación episódica de progresiva decadencia es que el servicio, a duras penas, garantiza la supervivencia física y que, sumado a ello, la falta de empleos justamente remunerados hace que la explotación pueda expresarse al máximo, porque el destino fuera del servicio se proyecta como aún más desolador que dentro de él<sup>526</sup>. ¿No reviste esta ficcionalización un hondo carácter contrastivo con respecto a lo que planteaba una de las vertientes de la tratadística –hasta este punto del análisis Vives y Robles– a partir del oxímoron del pobre que vive como un rico<sup>527</sup>, o de la equiparación, sin más, de la mendicidad al desempleo? ¿No coincide este complejo diseño estructural en función de la crítica social con aquello que señalaba Soto: que en la mayoría de las ocasiones, el trabajo no alcanzaba para autosustentarse –y mucho menos para sustentar al núcleo familiar<sup>528</sup>?

---

<sup>525</sup> Supra 2.11.

<sup>526</sup> El texto parece criticar el sustrato ideológico subyacente que años más tarde explicará Giginta en relación a los beneficios que acarrearía la supresión de los pobres fingidos en el espacio público: «No podrá parar ningún vagabundo ni baldío [con] achaque de buscar la vida, pues la tendrán segura con su trabajo en estas casas, donde acudirán los que hubieren menester criados, que no podrán excusarse de servir y trabajar, en habiendo quien tenga necesidad de ellos por moderados precios» (2000, pág. 120). Véase infra 5.11.

<sup>527</sup> Supra 2.7, 3.6.2, 3.10.5.

<sup>528</sup> Supra 3.8.

#### 4.6.3. *El asedio a lo material, el asedio a lo simbólico*

La necesidad en el límite de la supervivencia transforma el alimento más elemental, el pan, en un idílico paraíso, el «paraíso panal<sup>529</sup>»: «veo en figura de panes, como dicen, la cara de Dios dentro del arca<sup>530</sup>» (33). Sin embargo, el acceso a la materialidad no da derecho a usufructuar de ella, pues se necesita cierta habilidad para subvertir el «balance» del clérigo-avaro que tiene buena cuenta de los bastimentos. El control de la acumulación material se da en primera instancia como una barrera física, para establecerse luego mediante una barrera legal-contable apuntalada por el poder represivo del amo<sup>531</sup>.

El episodio invierte las prerrogativas de la moral cristiana, al tiempo que se imbrica con un tópico clásico de amplia raigambre paremiológica que habrá de adoptar el género picaresco, el de la necesidad como maestra para las artes: «Como la necesidad sea tan gran maestra, viéndome con tanta siempre, noche y día estaba pensando la manera que tendría en sustentar el vivir. Y pienso, para hallar estos negros remedios, que me era luz la hambre, pues dicen que el ingenio con ella se avisa, y al contrario con la hartura, y así era por cierto en mí» (36-37). Lázaro se ve obligado a todo tipo de estratagemas de asedio para expungar el arca y comer las migajas del pan acaparado por su amo, hasta que finalmente es descubierto y golpeado brutalmente por éste al confundir al niño con una culebra, sumiéndolo por días en un estado de inconsciencia. Al despertar se opera en Lázaro una conversión, equiparando su estado con el de Jonás en el vientre de la ballena –con una analogía que luego retomará Guzmán<sup>532</sup>–. Lázaro no retorna de su catábasis al espacio de la religión, sino a la «libertad», a la «comunidad», porque paradójicamente, al violar la propiedad privada de su amo el pícaro deja de ser de su propiedad: «Lázaro, de hoy más eres tuyo y no mío» (42).

El pasaje se cierra con un tópico que se conecta con la anécdota de su hermanastro y que

---

<sup>529</sup> La inversión vuelve operarse en esta representación simbólica, ya que el supuesto paraíso no es uno en el cual se carece de necesidades, sino uno en el que apenas se puede sobrevivir.

<sup>530</sup> Ricapito (1973) considera este pasaje en relación con la crítica erasmista de la que supone impregnada la obra. Para la influencia del *Asno de Oro* en este episodio, véase Vilanova (1978).

<sup>531</sup> Recordemos que Vives habla de una progresión en el blindaje de la propiedad privada a partir de la avaricia humana: primero un blindaje espacial a través de cercos y muros, luego la militarización y, finalmente, la creación del entramado legal y burocrático que viabiliza la «propiedad» en sentido amplio (Supra 2.13).

<sup>532</sup> Véase al respecto el sugestivo estudio Juan Diego Vila (2015c).

retomará también Mateo Alemán<sup>533</sup>: la falta de coherencia moral<sup>534</sup> al ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio: «Y santiguándose de mí, como si yo estuviera endemoniado, tórnase a meter en casa y cierra su puerta» (42). La ironía es clara, el verdadero pecador es el que se santigua sin reconocer ni reconocerse –como el negrito de las primeras líneas–, el que especula a costa del hambre de los otros, el cruel, el avaro, el representante del clero. Para éste, el peor mal es el atentado contra la propiedad privada, representada paradójicamente en la acumulación de un cuerpo de Cristo en descomposición, un cuerpo que no alimenta más que a quien lo acapara y ocasionalmente a quien lo roba –los pobres o las ratas–. Del otro lado de la moneda, ironía también, el demonio será este «ladrón» que roba las migajas de quien especula a costa del hambre<sup>535</sup>, como hubo de criticar parte de la tratadística.

#### 4.7. De amos y sirvientes mendicantes

##### 4.7.1. *El encuentro con la percepción del otro y la ausencia de caridad*

Al llegar el protagonista a Toledo, la actitud para con los mendicantes es muy ilustrativa de lo que sugerían los tratadistas de la época con respecto a los falsos mendigos. Sin embargo,

---

<sup>533</sup> «Y que, si me hirieren la una mejilla, ofrezca la otra, que esa es honra, guardar con puntualidad las órdenes de los mayores y no quebrantarlas» (I, 1, 4, 183). También, Guzmán, dando vuelta el esquema propio de la justificación picaresca y contradiciéndose en relación con el diseño estructural de los primeros capítulos, sostiene: «Hermano, vuelve sobre ti, deshaz el truco. No espulgues la mota en el ojo ajeno; quita la viga del tuyo. Mira que vas engañado. Eso que piensas que descarga tu conciencia es burla, y tú te burlas de ti. No disimules tu logro diciendo “Fulano es mayor logrero”. No hurtes y te consueles o disculpes con que el otro es mayor ladrón. Deja la conciencia ajena, mira la tuya.» (I, 3, 5, 479). El tópico proviene de Lucas 6, 41: «¿Por qué miras la paja que está en el ojo de tu hermano, y la viga que está en tu propio ojo no consideras?».

<sup>534</sup> Al respecto, sostiene Sloterdijk: «El que el hombre no sea realmente aquello que pretende ser es un motivo primigenio del pensar crítico-moral. Jesús suministró el modelo en su ataque contra aquellos que juzgan despiadadamente: “¿Cómo puedes decir a tu hermano: Espera que te voy a quitar la paja del ojo, si tienes una viga en el propio? Hipócrita...” (Mt 7, 1-5). Ya la crítica del *Nuevo Testamento* cuenta con una duplicidad «refinada»: lobos con piel de oveja, moralistas con vigas en los ojos, fariseísmo. A partir de este momento, esta crítica de la moral procede metamoralmente, en este caso psicológicamente. Esta cuenta por principio con que la apariencia moral «exterior» engañe. Una observación más minuciosa pondría de manifiesto cómo el moralista no sirve en verdad a la ley, sino que encubre, disimula una ilegalidad al criticar a los otros. Mateo 7, 4 contiene el psicoanálisis *in nuce*. Lo que me molesta en los otros es lo que soy yo. Sin embargo, mientras no me observe a mí mismo, no reconoceré mis proyecciones como reflexión exterior de la viga en mi ojo, sino como una perversidad del mundo. En efecto, la «parte real de la proyección», como dirían los psicoanalistas, no me debe interesar primeramente. Por más que el mundo pueda estar realmente pervertido, lo único que me puede interesar en un primer momento son mis faltas. Lo que Jesús predica es una autorreflexión revolucionaria: empezar consigo mismo y entonces, cuando efectivamente se deba ilustrar a los otros, predicarles con el propio ejemplo. Sin duda, en el orden normal del mundo sucede al contrario: los señores de la ley comienzan por los otros y es inseguro que alguna vez lleguen a sí mismos» (2007, págs. 88-89).

<sup>535</sup> Supra 2.13 y 3.10.1.

el autor del *Lazarillo* hace notar que en España no se quiere introducir al pobre dentro del circuito productivo, sino dentro de la única variante estéril del servicio<sup>536</sup>:

Y mientras estaba malo siempre me daban alguna limosna; más después que estuve sano todos me decían:

–Tú bellaco y gallofero eres. Busca, busca un amo a quien sirvas (42).

Lázaro se ve interpelado por la dicotomía central sobre la que se categoriza a la pobreza: mientras es un *pobre verdadero extranjero* –niño y percibido como imposibilitado para el trabajo– es socorrido por «alguna» limosna, pero en el momento en que cesa en su aflicción física, automáticamente el signo de su exterioridad cambia y lo negativiza, al punto de redundar en la imprecación del otro. Ello plasma, en parte, la efectividad e internalización social de las prerrogativas legales más duras y de la conceptualización estigmatizante en relación con la pobreza fingida desplegada por la tratadística.

En esta caracterización babélica ya nadie tiene compasión por el otro, ya nadie comparte ni el pan ni el vino pues «la caridad se subió al cielo» (43). Que el *Lazarillo* decida dar centralidad a la cristalización paremiológica que se relaciona con la caridad no es un dato menor. Sobre ella versa gran parte del entramado económico y conceptual de la tratadística: en las formas correctas de ejercerla a nivel individual y gubernamental, y en la posibilidad de establecer diferentes criterios de necesidades y coacciones sobre los colectivos mendicantes. En relación con ello, se señala una y otra vez que no es solo la riqueza de las ciudades la que atrae a los pobres, sino también la caridad individual indiscriminada para con ellos<sup>537</sup>.

#### **4.7.2. «Son los españoles de tal condición...»**

Al presentarse ante el escudero, Lázaro derrumba la credibilidad de su propio discurso – frente al lector y frente a Vuestra Merced– sosteniendo que el relato que le refiere a su amo reviste una clara intencionalidad en pos de la consecución de sus propios intereses: «yo le dije de mi persona lo mejor que mentir supe, diciendo mis bienes y callando lo demás» (44). La confianza en la autenticidad del discurso se vuelve lábil y precaria, al tiempo que la lectura se torna paranoide: a partir de aquí, consumimos un relato autobiográfico exculpatorio de

---

<sup>536</sup> En relación con la problemática del servicio en la tratadística véanse, especialmente, los apartados 1.1.2. y 3.5.2.

<sup>537</sup> Para la conceptualización de la caridad, remito a supra 2.5, 2.7, 2.13, 2.18, 3.8, 3.9 y 3.10.

alguien que ya ha confesado construir discursos desde el tamiz del recuerdo que expresa bienes y soslaya males para obtener lo que desea.

En la estructuración paródica del *sirviente mendicante* –falta grave dentro del sistema legal– que procura los víveres de su amo hidalgo<sup>538</sup> a través de lo que obtiene de la limosna, se evidencia la más completa alienación del escudero con respecto al mundo que lo rodea, y a la posibilidad de desenvolverse en él: su desconexión de la *praxis* vital lo convierte en un inútil frente a una situación de extrema necesidad. Si Lázaro ante los límites de la supervivencia persevera a partir de su ingenio, el escudero, por estar atado al paradigma cultural de la honra ociosa que no se corresponde con su realidad material, muere de hambre<sup>539</sup>.

El episodio, amén de su conexión con ciertas viñetas de carácter tradicional, guarda una estrecha relación con el diagnóstico psicosocial que establecía Soto en relación con la pobreza vergonzante en la península<sup>540</sup>:

Es [...] necesario avisar en estas pesquisas de pobres, mayormente envergonzantes, que están en alguna reputación, que no les vendan las limosnas a truco de la honra. Son los españoles de tal condición, que precian más la honra que la vida, y tendrán por mejor padecer hambre que publicarla. Y por eso hase de tener razón con el secreto en inquirir los pobres. Acontece que van algunos caballeros con toda su gente por las calles a escribir los pobres, y hay quien querría más carecer de la limosna que comprarla tan cara. Porque si en alguna nación es necesaria aquella forma evangélica de la limosna: que lo que hiciere la mano derecha no lo sepa la izquierda, es en España (Soto, 2003, pág. 94)

El retrato del escudero –más allá de las mediaciones que pudieran existir entre el autor anónimo y la fuente referida–, parece cincelado a la medida de la realización ficcional de esta problemática.

En este abismo entre el sentido caritativo y las prácticas sociales al uso que diagnostica el *Lazarillo*, podrá el protagonista ostentar el gesto que no tuvieron hacia él. Si el clérigo de Maqueda acaparaba su pan de forma avarienta en la interioridad de un arca que parecía una prolongación de su ser, Lázaro guarda en *su* interioridad, en el «arca de su seno» (52), el pan que comparte con su amo por no verlo sufrir el hambre del mismo modo que él lo ha hecho.

---

<sup>538</sup> Para un completo estudio sobre la hidalguía, véase el clásico trabajo de Domínguez Ortiz (1963, págs. 161-322). Para el caso específico del escudero en el *Lazarillo*, remito a Redondo (1979), del que tomaremos algunos conceptos en el presente apartado.

<sup>539</sup> Como sostiene Cavillac: «En este librito anónimo, el joven protagonista, sintomáticamente educado por un mendigo profesional, descubría durante su permanencia con el hidalgo –un escudero, cuya sola ejecutoria consistía, por lo visto, en haber infamado a un oficial mecánico que no le saludara con bastante respeto– que su amo, a la postre, era tan pobre como él, malviviendo, si bien vergonzosamente, de limosnas. Honra y miseria quedaban unidas por el pan de la mendicidad» (1975, pág. CXIII).

<sup>540</sup> Supra 3.10.4.

El pícaro, en el primer tratado, aprende por imitación y luego de la estadía con el clérigo aprende por contraste. Sabe lo terrible que es pasar hambre y se compadece de quien siente lo mismo, ejerciendo así la auténtica caridad, ya que comparte justa y equitativamente lo único que tiene<sup>541</sup>: «Tanta lástima haya Dios de mí como yo había dél, porque sentí lo que sentía y muchas veces había por ello pasado y pasaba cada día» (55).

El diálogo entre ambos va mutando de un engaño en donde el protagonista se ve manipulado por la construcción aparential del escudero, a otra dinámica conversacional en la cual éste último, aun sabiendo que Lázaro es plenamente consciente de la verdad, no puede desembarazarse de «las formas» que le hacen sostener lo insostenible. Ante las sobras de Lázaro, el escudero manifiesta:

–Dígame, Lázaro, que tienes en comer la mejor gracia que en mi vida vi a hombre, y que nadie te lo verá hacer que no le pongas gana, aunque no la tenga.  
–«La muy buena que tú tienes –dije yo entre mí– te hace parecer la mía hermosa». Con todo, parecióme ayudarle, pues se ayudaba y me abría camino para ello (55-56).

Como podemos apreciar, es una lucha dialógica en donde ambos, aún con las verdades sobre la mesa, se esfuerzan en una formalidad convencional que vacía el lenguaje de sentido: lo que significa es lo que irrumpe a la vista y niega la pomposa retoricidad anclada en las modulaciones del vasallaje –en definitiva, esa será otra de las líneas que se pongan en escena cuando emerja la problemática salutoria–. Todo el episodio está permeado por un tópico que veremos una y otra vez como dispositivo ficcional y de construcción anecdótica en la picaresca: el tópico del hambre como forma de distorsión perceptiva<sup>542</sup>:

[el escudero] comienza a comer como aquél que lo había gana, royendo cada huesecillo de aquéllos mejor que un galgo suyo lo hiciera.  
–Con almodrote –decía– es éste singular manjar.  
«¡Con mejor salsa lo comes tú!» –respondí yo paso (56).

El hambre coloca al pobre –en este caso al hidalgo depauperado– en un estado perceptual diverso, y estructura la ficción para expresar que las sobras, para el que nada tiene, son equiparables a un manjar. En consonancia con ello, se recupera a través de la parodia otra de

---

<sup>541</sup> En este sentido, cabe la comparación con el *Guzmán de Alfarache*, en donde una de las pocas figuras positivas de la obra se delinea con el fraile franciscano, evidenciando que la única caridad válida es la que da en la medida de lo que se tiene: «Lo que podían y tenían, con su avaricia no me lo dieron; y hallélo en un mendigo y pobre frailecito (I, 3, 3, 269)».

<sup>542</sup> Rico, en su aparato crítico, rastrea la fuente hasta Cicerón, *De finibus*, II, XVIII, 90: «Socratem audio dicentem cibi condimentum esse famem»



las variables de la tratadística en relación con el hambre<sup>543</sup>: la de la frugalidad que favorece la salud de los pobres:

–Vivirás más y más sano –me respondió–, porque, como decíamos hoy, no hay tal cosa en el mundo para vivir mucho que comer poco.

–«Si por esa vía es –dije entre mí–, nunca yo moriré, que siempre he guardado esa regla por fuerza, y aún espero, en mi desdicha, tenella toda mi vida» (50).

El *Lazarillo* desarma desde el entramado ficcional el ardid ideológico que buscaba justificar la limitación de las necesidades de los pobres a partir de recomendaciones médicas. El protagonista, en definitiva, expresa que ha sido forzado al hambre y que, si fuera por el ejercicio en la extrema frugalidad, se convertiría en un ser imperecedero. El *muerto-vivo*<sup>544</sup> de hambre de los primeros tratados se transfigura irónicamente en *inmortal* para desactivar el discurso de las clases hegemónicas que el escudero reproduce, aún frente a una experiencia que le devela ostensiblemente lo contrario.

Dentro del juego de dinámicas perceptuales que bloquea, habilita y problematiza el *Lazarillo*, este ejemplo nos resulta axial, ya que el caso del escudero pone en evidencia de qué modo los prejuicios calan tan hondo –Soto hablará de la «condición<sup>545</sup>» de los españoles– que no pueden desactivarse, incluso, ante una experiencia de carácter extremo como la que está sufriendo el hidalgo venido a menos. El episodio del escudero, en definitiva, viene a poner en escena un tema central para pensar la dinámica de la pobreza vergonzante<sup>546</sup>: la relación inversamente proporcional entre la necesidad y la fantasía:

Contemplaba yo muchas veces mi desastre, que, escapando de los amos ruines que había tenido y buscando mejoría, viniese a topar con quien no sólo no me mantuviese, mas a quien yo había de mantener. Con todo, le quería bien, con ver que no tenía ni podía más, y antes le había lástima que enemistad. [...]

“Éste –decía yo– es pobre, y nadie da lo que no tiene; mas el avariento ciego y el malaventurado mezquino clérigo, que, con dárselo Dios a ambos, al uno de mano besada y al otro de lengua suelta, me mataban de hambre, aquéllos es justo desamar y aquéste es de haber mancilla”.

Dios es testigo que hoy día, cuando topo con alguno de su hábito con aquel paso y pompa, le he lástima con pensar si padece lo que aquél le vi sufrir; al cual, con toda su pobreza, holgaría de servir más que a los otros, por lo que he dicho. Sólo tenía de

<sup>543</sup> «Y no parece porque quieran que se mantengan ahora los pobres con mayor abundancia de la que antes tenían, mayormente que Plutarco en sus *Lacónicas* da mil razones por las cuales en las leyes de los sabios antiguos estaba ordenado que especialmente a los muchachos y mancebos no les diesen sino muy templadamente de comer, porque (según afirma) con comer poco se hacen los hombres más recios y más sanos y de más larga vida» (Robles, 2003, pág. 169). Véase supra 3.11.

<sup>544</sup> Supra 4.6.2.

<sup>545</sup> Supra 3.10.4.

<sup>546</sup> Como afirma Molho, el escudero es un personaje que «se sacrifica a su quimera, víctima de su propia mentira» (Molho, 1972). Para la problemática de la «pobreza vergonzante», véase supra 1.5, 2.16, 3.9.3, 3.10.4.

él un poco de descontento: que quisiera yo que no tuviera tanta presunción; mas que abajara un poco su fantasía con lo mucho que subía su necesidad (57).

El *Lazarillo*, como vemos, avala la asimetría en relación con las necesidades que planteaba sin más todo el arco ideológico de la tratadística: el pobre vergonzante sufre más que el pobre estructural por el peso que implica el recuerdo de la holganza pasada<sup>547</sup>. Pero instala una cuña que se relaciona con la presunción y la construcción de un mundo imaginario, un mundo de «fantasía» que se aleja de la realidad, de la praxis: en este sentido, la puesta en escena del escudero se manifiesta como una «ficción» dentro de la ficción, como una ficción ideológica dentro de la ficción literaria.

Esta relación invertida de un amo disfuncional que se mantiene de su criado, se complica ante la ley que promulga el Ayuntamiento y que implica la imposibilidad de supervivencia del pobre –tanto del verdadero puesto a servir, como del vergonzante que de él se sustenta–:

Y fue, como el año en esta tierra fuese estéril de pan, acordaron el Ayuntamiento que todos los pobres extranjeros se fuesen de la ciudad, con pregón que el que de allí adelante topasen fuese punido con azotes. Y así, ejecutando la ley, desde a cuatro días que el pregón se dio, vi llevar una procesión de pobres azotando por las Cuatro Calles. Lo cual me puso tan gran espanto que nunca osé desmandarme a demandar. Aquí viera, quien vello pudiera, la abstinencia de mi casa y la tristeza y silencio de los moradores, tanto que nos acaeció estar dos o tres días sin comer bocado ni hablar palabra (58).

La anécdota se conecta con el centro del debate sobre la pobreza: la cuestión de los *pobres verdaderos extranjeros* que era la que más dividía las aguas entre las posturas de Soto y Robles<sup>548</sup>, y sobre la que se estructura, en gran parte, la controversia, ya que era el único resquicio legal sobre el que podían discurrir quienes tuvieran una postura más flexible con respecto a la pobreza mendicante. Lo que deja en claro el *Lazarillo* con su diseño ficcional es que las leyes que promueven la prohibición de la mendicidad so pena de destierro y azotes, no están destinadas al mejoramiento de las condiciones de vida de los más necesitados, sino que literalmente, los matan de hambre. Con la astucia argumental, además, de colocar a un *pobre verdadero extranjero* puesto a servir a un *pobre vergonzante hidalgo* alcanzados de forma concreta por las nuevas legislaciones, para demostrar así la «ficción» de un servicio que no alcanza para el autosustento.

---

<sup>547</sup> Esta caracterización, amén de ser tópica, ya estaba presente en Vives: «hemos de *compadecernos intensamente* de aquel que alguna vez ha sido feliz y se ha convertido en desgraciado no por una culpa vergonzosa propia, ya sea porque es una advertencia de la suerte común y como un ejemplo para los demás, ya porque experimenta más duramente la desgracia aquel que guarda alguna sensación de la felicidad (2004, pág. 162). Véase supra 2.16 y 3.9.3.

<sup>548</sup> Supra 3.6.

Con la aplicación de las nuevas legislaciones<sup>549</sup> –que no se atenían a derecho según Soto y que serían la panacea reformista para Robles– el protagonista encuentra por vía de coacción municipal el mismo destino que con sus dos amos sádicos y avaros: a la punición –o a la amenaza de punición en este caso en particular– se le suma la inanición y el sugerente y desgarrador silencio.

#### 4.7.3. *Dios proveerá*

Como pudimos apreciar, uno de los temas centrales que atraviesa el tratado del escudero, se relaciona con el autoengaño: con el eje puesto en el abismo paradójico que se abre en la dinámica psicosocial española entre las necesidades fisiológicas y las aparentes –apuntaladas por la ficción de la honra–. En relación con ellas, surge toda la problemática de las fórmulas de salutación cristalizadas, que plasman –en su uso sarcástico– el más completo abandono de la caridad. El «Mantenga Dios a Vuestra Merced» (62), que lanzan al escudero sus vecinos –y por el que decide marcharse de su pueblo– pone sobre el tapete que su juego perceptivo carece de efecto para quienes conocen su situación financiera –como le sucederá luego con Lázaro–, pero también evidencia un goce sádico para con el pobre vergonzante –con cierto atenuante apuntalado por la personalidad soberbia que ostenta el escudero, como también hubo de señalar el pícaro protagonista–.

El relato retrospectivo del escudero sirve para desplegar una crítica global del servicio: si con Lázaro podemos percibir el hambre sistemática que experimenta el *pobre verdadero extranjero* puesto a servir al primero que se le cruza en su derrotero mendicante, de boca del escudero vemos que lo propio sucede en los estratos más elevados, debido a que los hidalgos reciben el mismo tratamiento: «“Anda con Dios” os dicen. Y las más veces son los pagamentos a largos plazos, y las más y las más ciertas, comido por servido» (64).

Literalmente, el juego con las formas de salutación plasma la crisis del servicio y la producción en una sociedad signada por «la negra honra<sup>550</sup>», al tiempo que da cuenta de cómo

<sup>549</sup> Supra 3.5.1, 3.6.5, 3.9.2, 3.10.2, 3.10.3, 3.10.5 y 3.12.2

<sup>550</sup> Para un estudio de cómo el trabajo manual no se condescendía con la nobleza hispana, véase Maravall (1985). Cavillac nos brinda un buen resumen al respecto: «En la axiología medieval del *Homo hispanus* imperaban los módulos existenciales del caballero, forjados al calor de la Reconquista; el ideal vigente era la holganza del hidalgo que vivía de rentas sin otra profesión que la guerra. Conforme al ideario de la Antigüedad (del que la *Política* de Aristóteles es perfecto exponente), los oficios se reputaban innobles e indignos de hombres libres. Si dicho concepto del *otium cum dignitate* excluía las labores agrícolas, fuente de la riqueza señorial, de la deshonra inherente a la noción de trabajo, comprendía, en cambio, bajo una misma condenación las más de las actividades urbanas de tipo precapitalista, con mención especial a los mercaderes. De éstos, con frecuencia judíos, se hacía aún menos aprecio que de los artesanos, porque andaban mezclados en operaciones financieras que, sin

las formas de asistencia social han desaparecido –ya que solo en Dios se depositan– hasta el punto de que una simple convención se siente como una ofensa al propio estado. Otra vez, más allá de las mediaciones que pudieran existir, se evidencia la ficcionalización de uno de los temas que surge de la línea de la tratadística que va de Vives a Robles, aquel que hace recaer en el pobre la responsabilidad de su propia condición, al no confiar en que la divinidad se la remedie:

Aprendan los pobres, precisamente los que no trabajan, a no tener muchas previsiones largo tiempo, de las que crece la seguridad pero disminuye la confianza en Dios; no confíen en las ayudas humanas sino en el apoyo de Cristo, quien nos exhortó a que confiásemos la preocupación por alimentarnos a él y a su Padre (Vives, 2004, pág. 159).

Como podemos apreciar, la imagen que atacaba a la pobreza acusándola de refugiarse en la mendicidad en lugar de buscar servicio se problematiza, reflejando un panorama de crisis estructural: los amos de las esferas elevadas no retribuyen adecuadamente a quienes los sirven –por ejemplo, el caso del escudero– y esto se traslada material y éticamente hacia las relaciones de poder subsidiarias –ejemplificada en Lázaro, que las sufre en carne propia–.

Las relaciones humanas se han trocado en relaciones de explotación y fraude mientras los encargados de fiscalizar, los esbirros de la justicia, han transformado los «casos» en «negocios» como sucede en el marco de la huida del escudero: «tuvieron gran contienda y ruido, porque ellos alegaron no ser obligados a pagar, pues no había de qué ni se hacía el embargo. Los otros decían que habían dejado de ir a otro negocio, que les importaba más (67)». Finalmente serán las «hilanderas» –con cierta insinuación de actividades prostibularias– las que terminen salvando a Lázaro<sup>551</sup>. Resulta significativo que en este tratado aparezcan los únicos dos actos de auténtica caridad de la obra, asociados a la más radical marginalidad según los preceptos culturales hegemónicos de la época: un mendigo que comparte el único pan que posee y un grupo de mujeres que ejercen el trabajo manual y la prostitución. La caridad, parece expresarnos el movimiento general de la obra, no es propia de las clases privilegiadas, sino que puede encontrarse en el corazón de cualquiera, incluso, con más facilidad, en la gente de los estratos sociales más vulnerables, ya que les resulta mucho más sencillo colocarse en el lugar del otro, como le sucede a Lázaro con el escudero. Imagen

---

distinción, se calificaban de usurarias. Semejante devoción por el culto caballeresco pronto contribuyó a frenar el impulso ascensional de la burguesía castellana, al apartar de las tareas productivas a una mano de obra seducida por la ociosidad y el espejuelo de la honra» (1975, págs. LXXVII-LXXVIII).

<sup>551</sup> «Por ello, interesa destacar que esas humildes obreras son los únicos personajes realmente positivos de la historia, aunque, al limitar voluntariamente su función a un papel marginal, el autor nos sugiere que representan ya una realidad sin porvenir» (Cavillac M., 1975, pág. CXIII)

diametralmente opuesta a la que operaba la negativización de la pobreza masculina y femenina en la tratadística, caracterizándola como ámbito de perdición moral y humana.

Lázaro, luego de su tercer amo, vuelve a quedar desamparado y comienza un camino distinto de la catábasis degradada y signada por el hambre que lo llevó hasta allí.

El episodio del escudero marca un proceso de fijación de determinados saberes, que habrán de imprimir un cariz narrativo diferenciado. Lázaro ya sabe que campea el hambre, que el dinero es un dios omnipresente, que para ganarlo necesita de múltiples estratagemas que implican aceptar la realidad en su matriz cínica y descarnada. Lo ha aprendido frente a un adulto, un amo, un superior en la escala jerárquica feudal, que reniega de todo ello evadiéndose en un mundo de fantasías, en un «como si» de la presunción sin correlato fáctico, en una ideología que no le permite, en la práctica, los más simples rudimentos de la supervivencia. Paradójicamente, el mundo de la fantasía está anclado en el adulto y el de la más cruda realidad puede reponerlo el niño. Esta inversión de los estatutos perceptivos y de interacción con lo real, tienen su correlato práctico en el hecho de que es el menor quien termina manteniendo al mayor y compadeciéndose de su mirada ingenua de la realidad. ¿No implica esta línea una perspectiva de la condición –de la «psicología»– del pobre mendicante –en relación con la de los pobres vergonzantes o los obnubilados por una honra– como mucho más realista, lúcida, honda? ¿No instala esa mera construcción episódica una asimetría capaz de desestabilizar la mirada negativizante de arriba hacia abajo que proponía la línea más dura de la tratadística, para la cual el pobre no era más que un vicioso ignorante y transido de malicia?

Las necesidades, desde luego, están determinadas históricamente<sup>552</sup>. Con la irrupción de la «Modernidad», el precapitalismo y la conciencia de la explosión demográfica comienza a acentuarse una división entre necesidades que intenta ser representada, en los orígenes de la literatura picaresca, a partir de diversos dispositivos de ficcionalización. Escisión entre necesidades fisiológicas –lo sustancial que permiten la supervivencia física– y culturales – algunas de las cuales derivan, en la España del Siglo de Oro, de la obsesión por la honra y la apariencia<sup>553</sup>–. El *Lazarillo* pareciera ser uno de los primeros textos que logra «diagnosticar» –y el episodio del escudero es central para entender esta problemática– la incidencia de estas *necesidades determinadas culturalmente* en el cuerpo y en la psique, al tiempo que trata de problematizarlas a través de una narración verosímil. Cuando el dinero se introduce como el gran mediador de las relaciones sociales y las necesidades de supervivencia no pueden ser

<sup>552</sup> Como sostiene Agnes Heller: «las necesidades se manifiestan históricamente y [...] cada necesidad particular está determinada históricamente en cada ejemplo particular» (1996, pág. 59).

<sup>553</sup> Confrontar con la oposición entre necesidades esenciales y superficiales en Vives (supra 2.2).

saciadas instintivamente, se hace indispensable una adaptación al medio de circulación monetario –que si bien no es pleno en el contexto en el que se sitúa la obra– sí nos muestra una clara tendencia cuya prefiguración, hoy, se manifiesta certera.

#### 4.8. La obliteración de la problemática sexual

Uno de los temas que más controversias ha traído en torno a la figura de Lázaro, son los pasajes en donde se deja traslucir cierto contacto del personaje con los avatares de la sexualidad –sobre todo el que se relaciona con el fraile y el maestro de pintar panderos<sup>554</sup>–. Si los tratados sobre la pobreza suelen hacer hincapié en lo vicioso de la vida mendicante y en la sexualidad desenfrenada y sin ningún tipo de control que abreva en los tabúes que estructuraban la mentalidad de la época<sup>555</sup>, sería cuanto menos inocente pensar que el *Lazarillo* apenas sugiera el tema. Y es quizás en ese tabú en donde mejor puede verse uno de los elementos fundantes de la picaresca, el no decir diciendo, el sugerir –el «mucho dejé de escribir que te escribo» (*Del mismo al discreto lector*, 14). que retomará el *Guzmán*– como principio rector de la narrativa en pos de la crítica y la lectura inferencial. En el *Lazarillo* se erige la elisión como un terreno de disputa en torno a su sexualidad –y su homosexualidad– a partir de la frase: «por otras cosillas que no digo, salí dél».

Lo cierto es que existe algo en la memoria del protagonista que se sugiere y que el protocolo comunicativo y de circulación de la época imposibilita formular. Algo que no podrá formar parte de esa confesión, algo que concierne a su relación con el misterioso fraile signado por la coordenada sexual.

Y más allá de todo lo que abre a la imaginación la falta, el escamoteo, lo que puede reputarse cierto y palpable es la huella de la sacrílega relación entre los representantes de la institución religiosa y los pobres que debieran representar. En la crueldad de la tortura sistemática por hambre, en la avaricia sobre el cuerpo de Cristo escamoteado y en la sugerencia de la sodomización<sup>556</sup> de un menor o de su utilización para trabajos de tercería –

---

<sup>554</sup> Ya Shipley (1982) y Molho (1985) habían sugerido la connotación sexual en relación con la tercería y la confección de afeites.

<sup>555</sup> Baste este ejemplo de Vives que habrá de repetirse con diversos matices en la tratadística posterior –con excepción de Soto–: «Esta costumbre de vida los hace arrogantes, desvergonzados, voraces, inhumanos y a las muchachas, por su parte, desvergonzadas y lascivas» (Vives, 2004, pág. 89). De hecho, Giginta llega a hablar de la pobreza como una cantera de libertinaje: «Volverán a la vida conyugal, muchos que ven la *mendicidad fingida como una cantera de viciosa libertad sexual*» (Giginta, 2000, pág. 118). Véase infra 5.11.

<sup>556</sup> Muchos de los estudios se basan en la reminiscencia a insinuaciones celestinescas en relación con la figura del fraile y a la cristalización paremiológica que lleva a asociar su figura a la sodomía: «Cuando vieres un fraile de

posteriormente intensificado en su utilización para la venta de indulgencias, en la explotación extrema y en el ocultamiento de una relación prohibida que lo lleva a corromperse moralmente— queda signada la relación de la pobreza con los representantes de la institución eclesiástica.

En todo caso, estas breves pinceladas eróticas, son el punto de inflexión, el hilván intermedio entre el erotismo legado por la madre y acogido al final: el irónico «arrimarse a los buenos» que implica «prostituirse» para sobrevivir o «medrar». Esta «iniciación» de Lázaro en el erotismo se enuncia a partir de una calibrada estilística de la sugerencia. Se oblitera información, pero se deja asentado el gesto de ocultamiento que libera la imaginación del lector en lugar de cerrar el sentido —como pretendieron algunos insignes críticos para salvaguardar a uno de sus próceres literarios de algo que sus propios prejuicios consideran maculado<sup>557</sup>—.

#### 4.9. La abolición judicial

El quinto amo de Lázaro es un buldero profesional que manifiesta, en lo módico de las coimas que le facilitan el trabajo, la condición social y moral de los eclesiásticos mercenarios de baja estofa<sup>558</sup>. La escena del engaño en la iglesia no despliega solamente la comicidad de una burla bien hecha, sino también la ignorancia colectiva ante la manipulación ideológica que llega al extremo de generar el llanto en el auditorio. El miedo y la ignorancia, en definitiva, son los puntos débiles del pueblo a partir de los cuales se obtienen beneficios monetarios:

Apenas había acabado su oración el devoto señor mío, cuando el negro alguacil cae de su estado y da tan gran golpe en el suelo que la iglesia toda hizo resonar, y comenzó a bramar y echar espumajos por la boca y torcella, y hacer visajes con el gesto, dando de pie y de mano, revolviéndose por aquel suelo a una parte y a otra.

---

la Merced, arrima tu culo a la pared». Para un estudio detallado véase Bussel Thompson & Walsh (1998). Otros asocian la interpretación a la posible influencia hereditaria; «La preterición filial podría dejar suponer lo peor de las relaciones del fraile con el muchacho» (Bataillon, 1968, pág. 72) o Vossler «una manera picaresca y pudorosa de velar las mayores humillaciones» (Vossler, 1942, pág. 25).

<sup>557</sup> Es interesante notar la insistencia de uno de los más grandes estudiosos y fijadores de la materia textual, Francisco Rico. Éste afirma en su edición de Cátedra de 1998, transparentando su propia ideología con respecto a la homosexualidad, el siguiente anatema: «En años recientes casi toda la crítica ha querido ver aquí la alusión eufemística a unas *relaciones nefandas* entre el mozo y el fraile. En la vida de Lázaro, sin embargo, no hay el menor indicio para suponer *tal escabrosidad*» (1998: 112, nota 9) [la cursiva me pertenece]. Huelgan los comentarios.

<sup>558</sup> «En entrando en los lugares do habían de presentar la bula, primero presentaba a los clérigos o curas algunas cosillas, no tampoco de mucho valor ni sustancia» (69).

El estruendo y voces de la gente era tan grande, que no se oían unos a otros. Algunos estaban espantados y temerosos (72).

El negocio de las bulas<sup>559</sup>, vuelve a equiparar el lugar más sagrado con el más vil, como sucedía con el clérigo que abrazaba el capital en el altar. Negocio de quien recauda, pero negocio también de quien cree obtener la salvación divina –propia y de sus allegados– por unas pocas monedas: «no era menester sermón ni ir a la iglesia, que a la posada la venían a tomar, como si fueran peras que se dieran de balde» (74-75). La bula tenía una característica paradójica: era un documento que garantizaba la salvación espiritual y que se conseguía solamente a partir de una «donación» material que supuestamente se destinaría al salvoconducto de los cautivos en la lucha contra el infiel. Su doble carácter documental y sagrado se ve desarmado por una imagen carnavalesca en la que las bulas son regaladas como el producto más despreciable: «[la bula] a la posada la venían a tomar, como si fueran peras que se dieran de balde» (74).

En la sociedad de Lázaro solo sobrevive el burlador a costa de los burlados, por ende, la única moral que se aprende es la del ingenio puesto al servicio de la estafa –avalada, en este caso, por el monarca y el Sumo Pontífice–. Por eso el pícaro se lamenta de su ingenuidad, de haber sido engañado como tantos otros. El milagro, lo sobrenatural, se revela fraude congeniado entre el poder eclesiástico y seglar. Lázaro –al igual que el lector– se desengaña y agudiza nuevamente su percepción: ya no es una traza entre particulares, como el que partió su cabeza contra el toro de piedra, ahora es una estafa congeniada entre los poderes que debieran hacer cumplir la legislación divina y terrenal. El protagonista, otra vez, cae en el ardid, lo lamenta y aprende.

Lo que se muestra, en definitiva, al correr el foco –al realizar un *zoom out* de la sociedad en la que se mueve el protagonista– es la credulidad de quienes lo rodean, la comercialización del juicio y, con él, la comercialización de toda actividad judicial, ya que lo que está en venta no es otra cosa que el Juicio Final.

A las tácticas de autoconstrucción del yo confesional que despliega la voz narrativa –niño ingenuo corrompido socialmente, manipulación del *destinatario-lector* en pos de un juicio moral que lo redima– se suma la de colocar al lector frente a la posibilidad de perderse, a partir de la dislocación de la perspectiva, en una multitud de iguales que junto con Lázaro serán engañados por quienes debieran ampararlos del engaño. Y cabe detenerse en este punto, porque parte de la estrategia de defensa de la línea representada por Soto propone,

---

<sup>559</sup> Recordar, también, que la venta de indulgencias –según lo refiere Lutero a propósito de aquellas hechas para la construcción de San Pedro– serían el delito actual de la curia romana.



precisamente, morigerar la represión directa sobre la pobreza a partir de la «igualación» – obviamente limitada dentro del orden feudal– con el resto del entramado social susceptible de comparecer ante la ley: «Y no han de pedir al pobre más razón que al rico» (Soto, 2003, pág. 66).

En este vórtice paradójico la palabra escrita de la bula se erige, al mismo tiempo, como la portadora del engaño –avalado por las más altas esferas del poder– y como la depositaria de la verdad última, todo ello susceptible de ser intercambiado por el fetiche del capital al que todo queda subsumido. Si el Juicio Final es un negocio, la posición judicial se anula, se relativiza y Lázaro prepara así, magistralmente, el cierre de su derrotero vital que es también el cierre de su argumentación y defensa: ¿Cómo juzgarlo? ¿Cómo juzgar al pobre mendicante o al pícaro si hasta el juicio definitivo de la divinidad ha sido mercantilizado por la monarquía y el papado?

#### **4.10. Del servicio al empleo asalariado**

Si Lázaro ha comprobado que el servicio no brinda más que desamparo, hambre, expoliación y abuso en relación con la mercadería del cuerpo humano y divino, la serie de oficios tampoco le ofrecerá un futuro del todo promisorio. El ingreso simbólico al espacio de la explotación económica a través del ejercicio de un trabajo remunerado se dará, también, a manos de un eclesiástico que, como es habitual en la obra, focaliza su atención en las ganancias monetarias más que en el ejercicio espiritual. En este caso, el capellán que le ofrece empleo al protagonista no media entre el ser humano y la divinidad, sino entre «la mano de obra» y la «plusvalía» respecto del circuito del capital en la que el protagonista habrá de ingresar.

La «emancipación» de Lázaro –o religazón a la prostitución fundante que le signó su madre– se dará a través de la última secuencia de oficios degradados: aguador, porquerón y pregonero<sup>560</sup>. La pobreza mendicante se ha dejado de lado. Lázaro hace lo que se espera de él como pobre idealizado: sirve, trabaja e ilustra irónicamente el destino que en el mejor de los casos tendrán los que intenten seguir a rajatabla lo proyectado por la tratadística sobre la pobreza y por gran parte del entramado ideológico feudal y burgués representado en ella.

Tal vez esta sea una de las críticas más virulentas de la obra, la ejemplificación didáctica más radical –que luego será reproducida parcialmente por los continuadores del género– en

---

<sup>560</sup> Remito a la estructura ternaria deslindada por García de la Concha (1981).

relación con la fantasía del empleo y el servicio redentor que subyace en la tradística y la legislación del periodo<sup>561</sup>.

La explotación que sufre Lázaro a manos del capellán es extrema<sup>562</sup>. El interés de éste – como el del clérigo de Maqueda– está puesto en la acumulación de capital, generando niveles de lucro elevados e imposibilitando al protagonista mejorar su condición en un lapso razonable. Si como afirmamos anteriormente, el texto pone en tensión el contraste entre las necesidades básicas y las culturales, lo que puede entretenerse en este episodio es que el capellán comercia con el pilar de supervivencia humana: el agua. Irónicamente, el mismo Lázaro que se veía obligado a pedir limosna para subsistir ahora comercia con una de las bases primordiales que posibilitan la subsistencia. No obstante, en este caso se opera una diferencia cardinal. El dinero obtenido ya no se orienta solo al mantenimiento de la fisiología, sino que se acumula, se ahorra, proyectando –y este es un avance «psicológico» y madurativo fundamental para entender la evolución del protagonista– la futura compra de una exterioridad que le permita cierto ascenso social a partir del acceso a trabajos de mejor calidad y remuneración, aspecto central que destacará Giginta buscando morigerar la destrucción del «capital aparental» en relación con las crisis económicas esporádicas<sup>563</sup>.

Su segundo empleo, el de porquerón, juega con la ironía del doble. En su condición de mendicante y marginal, Lázaro tuvo problemas con la ley –al igual que su padre y su padrastro–; y al cambiar de bando y pasarse del lado de la justicia será también perseguido, esta vez, por los marginales en los que podría haberse convertido. En definitiva, lo que deja en claro el coqueteo con la justicia es que a quien no posee capital ni poder –de uno u otro lado de la ficción legal– lo que le cabe siempre es la persecución<sup>564</sup> y la coacción.

---

<sup>561</sup> Quizás haya que ver aquí el germen de un discurso que aún circula: el que lanza la afirmación –no mediada por un análisis socioeconómico– de que los pobres son pobres debido a su negación al trabajo, idea que guarda consonancia con el tópico medieval de la vida libre, despreocupada y feliz del mendigo, que gran parte de la picaresca –desde el *Guzmán*– reproducirá en su matriz discursiva (infra 7.7 y 7.11.1).

<sup>562</sup> Al respecto, sostiene Redondo: «apoyándonos en documentos de mediados del siglo XVI, sacados de los Archivos toledanos, hemos podido demostrar que el beneficio realizado por el capellán ascendía por lo menos al 300%, en un momento en que los teólogos juristas españoles estaban debatiendo, con relación a las actividades comerciales, de nociones como “justo precio”, “usura”, “restitución”, y en que el interés de los préstamos oscilaba generalmente entre un 6,5 y un 14,5 (2007, págs. 131-132).

<sup>563</sup> Cfr.: «También habrán de acoger en estas casas a cualquiera que buscare amo u otro acomodo, mientras tardaren en hallarlo, con que trabajen por la sola comida, con lo cual no habrá tantos baldíos como se hacen mientras no hallan acomodo, porque tampoco hallan limosna estando sanos y vestidos. Y si venden la capa o el manto para comer, no hallan después quien les quiera recibir, y vienen a dar en manos de ministros tan rigurosos que sólo por hallarlos sin amo les afrentan. Con los cuales aprietos, de corridos, necesitados o desesperados, hacen muchos hombres y mujeres contra Dios y el prójimo muchas veces cosas que no harían si tuviesen este refugio» (Giginta, 2000, pág. 69). La caracterización, parece calcada sobre la base del relato ficcional que nos ocupa. Véase infra 5.3.

<sup>564</sup> Infra 7.14 y 7.16.5.

El oficio final de pregonero nos revela una circularidad estructural y paradójica. Si su orfandad se da por la condena legal y social que sufren su padre y su padrastro, Lázaro terminará voceando los crímenes de quienes delinquen como lo hicieron ellos, al tiempo que se «prostituye» al igual que su madre. Cierra, así, anclado en una posición discursiva paradójica, irónica, ya que desde la oralidad pregona los crímenes de los otros, y desde la escritura trata de justificar los propios para que la maledicencia se convierta en silencio.

Su recorrido, entonces, está signado por la palabra, por la voz. Si al principio necesitaba de ella para mendigar y convencer a los otros para que le dieran unas monedas, en el final, su oficio vocálico, su oficio real de pregonero, pende del hilo de su palabra escrita para no volver a caer en la pobreza. Estos oficios están anclados en el ejercicio práctico de la oralidad e inauguran una serie nueva. Frente a la proclama pública a viva voz, el pregón, la alocución vejatoria, se alza la serie escrituraria como estrategia de silenciamiento de las voces que se esparcen, que circulan, que se diseminan.

Con su voz, con su palabra, Lázaro puede, tal vez, mantener su capital, su medro. No ya con el ejercicio de una voz mendicante, sino exculpatoria y denunciante. Estos oficios exigían, además, poseer cierta reputación. Por eso, en la voz para el silencio, en su discurso que busca el ocaso de la enunciación, no hay que pensar tanto en un trasfondo de hipocresía moral, que sin duda subyace, sino en el medro económico puesto en peligro, en la llave de su inestable integración social. Lázaro no habla solo para producir silencio, para sosegar el murmullo estigmatizante, sino básicamente para sobrevivir. Otra vez, su palabra –ahora escrita– es una estrategia de conservación; de ella pende, literalmente, su vida.

#### **4.11. *Ménage à trois***

El pasado es un lujo de propietario

Jean-Paul Sartre, *La náusea* (1975, pág. 54).

Desde su llegada a Toledo, Lázaro muta su condición –ha sido mendicante extranjero y, ocasionalmente, sirviente asentado–: ahora será un trabajador asalariado que puede formar un hogar. Un hogar particular, ya que se funda en una utilización perversa e interesada del sacramento matrimonial: trocando cierta comodidad económica por la prostitución de su esposa y la suya propia.

Desde el proyecto propuesto por Vives para los menores mendicantes –que relevábamos en los primeros apartados<sup>565</sup>– se esboza en algunos tratadistas la ilusión de que los niños pobres podrían educarse, reformarse e interiorizar los valores cristianos, e incluso, algunos, convertirse en letrados formadores de sus semejantes. Pero lo que vemos en Lázaro es un recorrido inverso que implica un ascenso social a costa de la corrupción de su propia espiritualidad, degradándose y condenándose moral y éticamente.

Sobre el final, el texto que se ha desgranado en diversas estrategias argumentativas en pos de una confesión interesada en acallar murmullos y aplacar sospechas, deviene palabra performativa, juramento cuidadosamente calibrado que evade el meollo del asunto, el «caso». Paradojalmente, para obliterar delitos pasados se cierra el relato con una blasfemia, un juramento vano, un simulacro<sup>566</sup>.

Uno de los efectos de lectura más notorios –que ha dado lugar a las discusiones centrales de la crítica literaria en torno al sentido rector de la obra– es el principio de indefinición que instaaura el prólogo. Al enunciar con claridad una intencionalidad argumentativa, pero sin un marco de referencia concreto, el lector abreva en el final con una variedad de posibilidades para evaluar la sugerida y sugerente incógnita acerca del «caso<sup>567</sup>». Uno puede decantar por la hipótesis de Rico de una trabada estructuración en torno al «caso» (1966; 1970) y una dinámica exculpatoria en torno al *ménage à trois* dirigida a Vuestra Merced para conservar su oficio real; o por el planteo de García de la Concha (1981) y Sobejano (1975) que descreen de la circularidad y proponen una mera coincidencia a partir del vocablo de uso común. Como señala Carrasco (1993), la dialéctica interpretativa puede pensarse a partir de la frase: «Hasta ahora nadie nos oyó sobre el caso». Para Rico significa que autor y destinatarios se ven obligados a remover el asunto porque ha salido a la luz, mientras que para García de la Concha el caso estaría zanjado y ninguno de los implicados querrían tocarlo nuevamente. Ahora bien, aunque nos inclinemos por alguna de las hipótesis esbozadas o pensemos en la combinación polisémica (López Grigera, 2001), lo cierto es que el efecto de lectura al cierre del relato tiende a la indeterminación, a lo irresoluto, a lo inasible. Es un texto abierto a la interpretación y es este elemento disruptivo uno de los ejes centrales de los que habrá de servirse su gran continuador, el *Guzmán de Alfarache* –cuyo final, aún hoy en día, seguimos debatiendo–.

---

<sup>565</sup> Supra 2.12

<sup>566</sup> Véase al respecto la sugerente tesis de Guillemont sobre la violencia verbal en España en los siglos XVI y XVII (2002).

<sup>567</sup> Para un desglose abreviado de la polémica, supra 1.3.5.

En este final abierto también hay que pensar una profunda trasgresión, un corrimiento más que atendible con respecto a la tratadística, ya que no hay una pedagogía clara, perceptible, cerrada. No hay un *telos* represivo y moralizante, o uno defensivo y paliativo. El *pobre verdadero extranjero* –devenido en sirviente y trabajador– ha contado su historia, ha tomado la pluma, se ha permitido medrar, ascender socialmente, y no hay ninguna crítica ostensible a este derrotero. Cabe entonces, en ese final abierto, repensar el *telos* efectivamente enunciado: el hablar para silenciar, la estructuración compleja de un andamiaje discursivo que no busca perpetuarse en la memoria, una autobiografía que es pensada en función de la fama literaria y de sepultar el recuerdo de una infamia; en definitiva, una anonimia para lo indecible que se emplaza en el centro del debate más candente sobre una de las problemáticas centrales de su tiempo –y del nuestro–: el debate sobre la pobreza. Es esta serie de fascinantes paradojas, las que nos permiten concebir –en parte– el inicio de la literatura realista en la lengua castellana.

#### **4.12. Algunas conclusiones sobre el *Lazarillo* y la tratadística.**

En los discursos sobre la pobreza, reconocidos autores humanistas ofrecen su palabra autorizada para *hablar por* el mendigo como un colectivo sin matices, prescribiendo su ontología y su praxis ideal. El *Lazarillo* invierte la ecuación y desde la anonimia permite reflexionar sobre las problemáticas de la pobreza a partir de «un caso», de un relato autobiográfico que ha colocado en el centro del escenario a quien se arrastraba por los márgenes. En el texto, la voz autoral evanescente configura la voz concreta de un personaje al que buscaban desaparecer del espacio urbano, al tiempo que lo dota de un espesor psicológico tan rico y complejo, que acaba por erigirlo en protagonista de hecho y de derecho.

El *Lazarillo*, entonces, implica una inflexión ideológica en la evolución de la representación de la pobreza para el sistema literario español y europeo, e implica un gesto expresivo transgresor en lo que respecta al criterio de autoridad que supone el ejercicio de la palabra escrita y sus ámbitos de difusión. Esa fractura es coincidente con el marasmo que supuso la deconstrucción del aura teológica que imbuía a la representación de la pobreza que puede remontarse a la Edad Media, pero que cobra nuevos bríos en el marco del debate de 1545.

La obra no implica meramente la irrupción en el protagonismo literario de quien fuera, a su vez, protagonista de los debates sociales, políticos, teológicos y económicos de su tiempo, sino que este sujeto fractura la sujeción del discurso interpósito –de quienes, como señalaba Soto, hablaban por él a desgano o teniendo en cuenta intereses divergentes a los de los colectivos mendicantes– y se atreve a irrumpir con un artefacto estético de su factoría en el sistema de las letras de su tiempo. Lázaro experimenta y refiere –con su propia voz– los extraordinarios costos fisiológicos y morales de trascender la marginalidad hacia una precaria forma de integración social.

El emplazamiento paranoide del pobre verdadero –devenido sirviente y trabajador asalariado– que irrumpe en la ficción literaria es el de aquél que por fin ha logrado un frágil estado de medro, pero que para preservarlo deberá dar cuenta de sí, de cada uno de los avatares de su vida ante un otro que se erige en arbitro de su existencia. Al igual que en su derrotero mendicante, tiene que seguir «mostrándose» y «diciéndose» sufrido y sufriente para poder subsistir, al igual que se proyectaban los exámenes de pobres en la tratadística, el protagonista tiene que dar entera cuenta de su pasado y su presente para obtener el certificado que le permita conservar su condición.

Cuando el pobre como protagonista ingresa y circula en la literatura vuelve a cobrar el estatuto del pobre que ingresa y circula en el ámbito ciudadano: debe ser inquirido, debe dar cuenta de su pasado –rememorar, seleccionar, aderezar, ficcionalizar, juzgar–, porque es una gran incógnita que hay que escrutar para mantener sobre él ciertas prerrogativas que acrediten su estado. Al decir de Soto, estas asimetrías en el inquirir, al igual que la inversión o no de la carga de la prueba, se encuentran delimitadas en relación al estatus económico y social.

Por ende, la construcción de un otro sistemáticamente juzgante y del que se espera un acto misericordioso que habilite la propia condición, hace converger la perspectiva picaresca con la visión que los tratadistas sobre la pobreza expresaban o censuraban con respecto al tratamiento del pobre mendicante.

La irrupción del pobre en la literatura supone, entonces, instalar lo que hasta el momento se evidenciaba elidido –con el agravante de estarse operando un proceso de generalización que buscaba asociar de forma sistémica a la pobreza con las diversas aristas de lo delictual– y reponer así su subjetividad, su historia, su carnadura.

Si nos atenemos a otra de las grandes transgresiones que instaura el género –la posibilidad de múltiples niveles de lectura habilitada por el aparato prologal y por la enunciación a dos tiempos–, no cabe duda de que podemos pensar una importante deconstrucción crítica en relación con el discurso sobre el pauperismo que subyacía en los

tratados y debates: ya no se busca puntualizar e instalar una visión de la pobreza –positiva o negativa según el arco ideológico–, sino desplegar el derrotero vivencial y expresivo del mendicante –devenido sirviente y trabajador– proponiendo plena libertad al lector para sacar sus propias conclusiones, ajenas a toda coda moralizante y obturadora del sentido.

Más allá de estas consideraciones, lo ostensible es que en un personaje sobre el cual llovían prejuicios de toda índole –asociándolo a las más radical perversidad según lo que pudimos apreciar en una de las aristas argumentativas del debate– se proyecta, de forma irónica y sediciosa, la posibilidad de la fama literaria y de la instauración de un discurso autorizado sobre un tema que circulaba entre teólogos, humanistas y políticos notables.

Una de las tesis esenciales versada en el prólogo entronca con la vertiente del debate que buscaba dar cierto marco de amparo a la pobreza mendicante –como será el caso de Soto–: el pobre no es peor que su entorno y, por ende, no debe recaer sobre él una represión mayor que la que se opera sobre el resto del entramado social. Predicar el error del mundo para comprender el error del sujeto: la causalidad social se instala como tesis en la literatura y en el análisis sociológico de la miseria y de la pobreza.

Es, en definitiva, el primer texto que refiere una vida signada por la carencia material al tiempo que se intersecta con los dispositivos retóricos de la carencia escrituraria: lo que intenta acreditarse es el sacrificio y el valor que implica el derrotero de una existencia que pide ser evaluada por su sufrido devenir más que por la inmediatez del murmullo y la apariencia. Así es como entronca con la caracterización de Soto de la vida mendicante –que luego, en parte, retomará Giginta y orbitará fragmentada en el *Guzmán*–: el esfuerzo en la adversidad que implica el sino de la pobreza. La imagen se opone dialécticamente a la ociosidad sistemática y pertinaz que la línea estigmatizante –Vives, Robles y, luego, Herrera– arrojaba sobre el pobre caracterizándolo como un materialista militante del hedonismo.

En este entramado complejo se bosquejarán una serie de tensiones paradójales: un texto que busca ser público y privado; que anhela el reconocimiento literario y escamotea el nombre del autor; que despliega retórica clásica y funda un género que trasgredirá y transformará el sistema literario para siempre; que se abre como ejemplar y se cierra como imposibilitado para vehicular esa ejemplificación; que habla para acallar voces; y que se publica para vehicular la cerrazón privada que haga posible el medro. Un texto, en definitiva, que se erige en torno al centro paradójal en el que se debatía la representación social de la pobreza: el de una omnipresencia que intenta ser borrada de la faz perceptiva y discursiva por quienes no pertenecen al colectivo mendicante.

Múltiples estrategias defensivas, en consonancia con un discurso que se dice y se busca performativo, mueven la empatía desde las primeras líneas: un niño en la orfandad y un *pobre verdadero extranjero* –según la legislación vigente– sobre quien se ejerce de forma sistemática la crueldad y la explotación, ya sea por parte de sus amos o de sus «empleadores». Ante la estigmatización y demonización sistémica del pobre que persistía en la línea más coactiva del debate sobre la pobreza, la literatura se sacude de prejuicios y se permite operar la irrupción de la historia y la voz de un niño mendicante que padece hambre y sed, que es mortificado y abusado de forma constante.

Lázaro no es, como proponía la línea Vives-Robles, un enemigo suspicaz y consciente del entramado social, sino una víctima, un emergente de esa matriz corrompida. Aun en las condiciones ideales proyectadas por estos autores para el pobre verdadero –buscar amo o dejarse explotar sumisamente en la línea estricta de la supervivencia–, el protagonista termina en una posición social infamante forzada por sus señores. A ellos, le devuelve el guante con un artefacto estético que estructura y selecciona magistralmente el decurso de su biografía para evidenciar la responsabilidad, complicidad y connivencia de los estratos superiores en la corrupción de los inferiores. Lo que plasma el *Lazarillo* es análogo a las argumentaciones de Soto: que la maldad, la avaricia, el ocio y la corrupción son inherentes a la sociedad en su conjunto, que tocan a todos los estamentos y que el único que tiene que dar cuenta de ello de forma sistemática e invirtiendo la carga de la prueba es el pobre mendicante.

El pobre ya no es representado como un animal insensible y sanguinario, sino que irrumpe en la esfera literaria como un individuo que puede recuperar en su memoria el pasado fenoménico, cernirlo y reconfigurarlo estéticamente en una estratificación conceptual que apunta a un destinatario múltiple, y que a su vez erige una compleja plurisignificación sobre la que aún hoy nos seguimos debatiendo. Y es precisamente esta singular aptitud que supone una maestría en el uso del lenguaje y el bagaje conceptual de su tiempo, lo que implica, aún antes de inaugurar su derrotero picaresco, una «evolución» radical con respecto a la demonización que campeaba en torno a la representación del mendicante. En ese gesto transgresor de configurar el andamiaje elocutivo de un pobre como susceptible de traccionar el interés estético, conceptual y político, se nos evidencia que el personaje principal se ha imbuido de una positividad que hasta el momento le era ajena.

Lázaro, entonces, hace depender la perspectiva judicativa del otro –lector o superior– de una mirada retrospectiva sobre sí. Predica o ficcionaliza hábilmente el ayer para apuntalar el hoy. Y éste es, justamente, el lugar en que se coloca al pobre en la tratadística. La escritura se embebe de la vida y la vida pende del sutil hilván de la escritura.



En relación con este basamento endeble, el hambre campea como uno de los grandes temas, como uno de los vectores semánticos rectores de los primeros tratados. Podemos afirmar que la progresiva inanición moldea la psicología del protagonista, su modo de ser y sus marcas de identidad: va fraguando habilidades, competencias, disposiciones para la traza que a la vez que construyen el sí mismo, justifican el ardid, recortándolo sobre un sadismo e indiferencia social generalizados.

Si uno de los anatemas sistemáticos contra la pobreza en la tratadística consistía –y consistirá– en denunciar la *pertinacia* del mendicante en su condición «idealizada» de libertad y goce ilimitados, con el desprecio consecuente por el servicio y el trabajo: el *Lazarillo* viene a ofrecer una configuración ficcional que se ofrece como ostensible refutación de ese esquema argumental. En efecto, la picaresca predica en su génesis que una de las causas obligadas para pensar la mendicidad sistémica es que el servicio no protege del hambre, al tiempo que evidencia la actividad mendicante como única esperanza de supervivencia bajo la égida de ciertos amos –el episodio del escudero da buena cuenta de ello–.

Como afirmaba Soto, el problema ya no radica solo en la caracterización del otro, sino en sus necesidades: el pobre, incluso puesto a servir, no puede garantizar el sustento propio o de su familia –a menos que, como Lázaro, se prostituya hasta la médula de su andamiaje ético y moral–. El texto anónimo trae de nuevo al ruedo las obligaciones elididas: la pobreza no es solo responsabilidad de los mendicantes, sino, sobre todo y principalmente, de quienes usufructúan su miseria para condenarlos a un servicio que no les ofrece siquiera lo mínimo indispensable para garantizar su subsistencia.

En consonancia con las aristas más subversivas del debate –aquellas que lo acercaban a las líneas protestantes y erasmistas– el protagonista plantea que el problema no es el robo realizado por los pobres, el problema fundamental de la producción y reproducción de la miseria se relaciona con las actividades espurias de los representantes de la iglesia y las órdenes religiosas. ¿Por qué resultan inhallables los sujetos eclesiásticos que, según la representación de la tratadística, tendrían la obligación de sustentar con su limosna al necesitado? ¿No será esta otra de sus fantasías?

En relación con esta injusticia, se construye la circularidad estructural y conceptual. En definitiva, el protagonista es lanzado a la pobreza gracias a una condena judicial que se ve condicionada por el poder: estricta con un pobre establetero que busca mantener a su familia y laxa con los religiosos que producen mendicantes. El dinero que debe ser destinado para paliar la miseria y que se destina a amantes e hijos de los eclesiásticos será, precisamente, el que lo mantenga en el cierre de su relato como pregonero que encubre a la mujer del

Arcipreste: perfecta calibración cíclica para excusarse ante un superior que pide cuentas también injustas. De su familia desmembrada a su familia precaria: la prostitución de todos los valores morales, la asimetría judicial y persecutoria, y una iglesia que desvía fondos que debieran destinarse a los pobres hacia destinos licenciosos, abre y cierra el círculo de la denuncia y de la crítica.

En el inicio de su derrotero biográfico, Lázaro está atravesado por los haces de sentido que configuraban la caracterización del pobre verdadero extranjero, conceptualización central sobre la que pivotea el debate del 1545: es un niño en la orfandad que ha dejado su patria al servicio de otro «pobre verdadero». Este último carga sobre sí todos los anatemas de la negativización folclórica y paremiológica: el ciego que oficia de padre simbólico para su formación corruptora –en clara oposición al proyecto vivista de educación de los niños pobres–. Este marco pedagógico no desarrollará técnicas profesionales de artesanado o brindará un marco iniciático en las letras y las matemáticas como pretendían los tratadistas, sino que el protagonista se iniciará en la traza y en las diferentes formas de estafa que se asociaban a la pobreza fingida.

Lázaro está aislado en sociedad: «solo soy» predica de sí en una comunidad que el protagonista diagnostica ajena al sentido caritativo. Es así como se inaugura el circuito del hambre que lo llevará a tomar conciencia de que debe valerse por sí mismo, de que el capital es la mayor deidad, y de que la experiencia y la traza son las únicas alternativas para atisbar la supervivencia bajo el signo de la pobreza.

En esta primera fase oral todo pasa por la boca: el capital, el alimento y el vino: tríada fundamental en las exageraciones de los tratados sobre la pobreza que lo preceden y que será reproducida por los subsiguientes y cristalizada por gran parte de las obras picarescas posteriores: banquetes en donde se come y se vomita para seguir comiendo, ebriedad sistémica y dinero robado o limosneado oculto entre los harapos o en el extranjero. A estos leitmotivos recurrentes que tendían a minar la caridad de los donantes, el *Lazarillo* les contrapone un espacio de carencia y de hambre.

El sistema excusatorio del sadismo que ejecutan los amos sobre el niño es el opuesto dialéctico al discurso de Lázaro. Los primeros se amparan –como la vertiente reformista de la tratadística– en la generalización: el *otro* ya no es percibido desde la inmediatez de su exterioridad –un niño pobre verdadero que mueve a la compasión–, sino que queda ligado indefectiblemente a la culpabilidad de un relato que narra el delito puntual, pero no la prehistoria que lo ha forzado. En contraste, es precisamente esa prehistoria la que intenta recuperar Lázaro como forma de estrategia excusatoria, esa prehistoria que oblitera al

verdadero culpable, al que debiera asistirlo y lo sepulta en el hambre y la miseria o lo arrastra a un copioso abanico de iniquidades.

Esta serie de operaciones discursivas que reconfiguran «lo trágico» –la crueldad, la represión, el hambre– en «lo cómico» –la facecia de una traza particular que se proyecta como generalización de una conducta–, permite un recorrido que evidencia ciertas problemáticas sociales vedadas tras la estigmatización sistemática de la pobreza.

Lázaro ha padecido y ha percibido la capacidad de manipulación del auditorio para transformar ese padecimiento en espectáculo irrisorio; ha aprendido que se puede desviar la propia iniquidad para posarla en otro; ha experimentado que el discurso puede subvertirse para –como afirmaba Vives– convertir lo negativo en lo positivo o viceversa. Este procedimiento es análogo al que vimos operar en parte del discurso sobre la pobreza que prevaleció en la tratadística. ¿No es esta estrategia en el uso de la palabra la que internaliza Lázaro y reproduce en el entramado retórico que busca la exculpación de Vuestra Merced y el reconocimiento del lector?

Circuito del hambre, circuito de la avaricia, circuito del sadismo: tres derroteros por los que tiene que atravesar el protagonista en una sociedad que debiera ampararlo y que lo termina transformando en lo que esa misma sociedad denuncia. Crítica, en definitiva, a un clero que coloca a muchos en situación de necesidad al tiempo que exalta esa misma necesidad a través de la renuncia a los bienes materiales que no ejerce: sin ir más lejos, esta es una de las líneas vivistas que luego abandonarán, por su cercanía con las tesis protestantes, las obras de los reformistas posteriores. Este contraste descarnado es uno de los puntos ciegos de la tratadística –por corporativismo ideológico o por astucia política para habilitar las reformas propuestas– que el *Lazarillo* coloca en primer plano, acercándose peligrosamente a las nociones heréticas de su tiempo.

El esquema involutivo de los primeros tratados, en el marco del servicio a un amo, cala hondo en la base moral indispensable para cualquier contrato social: la carestía es llevada al extremo de desear la muerte de un semejante para poder alimentarse en los velatorios: vida que desea la muerte para sobrevivir. El temor de acrecentar la necesidad es tal, que Lázaro persiste en su martirio lindante con el suicidio, por temor a uno peor. En definitiva, lo que emerge como tesis en relación con la imbricación episódica de progresiva decadencia es que el servicio a duras penas garantiza la supervivencia física, y que, sumado a ello, la falta de empleos justamente remunerados hace que la explotación pueda expresarse al máximo, porque el destino fuera del servicio se proyecta como aún más desolador que dentro de él.

Esta ficcionalización reviste un carácter contrastivo radical en relación con las tesis planteadas por la tratadística –como pudimos apreciar en Vives y Robles– que construye el oxímoron del pobre que vive como un rico, o equipara sin matices mendicidad a desempleo. En definitiva, más allá de las mediaciones que pudieran existir y que resulta difícil recuperar dado el anonimato de la obra, el complejo diseño estructural del *Lazarillo* coincide con las apreciaciones de Soto: en la mayoría de las ocasiones, el trabajo y el servicio no garantizan el autosustento.

Al llegar a Toledo, Lázaro se ve interpelado por la dicotomía central sobre la que se categoriza a la pobreza en la tratadística y la legislación: mientras es un *pobre verdadero extranjero* –niño y minusválido– es socorrido ocasionalmente por alguna limosna, pero en el momento en que cesa su aflicción física, automáticamente el signo de su exterioridad cambia y se negativiza, al punto de redundar en la imprecación del que le ordena buscarse un amo en lugar de asistirlo. La actitud paranoica para con los mendicantes es muy ilustrativa de lo que sugerían los tratadistas de la época con respecto a los falsos mendigos y a lo esperable desde el punto de vista de la acción particular frente a este fenómeno. Pero lo que percibimos en el *Lazarillo* es que la reacción cristalizada frente al mendicante –la cual plasma la efectividad e interiorización de las prerrogativas más duras de la legislación y la conceptualización universalizante y estigmatizante en relación con la pobreza desplegada por la tratadística– no busca ingresarlo dentro del circuito productivo, sino dentro de la única variante estéril del servicio. Servicio que, en última instancia, resulta un paradójico oxímoron de lo que debería ser: el amo termina viviendo de lo que puede limosnear su criado por no menoscabar su honra –viñeta que retoma parte del diagnóstico esgrimido por Soto con respecto a la pobreza vergonzante–.

Dentro de la miríada de dinámicas perceptuales problematizadas por el *Lazarillo*, esta imaginaria nos resulta central, porque evidencia cómo los prejuicios ideológicos –Soto se referirá a ello como la «condición» de los españoles– no pueden desactivarse incluso ante la experiencia más radical: el hambre.

La cristalización paremiológica arrojada como un anatema contra una sociedad que se muestra indiferente para con el mendicante no parece casual: «la caridad se subió al cielo». Sobre la teorización acerca del correcto ejercicio de la caridad versa gran parte del entramado económico y conceptual de los tratados sobre la pobreza: en las formas correctas de ejercerla a nivel individual y gubernamental, y en la posibilidad de establecer diferentes criterios de necesidades y coacciones sobre los colectivos de pobres –al tiempo que se señala insistentemente que no es solo la riqueza de las ciudades la que atrae a los mendicantes, sino

también la limosna indiscriminada de los particulares—. La caridad, parece expresarnos el movimiento general de la obra, no es propia de las clases privilegiadas, de hecho, serán personajes de las clases sociales más bajas, marginales y estigmatizadas —Lázaro y las hilanderas-prostitutas— los que ejerzan el único gesto de auténtica caridad que podemos caracterizar como tal. Imagen diametralmente opuesta a la que delineaba la negativización de la pobreza en la tratadística como ámbito de perdición ajeno a toda moral cristiana.

Para estos tratados sobre el pauperismo, como vimos, el servicio y el trabajo forzado son la vía más directa para solucionar el problema de la mendicidad desbordada, por ello, resulta hondamente revulsiva la estructuración paródica de un *serviente mendicante* que procura los víveres de su amo hidalgo —alienado completamente de su praxis vital y mundana— a través de lo que obtiene de la limosna.

No hay que perder de vista que el episodio del escudero y la represión de pobres en relación con la pragmática del Ayuntamiento guarda estrecha correspondencia con el meollo del debate sobre la pobreza de 1545: la «novedad» de la represión con respecto a los *pobres verdaderos extranjeros* —único resquicio legal para quienes evidenciaban, como Soto, una postura más flexible con respecto a la pobreza mendicante—. Al hacer interactuar a un *pobre verdadero extranjero* puesto a servir a un *pobre vergonzante hidalgo* —de las pocas idealizaciones que todavía guardan cierto halo de positividad difícil de cuestionar— la obra muestra como estas tipologías se encuentran alcanzadas de forma concreta y directa por las nuevas legislaciones, al tiempo que se pone en cuestión la entelequia que supone un servicio que permita el autosustento.

Con la aplicación de las nuevas legislaciones que vemos irrumpir en escena<sup>568</sup> —sin atenerse a derecho según Soto e indispensables según Robles— Lázaro experimenta por vía de la coacción municipal la misma fortuna que con sus dos amos crueles y avaros: a la punición —o a la amenaza de punición— se le suma la inanición, el desgarrador silencio de la casa y la mesa vacías.

Si Lázaro comprueba que el servicio no brinda más que desamparo, hambre, expoliación y abuso en relación con la mercadería del cuerpo humano y divino, la serie de oficios remunerados tampoco le ofrecerá un destino del todo promisorio. El ingreso simbólico al espacio de la explotación económica, se dará también bajo tutela de un eclesiástico que, como es habitual en la obra, no media entre el ser humano y la divinidad, sino entre la mano de obra sobreexplotada y el capital. En este caso, el comercio se da con lo más esencial para la

---

<sup>568</sup> Como bien señala Redondo (1979), es una representación única del fenómeno, lo cual redundará en la valía del escrito.

subsistencia humana, el agua –esencialidad análoga a la de su primer contacto con la clerecía que acaparaba el pan–. Lázaro hace lo que se espera de él como pobre idealizado: sirve, trabaja, y ejemplifica irónicamente el destino que en el mejor de los casos tendrán los que intenten seguir a rajatabla lo proyectado por la tratadística. Tal vez esta sea una de las críticas más virulentas de la obra, la ejemplificación didáctica más radical –que luego será reproducida parcialmente por los continuadores del género– que pone en evidencia la falsa utopía del empleo y el servicio como posibles redentores individuales y sociales.

La explotación que sufre Lázaro a manos del capellán es extrema, imposibilitándole a Lázaro, mejorar su condición en un lapso razonable. Pero a partir de aquí se opera una diferencia capital en los modos de administración del protagonista. El capital ya no se orienta solo a la supervivencia, sino que se acumula estoicamente, proyectando –y este es un avance psicológico-madurativo primordial– la futura compra de una apariencia que le permita cierto ascenso a partir del acceso a trabajos de mejor calidad y remuneración.

El oficio final de pregonero cierra una circularidad estructural y paradójica. Si su carácter desamparado se da como consecuencia de una condena legal y social que sufrirán su padre y su padrastro, su precaria integración –la que consigue voceando crímenes de quienes delinquen como lo hicieron ellos, como él mismo lo ha hecho– la conseguirá a cambio de prostituirse al igual que su madre.

Anclado en una posición discursiva paradójica, pregonera desde la oralidad los crímenes de otros, al tiempo que desde la escritura trata de justificar los propios para que la maledicencia se convierta en silencio. El derrotero del protagonista está signado por la palabra, por la voz. Si al convertirse en un *pobre verdadero extranjero*, necesitaba de ella para mendigar y convencer a los otros de que le dieran unas monedas, en el final, su oficio vocálico pende del hilo de la palabra escrita para no arrastrarlo nuevamente a la pobreza. Lázaro no se expresa solo para producir silencio, para acallar el murmullo estigmatizante, sino básicamente para sobrevivir. Su palabra –ahora impresa–, como en el principio de su itinerario mendicante, sigue anclada en una estrategia de autoconservación.

La conclusión performativa también resulta paradójica, ya que un texto exculpatorio que busca obliterar delitos pasados se cierra con una blasfemia, un juramento vano sobre su estado final, un simulacro. El efecto de lectura, entonces, tiende a la indeterminación. En su apertura a la libre interpretación lectora –elemento disruptivo que retomará el *Guzmán de Alfarache* cuyo final, aún hoy, nos presenta múltiples interrogantes– Lázaro demuestra una pericia intelectual, escrituraria y política que, más allá de las múltiples lecturas que puedan hacerse

del artefacto estético que ha producido, lo proyecta como radicalmente superior a la estigmatización que pendía sobre los colectivos mendicantes.

En este final abierto se erige *la trasgresión* con respecto a la tratadística, ya que no hay una ilustración ostensible y consumada. No hay prerrogativas coactivas o defensivas. El *pobre verdadero extranjero* –devenido en sirviente y trabajador– ha contado su historia, ha tomado la palabra, se ha permitido ascender socialmente, y no existe ninguna reflexión moral ni cierre pedagógico con respecto a su existencia. La anonimia, lo indecible y lo indecidible sacuden los basamentos de uno de los debates más encendidos y con mayor injerencia en las controversias teológicas, políticas y económicas de su tiempo. Gran parte de las ruinas que dejó tal conmoción, pueden contemplarse aun recortando el horizonte ideológico de la discusión de las ciencias sociales, historiográficas y literarias con respecto al fenómeno de la pobreza, discusión para la cual el *Lazarillo* resulta una referencia inexcusable.

## 5. GIGINTA: ESBOZO LITERARIO EN LA TRATADÍSTICA Y PREFIGURACIÓN DEL PANÓPTICO SOBRE LA POBREZA

### 5.1. Introducción: Giginta, el contemporizador.

Luego de desglosar ciertas implicancias de la tratadística sobre la pobreza en el texto fundante de la literatura picaresca, el *Lazarillo de Tormes*, queremos destacar algunas líneas directrices del *Tratado de remedio de pobres* (Coímbra, Antonio de Mariz, 1579) de Miguel de Giginta<sup>569</sup> que instauran, a nuestro entender, aspectos esenciales para comprender la conceptualización de la pobreza en general, la tratadística posterior y ciertas aristas conceptuales de la obra que asienta el género literario que nos ocupa: el *Guzmán de Alfarache*.

El texto de Giginta es el primer tratado humanista editado y difundido en ámbitos españoles y portugueses que proyecta la reunificación hospitalaria en una institución general<sup>570</sup> (Santolaria Sierra, 2000, pág. 14). Si bien la problemática de la pobreza se venía desarrollando en la tratadística al tiempo que hacía su eclosión en la literatura, la decadencia económica y social agravada por la crisis inflacionaria y de subsistencias de mediados de 1570, probablemente establecieron el impulso necesario para que Giginta proyectara su tratado e intentara llevar a cabo sus iniciativas. En el texto que nos ocupa, el autor nos explica que su propia experiencia lo inclinó a preocuparse por la cuestión de la pobreza hacia 1574, mientras vivía en Madrid: «Y como yo posaba en esta Corte cerca del Hospital Real, veía muchas veces extraños espectáculos de pobres que se morían en la entrada, por no poder ser acogidos dentro, demás de lo que en otras partes del pueblo pasaba» (Giginta, 2000, pág. 63).

---

<sup>569</sup> Miguel de Giginta nace en Perpiñán en 1534, es miembro de una importante familia norcatalana con tres generaciones de desempeño en la Magistratura. Su padre, Francisco Giginta se distinguió en el asedio de los franceses a Perpiñán en 1542, lo cual le valió el reconocimiento de Carlos V que lo encumbró ennobleciendo a la familia. Este hecho explica, en parte, la posibilidad de cierto padrinazgo que adquirirá su hijo al querer implementar su reforma asistencial. Giginta obtuvo el título de bachiller en derecho por la universidad de Perpiñán, y luego se convirtió en canónico y vicario de la catedral de Elna. Sus obras más importantes son: *Tratado de remedio de pobres* (Coímbra, Antonio de Mariz, 1579); *Tratado intitulado Cadena de Oro* (Perpiñán: Sansón Arbús, 1584.); *Exhortación a la Compassion con los pobres* (Editado en Zaragoza y Barcelona en 1583 y un año después en Madrid); y *Atalaya de Caridad* (Zaragoza, Simón de Portonaris, 1587).

Para más noticias sobre la biografía de Miguel de Giginta remito al ya clásico y sintético estudio de Michel Cavillac (1979). También puede consultarse el estudio de Jiménez Salas (1958), o los apartados biográficos de las más recientes recopilaciones dirigidas por el mismo Cavillac (2003) y por Pagès (2013).

<sup>570</sup> Como antecedentes manuscritos, Santolaria Sierra (2000) señala el *Memorial del Contador Luis Ortiz a Felipe II* (Valladolid, 1 de marzo de 1558, Biblioteca Nacional de Madrid: Ms. 6.487) y el Memorial anónimo: «Que los hospitales generales es buen medio para el remedio de los pobres si la república en común se encarga del sustento dellos» (Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Manuscrito L-I-12, fol. 196a-199b).



Amparado por el Obispo de Segovia, Diego de Covarrubias, nuestro autor llega a defender en las Cortes su *Memorial*, germen de lo que luego será su *Tratado de remedio de pobres*. Estamos ante un texto de transición y síntesis que busca una vía intermedia entre las tesis esbozadas por Soto y por Robles –sin descuidar la exposición y el cuestionamiento de ciertos argumentos vivistas<sup>571</sup>–.

El texto interesa, amén de sus planteos concretos –muchos de los cuales reiteran conceptos ya analizados en apartados anteriores– por concebirse a partir de una estructura dialogada que difumina los lindes entre la tratadística y la literatura, desplegando en una dialéctica en tensión los planteos centrales de su época en lo que respecta a las discusiones acerca de la pobreza<sup>572</sup>.

Cabe reconocer también que la Contrarreforma ha operado, para este contexto particular de publicación, una escalada en la ortodoxia doctrinal<sup>573</sup> (Pagès, 2013), por lo que Giginta se ve obligado a conciliar las «supuestas exigencias de la doctrina tradicional de la caridad con las urgentes necesidades urbanas de una política de control de pobres» (Santolaria Sierra, 2000, pág. 16). El texto trata de contemporizar y evidencia, en su rápida aceptación, una astucia ideológica y política a la hora de presentar lo más conveniente de cada tratado<sup>574</sup> –probablemente tomando el pulso de quienes habrían de juzgarlo–, al tiempo que propone un económico y sencillo plan de acción.

Es precisamente ese formato dialogal conciliador, el que le permite a Giginta calibrar con cierto margen de ambigüedad el proyecto concreto que apunta, por un lado, a una reclusión

---

<sup>571</sup> «Miguel Giginta es un hombre de la Contrarreforma; se ve obligado a sortear numerosos escollos, pues la cuestión de la mendicidad, estrechamente ligada al dogma de la gracia, se ha vuelto candente. Su filosofía de la beneficencia testimonia, en ese sentido, un evidente sincretismo» (Cavillac, 1975, pág. CXXVII).

<sup>572</sup> Santolaria Sierra (2003; 2013) señala como fuentes primarias del texto las siguientes: Juan Luis Vives, *De subventione...*, 1526; Gabriel de Toro, *Tesoro de misericordia*, 1536; Domingo de Soto, *Deliberación...*, 1545; Juan de Robles, *De la orden...*, 1545; y Lorenzo de Villavicencio, *De Oeconomia...*, 1564.

<sup>573</sup> «El de 1545 es año de la apertura del Concilio Tridentino; hasta 1563 –fecha de su clausura–, la teología católica iba a reafirmar sus dogmas frente a las desviaciones del protestantismo. En España, fortaleza de la Contrarreforma militante, las Órdenes religiosas (en primer término, la de los dominicos) afianzaban su influencia por mediación de la todopoderosa Inquisición, orientando al país por cauces de intransigente ortodoxia. Elocuente prueba de este cambio de clima espiritual nos la brindan tanto el triunfo de los *Estatutos de limpieza de sangre* con el cardenal Juan Martínez «Siliceo», como la intensificación de las persecuciones contra erasmistas y heterodoxos, que afectan inclusive, hacia 1557-1558, a altos dignatarios eclesiásticos (baste citar el caso del arzobispo Bartolomé Carranza). Desde ese momento, cualquier proyecto favorable a la prohibición de la mendicidad venía a considerarse como proposición herética, inspirada en las ideas erasmistas o luteranas procedentes de la Europa del Norte. [...] Tal ambiente de intolerancia no podía sino paralizar todo intento de renovación axiológica, al suscitar en los moralistas un reflejo de autocensura. Así, pues [...] será preciso esperar los últimos decenios de la centuria para ver resurgir importantes tratados –y éstos con cautela– en materia de beneficencia» (Cavillac, 1975, págs. CVI-CVII).

<sup>574</sup> Por ejemplo, los nombres de Vives y Robles, que no eran bien considerados por la ortodoxia del momento, no son mencionados, si bien Giginta utiliza gran parte del bagaje argumental de ambos.

temporal y controlada de los pobres con ciertos conatos de reforma asistencial, y por otro, a una defensa permanente de los colectivos mendicantes.

Ni el amparo incondicional y la libertad de circulación que planteaba Soto<sup>575</sup>, ni la expulsión y reclusión equiparables a la delincuencia que proponía la línea Vives-Robles. Giginta despliega una defensa de los pobres, al tiempo que se propone su reclusión transitoria junto con los atisbos modernos del primer panoptismo (Santolaria Sierra, 2000). En definitiva, el *pauper* no es un criminal, pero ello no implica su libertad plena de acción en el ámbito ciudadano.

Cierta «racionalidad moderna» primaba en su proyecto: simplificación y unificación arquitectónica y burocrática, y libertad de asentamiento y paso de los mendicantes (Pérez de Mendiguren, 2013), al tiempo que se dejaban de lado los exámenes que inquirían acerca de la pobreza.

La libertad, de todos modos, era relativa, ya que al existir las Casas de Misericordia<sup>576</sup>, todo el que no se acogiera a ellas tenía prohibido pedir limosna sin ser considerado *falso pobre*. Las insignias de habilitación de la mendicidad serían rotativas para quienes se albergaran en las casas y, de este modo, tampoco se quitaría la ocasión de ser caritativo ni la presencia del pobre en el espacio público. En definitiva, Giginta toma de forma moderada la «llave<sup>577</sup>» de la tesis de Soto: se supone la asistencia integral a los indigentes, por ende, se habilita sin derecho a réplica la prohibición de mendigar libremente. Un detalle a destacar es que, mientras los pobres se amparen en las Casas de Misericordia, no habrán de ser discriminados entre verdaderos y falsos.

El autor, comparte con Soto uno de los aspectos del debate que sin duda se traslada a la picaresca: la defensa de los pobres ante la explotación y represión de los ricos, y la denuncia del sistema jurídico, funcional a esos últimos.

La austeridad propuesta para las Casas de Misericordia chocaba de lleno con la ostentación monumental de ciertos hospicios, cuyo dinero solía destinarse para fines

---

<sup>575</sup> Recordemos que solo para los *pobres verdaderos extranjeros*, aunque en ocasiones extiende su defensa a los pobres en general (supra 3.5 y 3.6).

<sup>576</sup> La primera Casa de Misericordia se erigió en Toledo, lo cual permitió la venia de las Cortes para construir algunas más: una Madrid en 1591 y otra en Barcelona en 1583. Si bien las Cortes recomendaron su implementación en diversas ciudades del reino, ninguna más llegó a establecerse. La de Toledo cerró en 1589, la de Madrid tuvo que reformarse y solo ha llegado hasta nuestros días la de Barcelona. En ninguna de ellas pudo llevarse a cabo el proyecto tal cual lo había soñado Giginta. Con él muere, a finales del siglo XVI, toda posibilidad de ver aflorar sus reformas asistenciales. Tendremos que esperar a finales del siglo XVII para ver resurgir alguna iniciativa en las casas de Zaragoza y Valencia. Para un estudio detallado de las instituciones hospitalarias en el periodo de los Habsburgo véase el completísimo estudio de Linda März (1983).

<sup>577</sup> Supra 3.9.1.

suntuarios y provecho de los encargados<sup>578</sup>, desviándose, para ello, el capital destinado a los indigentes –aspecto que emula el espíritu de crítica humanista, erasmista y vivista, pero con un tono mucho más apacible–.

Ante las denuncias permanentes de corrupción con el dinero de los pobres, Giginta propone un modelo mixto, que tenga a cargo al Obispo –luego de Trento esto no revestía mayores discusiones– y un mayordomo laico casado, asalariado y prescindible ante cualquier indicio de cohecho. En este punto, ataca con particular virulencia a la figura del *donado*, voluntario que dedicaba su trabajo de por vida a la institución, y que según numerosas críticas de los humanistas, terminaban por acapararlas con un estatus de vida elevado y permanente a costa de las limosnas destinadas a los pobres (Santolaria Sierra, 2000, págs. 22-23).

Las casas debían poder sustentarse mayormente a costa del trabajo de sus inquilinos, es decir, los pobres que se albergaran en ellas. Solo se destinaría algún estipendio a oficiales para que enseñaran algún oficio a los más jóvenes y, de este modo, poder colocarlos posteriormente con un amo (Giginta, 2000, pág. 69) –y aquí resuena el esquema nuclear picaresco criticando esta salida como una opción viable<sup>579</sup>–. También se destinará cierto capital para que el capellán instruya y oficie la misa en las casas –sacando, como quería Vives, a los pobres de los templos<sup>580</sup>–. En este punto, se expresa en el texto la dificultad de que los religiosos lo hagan de forma gratuita, criticando el interés monetario que permeaba al núcleo eclesiástico (Giginta, 2000, pág. 70).

El texto de Giginta, además de estas propuestas concretas para paliar y organizar lo que se consideraba el desborde mendicante en el ámbito urbano, nos brinda una *primera sistematización explícita y consciente de la estereotipia estigmatizante con respecto a los pobres mendicantes*. Este último punto es central porque, por primera vez, se evidencia que los procedimientos que veníamos desglosando en apartados anteriores<sup>581</sup>, emergen en la superficie del discurso y se reconocen como formas de manipulación ideológica y discursiva tendientes a denigrar, desautorizar y reprimir a los colectivos mendicantes.

La batería de representaciones negativas desperdigadas en la tratadística es recuperada aquí como prejuicio ya cristalizado: los pobres son caracterizados como amancebados, promiscuos, portadores de enfermedades contagiosas, herejes por ignorancia o pertinacia que evitan las prácticas religiosas, desagradecidos, codiciosos, bebedores, golosos, ladrones,

---

<sup>578</sup> «En la sencillez y austeridad arquitectónica y de mobiliario que propone Giginta para las Casas de Misericordia subyace toda la crítica del humanismo del siglo XVI al uso suntuario que de los fondos benéficos venían haciendo numerosos administradores» (Santolaria Sierra, 2013).

<sup>579</sup> Supra 4.7, 4.10 y 4.1.

<sup>580</sup> Supra 2.7.

<sup>581</sup> Supra 2.7, 2.14, 3.6.2, 3.7. y 3.12.1.

embusteros, infanticidas, ejecutores de abortos sistemáticos y artesanos de malformaciones y cegueras en los hijos propios o robados para incitar a la caridad (Santolaria Sierra, 2003, pág. 24).

La forma de torcer lo que se describe como una realidad palpable y masiva de la pobreza –pero cuya retahíla estigmatizante se circunscribe a un grupo minoritario– se sustenta en un proyecto pedagógico que busca enseñar religión, oficios y alfabetización básica, al tiempo que demanda trabajo con cierto tiempo para el ocio recreativo –otro de los aspectos revolucionarios del texto, ya que implica para el pobre el derecho al esparcimiento–. De este modo, como quería el discurso tradicional, el pedido de limosna se concentraría en los realmente imposibilitados para el trabajo por algún impedimento físico –los únicos considerados por la línea más dura de la tratadística como autorizados para mendigar–. Las casas, en definitiva, se soñaban como pequeños núcleos manufactureros que permitirían la formación para el trabajo y los oficios con miras a la «reinserción social». Otro aspecto revolucionario para la época es la posibilidad que se le brinda a los pobres de vivir en familia bajo un mismo techo, incluso con habitaciones que la congreguen.

Para generar una progresiva adaptación a la disciplina y el trabajo, Giginta propone la recreación sistemática. Lecturas edificantes durante la labor o el descanso, y religiosas durante las comidas. A esto se le agregan salidas y tiempo libre para planificar a voluntad los momentos destinados al ocio (Giginta, 2000, pág. 79).

Quizás la propuesta más original y subversiva, en línea con el manierismo y preanunciando la estética barroca, sea la de crear jardines y «cuadras de las maravillas<sup>582</sup>», a imitación de las que tenía la realeza, con curiosidades, vegetación y animales exóticos para el divertimento de los pobres. Además de la intención lúdica, no hay que perder de vista que el ingreso a las casas se propone como voluntario, por lo que debía resultar un espacio medianamente atractivo.

---

<sup>582</sup> Es interesante la conceptualización que realiza el autor con respecto al entretenimiento, ya que las cuadras de maravillas tendrían una función catártica –al igual que el teatro– pero despojadas del componente ideológico que suelen destilar las comedias: «No quiero decir que en la república no haya necesidad de entretenimientos alegres, porque convienen para recreación de los trabajos de la vida y divertimento de las ocasiones del ocio, que suelen dañar mucho, por el instigador del mal a que somos fáciles, si no lo desviamos con ocupaciones honestas. Y si hay cada día comedias muchos tiempos en esta corte, que por lo dicho se permiten, ¿por qué no podrá haber estas cuadras de divertimento y entretenimiento más honesto de lo que en las comedias se ha de tolerar por falta de otra leticia pública? (Giginta, 2000, pág. 138).

Para una detallada historización y conceptualización de las cámaras de maravillas en Europa, consultar a Oliver Impey y Arthur Mac Gregor (1985); para focalizar la emergencia en España, véase Morán Turina y Checha (1985).

Para Giginta –como para Soto<sup>583</sup>– la pobreza no puede configurar un delito. El destierro o el trabajo forzado –que veíamos en Robles como destino inexorable para la mayoría de los pobres que serían catalogados como falsos–, se reconfiguran a partir de una instancia intermedia, las Casas de Misericordia, que habrán de ser casas abiertas de formación, asentamiento y aprendizaje. Si esta instancia de «hospedaje» es rechazada por el pobre, sí se justificará la catalogación y el posterior destino de expulsión de la comunidad. En definitiva, el debate se mantiene en tensión, pero ahora es el pobre el que «elige».

Ahora bien, a la hora de espigar la forma de llevar a cabo su proyecto, de financiarlo, Giginta recurre a varias fuentes. En primer lugar, para evitar problemas doctrinales en relación con la prohibición de la mendicidad, mantiene la *limosna representativa*: unos pocos –preferentemente imposibilitados para el trabajo– pedirán por el resto de los internos. También supone donaciones y testamentos en favor de las Casas de Misericordia.

Las propuestas más temerarias de su plan a nivel doctrinal se relacionan con la unificación de las dispersas instituciones hospitalarias y asilares, la novedad de una lotería –suertes– para recaudar fondos extraordinarios y el establecimiento de un impuesto que obligase a la comunidad a hacerse cargo de los pobres (Giginta, 2000, pág. 69 y 102). Esta última propuesta –si bien se concebía para casos de extrema necesidad– era una de las formas más revulsivas de recaudación que podían proponerse. En un contexto que asociaba el pago de impuestos a la deshonra y la relación de éstos con la pobreza a ideas de cuño protestante. También, siguiendo la línea vivista, sueña con el autofinanciamiento progresivo a partir del trabajo cotidiano de los pobres mendicantes devenidos en mano de obra barata.

Algunas críticas de corte humanista que había esbozado Vives, se expanden en el *Tratado de remedio de pobres*, pudiendo verlas, luego, florecer en la picaresca: cierta psicología mezquina de las clases acomodadas y hasta de los integrantes de la Corte, y un desglose de la falta de consideración de los eslabones burocráticos de la justicia para con los indigentes. En relación con ese estado de corrupción general, comparte con Soto la nostalgia por una sociedad cristiana primitiva<sup>584</sup> a la cual idealiza, en contraste con la degradación imperante.

## 5.2. La voz del solicitador

---

<sup>583</sup> Supra 3.6.2 y 3.10.6.

<sup>584</sup> Supra 3.6.5.

Como adelantamos, el texto se presenta en forma de diálogo, tratando de contemporizar las diversas posturas en pugna del debate entre Soto y Robles, al tiempo que éstas se orientan de forma cuidada y calibrada, teniendo en cuenta el contexto epocal y priorizando la posibilidad práctica de llevar a cabo el proyecto de las Casas de Misericordia:

Y para que, si Dios fuere servido llevarme antes de verlo puesto a la práctica, quede la teórica para los que quisieren continuarlo por servicio suyo, me ha parecido hacer un comentario al dicho memorial a modo de diálogo y manera de contienda, con las dudas que el mismo negocio trae al principio consigo, con sus respuestas y algunas otras cosas al propósito de la materia, y también las satisfacciones de algunas oposiciones de émulos que nunca faltan contra el remedio de los pobres de Cristo. Con lo cual conocerá V.S. parte de los contrarios que esto ha tenido, y que V.S. consideró alguna hora, reservando en todo mejor parecer y corrección de la Santa Madre Iglesia Romana, a la cual en todo sujeto la presente obra y a mí siempre (Giginta, 2000, págs. 65-66).

Como puede apreciarse, Giginta pone como último juez a la iglesia de Roma ante posibles ataques doctrinales, e intenta reponer de forma dialogal el debate entre las posturas de Soto y de Robles, que con el tiempo se ha extendido y ha generado posiciones a favor y en contra de los pobres. Lo interesante del tratado, además de su importancia cardinal en el periodo que nos ocupa, es que en él pueden entrecruzarse los argumentos del debate que aún persistían, y que Giginta recoge para desactivar o promover –desde su propia ideología y proyección teórica y práctica– el proyecto concreto de fundar y extender por todo el reino las Casas de Misericordia.

Su voz se presenta como la de un «solicitador», es decir, como un representante ordinario de la voz de los pobres ante un superior, en este caso, Don Antonio Rodríguez Mourino de Paços, Obispo de Pati y Presidente del Consejo Real de Castilla. Por ende, el autor se autoconstruye, al igual que el texto de Soto<sup>585</sup>, como un abogado de pobres, solo que, en este caso, de rango menor:

Y porque ninguna ocupación de otros negocios distraiga a V.S. de este tan importante, sustituyo por ordinarios solicitadores las voces, gemidos y posturas de cuantos pobres oírán y verá por hospitales y por las calles y puertas. Y para la obligación que hay a ello, le valdrán por solicitadores ordinarios cuantas palabras de caridad hallará en lo que rezare, leyere y oírán (Giginta, 2000, pág. 66).

En una introducción que parece emular a la de Soto, Giginta diseña su posicionamiento discursivo como el de quien tiene frente a sí todo el material de debates previos e intenta abogar por los pobres en general, tratando de buscar una exposición lógica y sintética que

---

<sup>585</sup> Supra 3.3.

unifique sus «voces, gemidos y posturas» dispersas. Ni las complejas disquisiciones teórico-jurídicas de Soto, ni los argumentos *a priori* basados en la práctica de Robles; Giginta presenta su trabajo como una síntesis, selección y ponderación de discursos orales y escritos, en pos de un interés práctico y concreto.

### 5.3. Algunos puntos cardinales de su *Memorial*

Como prolegómeno del texto dialogado, Giginta incluye una síntesis de su *Memorial* presentado ante las Cortes<sup>586</sup> que los personajes de su obra habrán de analizar, glosar y comentar. Ahora bien, si el autor se muestra a nivel doctrinal más cerca de Soto que de Robles, lo cierto es que su texto se inicia con una de las formas de extorsión que había establecido este último como dispositivo esencial de disciplinamiento de los pobres, la que se opera a fuerza de hambre<sup>587</sup>:

Y puestas a punto las dichas casas, con la provisión de algunos días, se habrá de publicar que todos los pobres se podrán recoger a ellas, certificándoles que todos tendrán allí lo necesario, con libertad de irse y volver cuantas veces quisieren. Y los que de aquesta comodidad no quisieren gozar, se vayan o tomen otro arbitrio de vivir, pues teniendo en ellas lo necesario, no podrán pedir limosna sin indicio de fingidos. Y encargarse ha al pueblo, por todas las iglesias, que no den más sus limosnas de mendigos, si no a los que de las dichas casas saldrán a pedir por todos con su señal conocida. Y así, *por la necesidad de la comida se recogerán en ellas*, esotro día luego, todos los que no quisieren irse o tomar otro arbitrio, sin necesidad de alguacil ni otra diligencia (Giginta, 2000, pág. 66) [la cursiva me pertenece].

El proyecto resulta sugerente porque encuentra, a nivel práctico, una vía intermedia entre la represión para la mayoría de los pobres que disponía Robles y la libertad de mendigar para los que no son correctamente socorridos que planteaba Soto. Giginta propone, a modo de síntesis de esa compleja dialéctica entre libertad y coacción, una «libertad condicionada<sup>588</sup>».

---

<sup>586</sup> La pobreza, según Giginta, era uno de los temas centrales y recurrentes en las Cortes: «y ninguna cosa alegan los procuradores de los reinos en las cortes más que la pobreza [...] y así, si se hiciesen algunas cortes sin algún capítulo conveniente al remedio de los pobres, sería como cuerpo que le faltase el brazo derecho» (2000, pág. 167). Sin embargo, el autor sostiene que a pesar de la omnipresencia e iteración de discursos que abordan la problemática de la pobreza, estos no redundan en soluciones concretas: «Capítulo de pobres no es nada, capítulo que convenga a los pobres es lo que importa. Y no penséis que el tratar de pobres es haber cumplido con lo que Dios manda [Mat, 25], si no se hiciere para cosas de su remedio muy conveniente a ellos, que no a los ricos. Ni penséis que el dar contra los fingidos es remedio de pobres» (2000, pág. 168).

<sup>587</sup> Supra 3.9.2.

<sup>588</sup> En esta dialéctica entre represión y libertad de circulación de los pobres, Giginta considera que no hay que encerrarlos por fuerza, ya que sería contrario a toda ley –como afirmaba Soto–, sino ir formándolos paulatinamente a partir de la «libertad» de estancia en las Casas de Misericordia –libertad condicionada por la prohibición de limosna en el exterior–:

La legislación y el gobierno no se ocuparán de discriminar a los pobres, en el sentido de discernir entre los verdaderos y los falsos<sup>589</sup>, sino que ellos mismos –por la presión legal y social de no recibir limosnas para su supervivencia– se acogerán o se verán forzados al destierro. A diferencia de la legislación que proponía Robles, que básicamente realizaba una purga general de la mayoría de los mendicantes por vía coercitiva, Giginta proyecta un espacio de trabajo y refugio para atender las necesidades básicas, y la libertad de elegir entre él o la inanición.

La libertad de acción y de tránsito, por lo tanto, no está en discusión y no es una decisión que puedan tomar los pobres:

Mario: Decíalo yo también por lo que parece, que si los pobres quisiesen más vivir de esa manera, no se les debería quitar su libertad.

Valerio: *Si a lo que tanto daño causa a ellos mismos, queréis llamar libertad es otra cosa. Y aún aquí, no se les quita el ir donde quieran, sino que no abusen de ella en los pueblos donde les dieren lo que más les conviene en lugar cierto. Bien creo yo que no gustará de esto ningún fingido, por lo que se les quitará el ocio, la disolución y el hacer bolsa, que son las causas que les mueven a fingirse miserables, y el cebo que les entretiene en este su daño y de la república. Ni tan poco gustarán algunos de los verdaderos, porque no se entienden, como los muchachos que por su indiscreción no querrían el provecho del estudio ni de los oficios en que sus padres les ponen, ni tampoco querrían el caldo ni gallina los enfermos, que tienen el gusto gastado, y quien más les quiere más procura que pasen por ello. Y así son obligados a esto los del gobierno y regidores como padres de la república, amparo, tutores y curadores de los miserables de ella y de los más necesitados primero (Giginta, 2000, pág. 101) [la cursiva me pertenece].*

Como podemos apreciar, la argumentación a favor de la libertad de los pobres es relativa, ya que cuando se plantea la libertad absoluta, Giginta vuelve sobre los argumentos y las caracterizaciones de Vives<sup>590</sup>, en las cuales se concibe al indigente como un niño o un enfermo, mientras que el otro, quien ejerce el poder de coacción gubernamental a través de las Casas de Misericordia, se presenta a sí mismo como un *padre* o *tutor*. La libertad de acción y

---

Mario: Si esa libertad han de tener los pobres, no puede haber ningún orden en esas casas, ni en el gobierno de ellas.

Valerio: Mas sin eso sería imposible que la hubiese, porque el día que se les quitase (ultra la injusticia que les harían) [Soto, in causa pauperum, c. II], sólo la prohibición les angustiaría tanto que harían grande sentimiento de ello, y el primer día saltarían por las paredes muchos.

Y basta para esto que no les darán limosna para en particular en los pueblos do hubiere estas casas (2000, pág. 81).

<sup>589</sup> Para contemporizar la dicotomía, Giginta plantea que también existe verdadera y falsa caridad: «Y si alguna cosa es bastante para entender si uno finge o no las muestras de caridad que descubre, es la principal piedra de toque la materia de pobres, porque como han menester real subvención con obras, no quedan satisfechos por muchas buenas palabras que les den, sin disponerse a su conveniente remedio, y así creo que cuantos fingen caridad sin tenerla, tendrán mala voluntad a cualquier cosa que haya de descubrir a la prueba lo contrario de lo que muestran» (2000, pág. 117).

<sup>590</sup> Supra 2.19.



de tránsito, por lo tanto, no es un bien del que puedan gozar los pobres como cualquier ciudadano, sino que, aun en miradas menos represivas como la de Giginta, se torna un peligro que hay que limitar. La libertad –y este quizás sea uno de los grandes tópicos estructurantes de la picaresca que vislumbra la progresión hacia el cinismo de las relaciones de producción en el sistema precapitalista– no es propia de la condición humana sino un ejercicio habilitado por la posesión de capital.

El trabajo en manufacturas es para Giginta fundamental y lo proyecta para todos los pobres sin distinción, quedándose éstos con un sexto de lo trabajado para mejorar su situación a futuro –otra concesión a Soto que planteaba cierta posibilidad de ascenso social a partir del ahorro, a diferencia de Robles que concebía al pobre como anclado a perpetuidad en un permanente estado de supervivencia<sup>591</sup>–. Con el resto del capital se propone ayudar a los vergonzantes, presos, cautivos, enfermos de otros hospitales y costear el casamiento de los pobres de las Casas de Misericordia –punto polémico para el periodo que nos ocupa– (Giginta, 2000, pág. 68).

Una línea fundamental que se despliega en el *Memorial* y que no había sido abordada por tratados anteriores –aunque sí tiene un lugar central en la literatura, desarrollada en el primer conato de ascenso social del protagonista del *Lazarillo*–, es la problemática del pobre que busca amo y que para ello, solo posee *el capital de su vestimenta*:

También habrán de acoger en estas casas a cualquiera que buscare amo u otro acomodo, mientras tardaren en hallarlo, con que trabajen por la sola comida, con lo cual no habrá tantos baldíos como se hacen mientras no hallan acomodo, porque tampoco hallan limosna estando sanos y vestidos. *Y si venden la capa o el manto para comer, no hallan después quien les quiera recibir, y vienen a dar en manos de ministros tan rigurosos que sólo por hallarlos sin amo les afrentan. Con los cuales aprietos, de corridos, necesitados o desesperados, hacen muchos hombres y mujeres contra Dios y el prójimo muchas veces cosas que no harían si tuviesen este refugio* (Giginta, 2000, pág. 69) [La cursiva me pertenece].

Este es, sin duda, uno de los problemas y de los aprendizajes centrales para el protagonista del *Lazarillo*. Al igual que se plasma en el texto picaresco, Giginta afirma que mientras los pobres buscan amo sin una apariencia adecuada, solo hallan explotación y crueldad, mientras que, si lo hacen con un atuendo conveniente, pueden ubicarse mejor. Así, vemos otra de las líneas del debate latiendo en el centro de la configuración estructural del género picaresco<sup>592</sup>.

---

<sup>591</sup> Supra 3.9.5.

<sup>592</sup> En el *Guzmán*, Alemán volverá también sobre este punto cuando al protagonista le roben su única capa en la primera venta en la que se hospeda, despojándolo de su mínimo estatus aparental (infra 7.4.1) o –desde una perspectiva más sarcástica– cuando tenga que despojarse de sus vestimentas para que su mendicidad resulte

#### 5.4. Los personajes, su tipología y la explicitación del dispositivo ideológico de generalización y excepción

En lo referente a la estructuración formal de la obra, Giginta asigna roles dialogales a tres personajes que conversan exclusivamente sobre la problemática de la pobreza: Valerio será *defensor*, Mario *contradictor* y Flaminio *tercero*, interviniendo este último muy poco a lo largo del texto con funciones de acotación marginal o contemporización.

Lo cierto es que el tratado, como bien lo señala Mario, se presenta como contradictorio entre una sistemática defensa de los pobres que en ocasiones excede a la de Soto –ya que no se circunscribe a los *pobres verdaderos extranjeros*<sup>593</sup>– y la coacción que supone instaurar el «orden» entre los pobres –en línea con las apreciaciones de Vives y Robles–. En este sentido, es interesante que desde el inicio se plantee el carácter paradójico y complejo de buscar una vía de resolución al debate de 1545: «¿Decidme cómo es esto, que de una parte defendéis tanto los pobres con todas sus faltas, y de otra, les queréis quitar su desorden con esas casas?» (Giginta, 2000, pág. 77). Como podemos apreciar, ontológicamente, los pobres se prefiguran como un caos que hay que ordenar, vigilar y «defender» de manera constante.

El diálogo inaugura su disquisición legal con la voz del defensor. Valerio remite a la batería sobre la que Soto basó gran parte de su andamiaje argumentativo<sup>594</sup>, esto es, los derechos de gentes y divinos como eje fundamental de la defensa de los pobres: «Porque por ley divina [Deut 15] y humana [Qd tibi vis fac aliis] somos obligados a proveerlos [...] cuyo desorden arguye el poco cuidado que los del gobierno y regidores tienen de ellos, de lo que son sus voces y gemidos un público pregón [s. J. Crisost, Hom, 3]» (Giginta, 2000, pág. 71).

La entrada en escena del contradictor vuelve a plantear el punto ciego del debate: el reconocimiento de que los verdaderos pobres están fuera de discusión por cuestiones legales y doctrinales. Pero Mario desvía, como lo hiciera Vives<sup>595</sup>, la cuestión hacia los mendicantes: «Por muy bueno tengo yo todo lo que se hace por los pobres humildes y buenos, más no por esos que veis andar mendigando por las puertas» (Giginta, 2000, pág. 72).

---

rentable (infra 7.11).

<sup>593</sup> Supra 3.6.

<sup>594</sup> Supra 3.4.

<sup>595</sup> Supra 2.7.

Mario recupera e intensifica toda la batería de negativizaciones que habían asentado en el debate Vives y Robles<sup>596</sup>: los pobres «Mejor la pasan que los ricos, y es vida de reyes la suya» (Giginta, 2000, pág. 72); quieren más vivir de manera ociosa que trabajar; se muestran tan promiscuos que «viven todos amancebados y de mala manera, haciendo mil perdiciones donde se juntan cada uno con la suya, trocando a veces las propias mujeres a puro antojo» (Giginta, 2000, pág. 73); son codiciosos, llevan dinero cosido bajo la ropa, son golosos, borrachos, embusteros y «Hácense mil llagas fingidas, entreteniéndolas sin curar para mejor engañaros» (Giginta, 2000, pág. 73); las mujeres, para mover a la caridad de los que dan limosna, simulan estar embarazadas al tiempo que abortan y «si todavía paren, luego los padres rompen los brazos o piernas a los niños, o los ciegan, para ganar con ellos en cuanto les viven y para dejarles para después con renta perpetua, que ellos llaman a esto» (Giginta, 2000, pág. 73). También los pobres roban niños, son herejes, no oyen misa e importunan en ella, y «en toda la vida confiesan ni comulgan» (Giginta, 2000, pág. 75)... La lista parece una cuidada síntesis de las atrocidades que se repiten una y otra vez en la tratadística y que el autor recoge como argumentos habituales que debían circular en la época.

Lo relevante es que, ante tal retahíla estigmatizante, Valerio hace explícito el dispositivo de universalización que habíamos deslindado en Robles y que ya había insinuado Soto como mecanismo ideológico en pos de la represión de los pobres mendicantes<sup>597</sup>: «No digo yo que no pueda haber de todo, pero niego que eso sea en todos como vos queréis amontonarlo» (Giginta, 2000, pág. 73); «Pocos serán» (Giginta, 2000, pág. 73); «por tan pocos como habrá de esos, no debéis de infamar a todos, porque hacéis enfriar la caridad»; «Serán esos tan pocos [...] y ved cuantos más sin comparación hallan muertos sin un real» (Giginta, 2000, pág. 74).

Este es sin duda, un punto esencial de la discusión sobre la pobreza que puede abstraerse como proceso ideológico de estigmatización de cualquier colectivo y que apunta a erigir como regla el desvío –real o ficcional<sup>598</sup>– de un individuo perteneciente al grupo que se intentará despojar de sus derechos. Lo sugerente es que un dispositivo de manipulación masivo que puede registrarse en nuestra cotidianidad de forma habitual, ya era utilizado y

---

<sup>596</sup> Supra 2.7, 2.14, 3.6.2, 3.7. y 3.12.1.

<sup>597</sup> Supra 3.7.

<sup>598</sup> Esta utilización de la caracterización según la propia conveniencia se explicita y critica como dispositivo argumental: «una vez queréis que todos sean fingidos para su daño, y otra que sean flacos y dolientes, todo contra su remedio» (Giginta, 2000, pág. 134); o bien: «Cuando no se moviesen por virtud (si no queréis que haya pobre bueno), lo harán porque según a la casa fuere bien o mal, así les irá a ellos mejor o más ruinmente» (Giginta, 2000, págs. 141-142).

«diagnosticado» por los primeros tratadistas sobre la pobreza del siglo XVI, y será Giginta el primero en hacerlo manifiesto en el marco de un diálogo ficcional.

### **5.5. Alienación y formación moral e intelectual en el tiempo de trabajo: el pobre y la lectura profunda**

...la regla se hace vida en la misma medida en que la vida se hace regla.

Giorgio Agamben, *Altísima pobreza: Reglas monásticas y forma de vida* (2013, pág. 104)

Las Casas de Misericordia son previstas por Giginta como centros de formación, colocación y explotación. Este último punto es explícito, ya que el autor idealiza la ganancia con un mínimo sustento como motor económico de financiamiento y expansión de su proyecto:

Contad a veinte maravedís el día unos con otros, ved cuanto subirá la semana, cuanto cada mes, y así no errando la cuenta, hallaréis cuanto podrá importar cada año el interés de la manufactura de todos ajuntada, y tenedlo por duplicado, pues no habrán de gastar de ello en salarios ni alimentos, que no hay mayor ganancia que aquélla de la cual no se ha de sustentar el que la gana. Y así habrá mucho para las otras obras de misericordia, en que se ha de distribuir luego cuanto sobrare (Giginta, 2000, pág. 132).

En cuanto a la adaptación de los pobres al trabajo maquinal, el autor enuncia una serie de teorías con respecto a la necesidad de gestar su alienación. Sostiene que «la vida es acción de bien o de mal» (Giginta, 2000, pág. 79) y que, por lo tanto, conviene ocupar a los pobres en tareas sistemáticas para evitar el desvío en la esfera de la praxis. Esto, por un lado, responde al ataque a uno de los grandes males sociales diagnosticados por humanistas y reformistas: el ocio, pero por otro, subyace en Giginta la idea de que el pobre sin ocupación alienante se descarriará hacia el mal.

En relación con ello, resulta sugestiva la propuesta de asociar al trabajo mecánico lecturas edificantes en voz alta –como un estadio intermedio entre el alivio de caminantes y las canciones propias de los forzados a remo –:

Y como los caminantes suelen decir cuentos para divertir la pesadumbre del camino, los mecánicos cantares para alivio del trabajo, y en las partes de Banda y Borneo bogan sus navíos de remo al compás de ciertos cantares que los remeros han

inventado para más concierto y alivio suyo, convendrá que en estas casas haya también algún divertimento para los pobres que trabajaren en ellas, como podía ser, que habiendo como habrá entre ellos muchos que sabrán leer, o el dicho vergonzante socorrido, les lean durante el trabajo, cada mañana, historias verdaderas, que todos debíamos saber muy bien, y después de comer, libros de sentencias, dichos, preguntas y respuestas, comenzando, en lo de las historias, por las más antiguas que se hallaren en romance, y las postreras sean de las propias provincias (Giginta, 2000, págs. 78-79).

Un punto interesante de esta lectura formativa en simultaneidad con las tareas mecánicas es el planteamiento de la «educación» de los pobres sobre la base de un tópico de raigambre clásico que aparece en el prólogo del *Lazarillo* y el *Guzmán*<sup>599</sup>: la doble funcionalidad del relato a partir del deleite expresado en la superficie y el germen doctrinal que se encuentra en el meollo o en las capas profundas del texto:

No hay historia, que a lo menos la superficie de ella no deleite a quien quiera, de lo cual viene que hasta mozos de caballos gastan dineros en ellas, y por ventura habrá entre los pobres algunos que gusten y saquen fruto de la substancia, y si no, sírvalos por recreación.

Mientras comieren y cenaren les lean las vidas de los santos, como se hace en los refectorios de los conventos. Y las siestas del verano y largas noches del invierno, se les lean fábulas morales y cuentos de doctrina, moviendo y entreteniéndolos pláticas sobre ellas (Giginta, 2000, pág. 80).

Consideramos esencial a este pasaje, no solo porque oficia de gozne entre los dos prólogos de las obras fundantes del género picaresco, sino porque le reconoce al pobre en general –retomando cierto esbozo del plan vivista de formación rudimentaria en letras destinado solo a los niños<sup>600</sup>–, la competencia que le permitiría una comprensión discursiva en múltiples niveles de significación y complejidad. En este sentido, es el correlato de verosimilitud indispensable para pensar, por ejemplo, la retahíla de discursos edificantes desperdigados por Guzmán unos años más tarde. La aseveración, reiteramos, no es menor: se le brinda al *pauper*, por primera vez en la tratadística, una entidad cognitiva y una posibilidad de formación, que hasta la irrupción de su figura como autor en el plano literario no poseía: la de acceder a la comprensión de los sentidos profundos de un texto.

---

<sup>599</sup> Supra 4.2 e infra 7.2.

<sup>600</sup> Vives insiste en la importancia de la formación intelectual de los niños pobres –no así de los pobres en general como propone Giginta–: «Presidan esta escuela hombres en la medida de lo posible de educación cuidada y esmerada, que traspasen sus costumbres a esa escuela tosca, pues a los hijos de los pobres el mayor peligro les viene de una educación baja, sórdida e impropia de ciudadanos; no ahorren gastos los magistrados en la búsqueda de tales maestros, pues proporcionarán con un gasto pequeño un gran servicio a la ciudad que presiden» (Vives, 2004, pág. 149). Véase supra 2.16.

## 5.6. Los pobres extranjeros: de la equiparación con asesinos al canibalismo.

Como habíamos señalado en los primeros apartados de esta investigación, la problemática de los pobres extranjeros<sup>601</sup> es un tema central del debate y Giginta no será ajeno a ella aunque, como ya hemos advertido, desplaza la problemática de la distinción entre los verdaderos y falsos pobres extranjeros a la del hospedaje. Mientras Mario propone el tema desde el punto de vista de Robles y gran parte de la legislación vigente; Valerio vuelve sobre los argumentos de Soto, añadiendo la hipótesis de la dinámica circular, recursiva, que implicarían ese tipo de políticas con respecto al pobre extranjero:

Mario: Danles algo para ayuda del camino y les mandan desembarazar el pueblo.

Valerio: Para el pobre caminante será ese remedio bueno, pero no para el que querría reposar, y no tiene otros negocios por el mundo más de remediar su miserable estado en las tierras prósperas de las migajas que caen de las mesas de los ricos, y si bien les proveyesen en todas partes de esa manera, no sería ahorrar ni remediarles, sino hacerles ir rodando de unas partes para otras, y tornar de cuando en cuando circularmente por las mismas, dejándolos con los mismos inconvenientes que se trata de remediar con esto (Giginta, 2000, pág. 84).

Giginta parte de la dinámica de circulación de la pobreza y responde a las leyes que no buscan remediar la situación, sino simplemente asistir efímeramente y luego expulsar a los mendigos, dibujando una recursividad y perpetuo movimiento de éstos –dinámica que ya fue representada en el *Lazarillo*, pero que podremos percibir más detalladamente en el periplo del *Guzmán de Alfarache*. Para el rosellonés, no atacar las causas, promoviendo la expulsión del mendicante, lo único que genera es una marea de indigencia que circula sin control ni cauce de un territorio a otro del reino:

Valerio: No sé qué razón baste a echar a los pobres más que a los ricos ociosos. Y cuanto más extranjero es un pobre, tanto es más miserable; y cuando no tuviédes amor sino a vuestros naturales, y así faltádes a la general proximidad, debíades tolerar a los de otras tierras en ésta, para que no os echasen también a los vuestros de aquéllas (Giginta, 2000, pág. 86).

Giginta, como Soto, posee una mirada proyectual de amplias miras territoriales. En consonancia con ello, rechaza la propuesta de Robles<sup>602</sup> que solo opera a nivel regional. Mario, de hecho, retoma este tipo de argumentaciones localistas de manera descarnada: «Muy bueno será que lo ordenemos aquí, con aditamento de cien azotes al que viniere [por] segunda

---

<sup>601</sup> Supra 3.6.

<sup>602</sup> Para una caracterización de ambas perspectivas, remito a supra 3.6.3.

vez, y la tercera a galeras, veréis cuánto se remediará y cuánto se ahorrará. Y si no guitaren de esto váyanse a otras tierras<sup>603</sup>, hagan cuenta que ésta no estuviese en el mundo» (Giginta, 2000, pág. 85).

Este punto se vuelve nuevamente álgido, porque la línea más dura está amparada, como vimos<sup>604</sup>, por la legislación:

Mario: No sé para qué altercamos, leyes hay que mandan desterrar los extranjeros y poner en bien estrecha regla a los naturales.

Valerio: Si los pobres pudiesen examinar a los ricos, cuánto que hallarían que corregir. Y las leyes las hicieron tan rigurosas los buenos legisladores antiguos, para que con sólo el terror se abstuviesen los hombres de hacer mal, por no haber de llegar ni a las otras antiguas correcciones menos rigurosas, y se debe hacer siempre más piadosamente con la ley, con el menor daño de los particulares que posible sea, que más se desean enmendados que castigados, y refrenados con opinión que menguados con penas. Y algunos juzgadores modernos, cuya impiedad se les retribuirá el día de la muerte, no curan sino seguir el rigor de la letra, y cebados una vez en la sangre de sus prójimos, parece que aún les pesa que quede para Dios que castigar ni que perdonar de los que les caen en las manos, condenando hartos inocentes con interrogatorios capciosos y tormentos, que sólo los asesinos pueden vencerlos (Giginta, 2000, pág. 86).

Como puede apreciarse en la cita precedente, la defensa de Valerio es más limitada a nivel legal que la de Soto. Remite, simplemente, a la crueldad que supone la aplicación literal de la ley, cuyo fundamento es ante todo disuasivo, y converge con el dominico en la cuestión del ensañamiento del sistema judicial sobre el pobre, equiparable al que experimenta un asesino.

Ahora bien, lo interesante es que Giginta amplía las tesis de la benevolencia judicial –que en Soto solo le cabían a los *pobres verdaderos extranjeros*– para los pobres en general, ya que según el autor rosellonés, no alcanzarían los ministros para examinar tanto volumen de mendicantes, amén de que ninguno revestiría la altura moral para asegurar fehacientemente que no se está expulsando a un pobre verdadero. En síntesis, retoma del dominico la necesidad de una temperancia judicial e invoca la prerrogativa legal de la libertad de tránsito: «la cual libertad no podéis quitarles [Soto, *in causa pauperum*]» (Giginta, 2000, pág. 87)–. En relación con este particular, y también siguiendo a Soto<sup>605</sup>, vuelve sobre la pena del destierro como un aspecto de asimetría judicial y falta de criterio en la jerarquía penal, que no se aplicaría, para Giginta, ni en tierra de gentiles:

---

<sup>603</sup> Este tipo de argumentaciones permite tomar el peso de los recorridos picarescos: ¿cuáles serían –según estas prerrogativas– los espacios de represión y expulsión y cuáles los que absorben la mendicidad sin política alguna? Véase supra 4.7 e infra 7.3.

<sup>604</sup> Supra 3.4.

<sup>605</sup> Supra 3.6.2.

...en pura política de gentiles no podría sufrirse que por sólo ser pobres les desterrasen de donde no destierran a los ricos. Y si el destierro no tiene lugar, menos lo tendrá la relegación, y menos lugar tendrá la pena de no poder ellos pedir, ni otros darles fuera de aquellos límites, que no es menos de la vida si salen de ellos, que así se han de morir sin limosna (Giginta, 2000, pág. 88).

Este aspecto, omnipresente en el debate, interesa para establecer una cisura en el motor del primer impulso picaresco: cisura que se verifica entre un Lázaro forzado a dejar su patria y un Guzmanillo que elige aventurarse a nuevos horizontes sin revestir necesidades fisiológicas ni materiales de consideración. En la línea que va de Soto a Giginta pasando por el *Lazarillo*, lo que se verifica es que «ninguno deja su pueblo para pasar lo peor en otro sin fuerza, necesidad o negocio» (Giginta, 2000, pág. 88). En este sentido, el origen de la picaresca da en problematizar, desde la esfera literaria, lo mismo que plantea a nivel teórico la tratadística.

A la hora de pensar las causas globales de un destierro sistemático de pobres foráneos se evalúa, con certeza, la migración hacia los centros de riqueza como un proceso lógico y forzado por la necesidad, al tiempo que se sostiene que la aplicación a ultranza de una política de expulsión de extranjeros llevaría a que mueran de hambre los naturales de tierras estériles que no pueden sustentarlos. Para reforzar esta idea, se utiliza la imagen del canibalismo de los pobres que se fagocitan unos a otros:

Y daríamos en el mismo inconveniente que se trata de remediar, sin haber servido ese vuestro advertimiento para más de hacer un muy desigual y perjudicial trueco de pobres. Por lo que en las tierras fértiles y en las ricas, de donde proceden menos y pueden y deben sustentarse más, quedarían pocos, y las estériles y pobres, de las cuales proceden más y no pueden sustentarlos, quedarían tan cargadas que se morirían de hambre en ellas. Mira que en las dichas tierras estériles y pobres pululan cada día tantos de ellos, que por no morirse de necesidad, se salen a buscar su miserable vida por otras que Dios ha diferenciado con mayor fertilidad o riqueza, para entremezclar el comercio humano, a fin de la paz que vos les negáis, si queréis encerrarles donde hayan de morir de hambre o comerse los unos a los otros (Giginta, 2000, págs. 88-89).

La imagen es potente: al proyectar la aplicación «racional» y absoluta siguiendo la literalidad de la ley que busca la expulsión de los pobres extranjeros, el hambre en tierras estériles será llevada al extremo de considerar al canibalismo como opción. El argumento da vuelta por completo la representación de la caridad cristiana: la legislación fuerza al pobre —que la divinidad ha designado como su imagen metonímica en el plano terrenal— a



convertirse en un antropófago que devora a sus semejantes a causa del abandono más radical del entramado social que debiera protegerlo<sup>606</sup>.

En síntesis, uno de los problemas básicos que delinea la tratadística y absorbe la picaresca para su diseño estructural, se relaciona con centros territoriales de expulsión y atracción de la mendicidad errante. Pero Giginta va un poco más allá en la crítica, estableciendo –como ya lo había hecho Vives<sup>607</sup>– una dinámica causal, íntima, dialéctica entre la riqueza y la pobreza: mientras los opulentos van a gastar a los centros urbanos las fortunas obtenidas gracias al trabajo de los indigentes, a estos últimos no se les permite siquiera acercarse:

Si en los pueblos principales se vienen a gastar los derechos, diezmos y rentas de todo el reino, por qué no podrán los pobres venir a mendigar en ellos, con tanta miseria como padecen, tras de los ricos, que sacaron cuanto gozan del trabajo y sudor de ellos, mientras pudieron trabajar, y de sus parientes e iguales (Giginta, 2000, pág. 89).

En este particular, como vemos, Giginta posee una mirada más orgánica, que no considera estrictamente a la pobreza y a la riqueza como simples castas en las que Dios ha elegido depositar o no los bienes; sino que esboza la imbricación entre la explotación del pobre y la fortuna de quien ha acumulado el capital.

## 5.7. Ponerse en el lugar del otro

No os desmayaréis vos de ternura de corazón por cuantos veis morir y agonizar in extremis por esas calles, en confusión de nuestras almas, más veces de lo que en pueblos tan cristianos deberían acontecer

Miguel De Giginta, *Tratado de remedio de pobres* (2000, pág. 138)

Uno de los argumentos centrales de Giginta es el de la reversibilidad, el de llamar a la reflexión del lector para que considere que cualquiera es susceptible de volverse pobre, de depauperarse. Con ello, apunta a reconstruir los mínimos lazos de empatía que el discurso represivo buscaba desactivar: «también podría permitir Dios que vuestros hijos o parientes, y

---

<sup>606</sup> El planteo es similar al de Lázaro cuando desea la muerte de otros seres humanos para poder comer en los velorios a los que asistía con el clérigo de Maqueda (supra 4.6.2).

<sup>607</sup> Supra 2.13.

aun vos, presto o tarde tuviédeses necesidad de estas casas, por lejos que os parezca estar<sup>608</sup>» (Giginta, 2000, pág. 89).

Esta búsqueda de la proyección empática es uno de los puntos fuertes en relación con la construcción genérica de la picaresca: la posibilidad de colocarse en el lugar del otro instaurado por los múltiples guiños textuales del *Lazarillo* y que el *Guzmán de Alfarache* habrá de replicar en una complicidad permanente con el lector (Cavillac, 2010a). Es sugerente pensar la obra de Giginta como nexo entre los epígonos fundantes del género picaresco, y sin llegar a hipotetizar una influencia directa, puede pensarse en un modo de argumentación que se está haciendo omnipresente en relación con la problemática de la pobreza:

¿Qué os parece de tanta amargura de corazón como el tal pobre sentirá? [...] decidme qué sentirá el pobre que llega a prima noche, como vemos en los más caminantes, por la proporción de las posadas, y más tarde los de pie, si mientras que va por licencia se le acaban de cerrar las puertas donde le quedaba alguna esperanza de pedir algún remedio, y que hallándole la justicia a tal hora piensen que es algún ladrón disfrazado de mendigo y lo lleven a la cárcel, que no sería malo para dormir en cubierto, si ya de pura desesperación no se matare, o en las preguntas de la mañana no otorgare luego que hizo cuanto quisieren, para rematar sus desventuras, como de hecho los ha habido, y más con las capciosas interrogaciones y malos saberes de algunos sanguinolentos jueces, que hacen luego varear y dar con ellos en el tormento ¿qué no otorgaría éste luego con su flaqueza y mohína? [...] ¿Qué sentirá de que en tierras de tan grandes cristianos pongan tales leyes los ricos a los pobres, para quitarse el enfado de ellos, muchos que son harto más ociosos con mayor perjuicio? (Giginta, 2000, págs. 90-91)

Es sugestivo notar que en el preciso momento en el cual el texto propone la compasión, la empatía, el tratar de ponerse en el lugar del otro, Mario –el contradictor– dé vuelta el dispositivo ideológico de universalización que había aplicado para estigmatizar al colectivo de mendicantes<sup>609</sup> y haga campear el de excepción: «Esos serían pocos, y acontecería pocas veces» (Giginta, 2000, pág. 91).

A la dialéctica entre universalización y excepción, que vimos despuntar en el debate de 1545<sup>610</sup> se le imbrican las variables también antagónicas de la compasión y la coacción, en este caso, de forma explícita, entre quien oficia de abogado de pobres –Valerio– y su contradictor –Mario–. Lo que pone en evidencia Giginta es que, en lo concerniente a los colectivos mendicantes, quienes tienden a generalizar rasgos estigmatizantes y a considerar excepcional su sufrimiento no operan por compasión, sino –como afirmaba Soto– por hastío y

---

<sup>608</sup> Esta consideración se asocia, también, al tópico clásico de la Fortuna enunciado en el prólogo del *Lazarillo* y explotado de forma sistemática en los altibajos que experimentará Guzmán a lo largo de su periplo vital.

<sup>609</sup> Supra 5.4.

<sup>610</sup> Supra 3.7.

repulsión<sup>611</sup>. La anécdota, la «literatura», el caso particular, puede variar, pero lo que importa para definir las posturas contemporáneas al autor que nos ocupa con respecto a la pobreza es si se tienden a universalizar las malas acciones en pos de una represión global, o si se tiende a universalizar el sufrimiento sistémico en pos de recuperar una mirada compasiva e integradora.

## 5.8. Extorsión por hambre: el dispositivo explicitado por Robles

Como adelantamos al referirnos al *Memorial*<sup>612</sup>, para acoger en las Casas de Misericordia a los pobres, una de las estratagemas que se apropia Giginta del discurso de Robles es la de la extorsión por hambre. Tras ella, además, se esconde la prohibición de mendigar para todos los que no se plegaren «voluntariamente» al trabajo propuesto por los hospicios:

Queréis ver cómo pueden ser recogidos en el dicho espacio cuantos hubiere, con toda la facilidad que tengo dicho.

Demos como decís que las dichas casas estén a punto [...] por orden del prelado, se encomiende por todas las iglesias que, acabado aquel día, no den más sus limosnas de mendigos sino a los que de las dichas casas salieren señalados a pedir para todos, conforme al memorial, remitiendo los otros a ellas [...] y así llegarán a ser recogidos antes de seis horas ni pasar del mediodía, sin alguacil, penas ni aun reprehensión, ni otro ministerio, más de sola su propia necesidad de la comida. [...] [en] la primera comida les podrán declarar el memorial, para que sepan que los que quisieren gozar en ellas de la cena, han de trabajar hasta ella, y así de allí adelante (Giginta, 2000, pág. 94).

La inanición –recordemos que es el eje principal del *Lazarillo* en sus primeros tratados<sup>613</sup>–, no solo será el mecanismo extorsivo para atraer a los pobres a las casas, sino también la forma de establecer la disciplina a partir de la progresiva tortura que supone la inanición: «Y cuando alguno no quisiese allanarse, no es menester otro castigo más de irle abajando la ración hasta que pase por lo que fuere justo, quedando la puerta abierta para los que no se contentaren (Giginta, 2000, pág. 95).

El hambre, entonces, viene a realizar por vía automática y simplificada, lo que ante la inquisición y coacción de pobres se evidenciaba como un fracaso práctico y como una violación doctrinal. Lo que se oblitera, lo que no se hace explícito, es la represión concomitante a la de la inanición que deberá operar en el exterior de las casas una vez

---

<sup>611</sup> Supra 3.6.1 y 3.7.

<sup>612</sup> Supra 5.3.

<sup>613</sup> Supra 4.3.

prohibida la mendicidad. Se desplaza así –mediante la apropiación y reformulación de «la llave» de la argumentación de Soto<sup>614</sup>– el contexto del ejercicio de la «voluntad» del pobre. A quien era reprimido sin más según el arbitrio de los poderes locales se le brinda la posibilidad de «elegir»: o se refugia en donde, supuestamente, tendrá todo lo necesario en función de su trabajo diario; o se vuelve susceptible de coacción sin derecho a réplica. El pobre ahora puede optar, siempre y cuando opte por lo correcto. Si no lo hace, se revelará automáticamente como pobre fingido, habilitando sin más la extorsión por hambre –apuntalada por la represión de las autoridades locales excluidas, ahora, de toda responsabilidad doctrinal–.

### 5.9. «Porque no faltarán menesterosos de en medio de la tierra»: la puesta en escena

El texto de Giginta retoma uno de los puntos centrales del debate de 1545<sup>615</sup> –ya esbozado por Vives<sup>616</sup>–, el que refiere a la presencia de los pobres como instrumento para ejercer la misericordia y ganarse la salvación:

Mario: Todo eso veo. Pero si Cristo dijo que siempre habría pobres, no deben quitarse. [...]

Valerio: [...] Y [en] cuanto a la conmisericordia de la presencia de los más lastimados, y poder dar la limosna de nuestra mano a la suya, no se quita [...] se han de ordenar de tal manera, que ningún día se podrá pasar por parte señalada del pueblo, ni entrar en iglesia, sin ver los más tullidos, estropeados y miserandos que hubiere en estas casas, que os causarán la misma lástima, y más mérito» (Giginta, 2000, pág. 100).

Como se desprende de la cita, Giginta también abona el proyecto «estético» que imaginaba Vives<sup>617</sup> de contemplar una ciudad sin oleadas sistemáticas de pobres, al tiempo que se morigera *la mirada del otro religioso* que juzga la impiedad de quienes se dicen cristianos<sup>618</sup>. Los pobres se sacan de los centros urbanos y se relegan a las Casas de Misericordia, que estarán localizadas en los suburbios<sup>619</sup>, pero se concibe, en relación con

---

<sup>614</sup> Supra 3.9.1.

<sup>615</sup> Supra 3.12.3.

<sup>616</sup> Supra 2.14.

<sup>617</sup> Supra 2.14.

<sup>618</sup> Cfr.: «No sólo debería lo dicho hacerse por vía de buen regimiento, más aun por lo que toca a buen gobierno, por el daño tan notable como la falta de ello causa a la república y particulares de ella, escándalo de los extranjeros, y grande falta de buena policía, a lo cual deberían acudir también los del gobierno, por la obligación que tienen de procurar con medios apacibles el desvío de lo que daña y la práctica de lo que conviene, y dar vado a lo que tiene difícil salida» (Giginta, 2000, pág. 165).

<sup>619</sup> El desplazamiento, amén de aislar al grueso del volumen de los mendicantes de los centros urbanos, se apuntala en el bajo costo de las tierras suburbanas: «Considerad que si bien estas casas han de sustentarse de limosna, no tienen necesidad de estar dentro del pueblo, pues poco más llevarían estando en la plaza que poniendo en aquel puesto un demandador para ellas. Cuánto más que para vadearse los pobres sin enfado suyo ni

cierta ortodoxia, una puesta en escena, una cuidada locación de los pobres más «representativos»:

Por esa misma razón darán más con esto las gentes, por causa que no podrán llegar a ninguna iglesia sin ver pobres, ni podrán estar en casa las horas de la comida ni tarde sin oír pasar pobres por la puerta pidiendo, ni pasará ninguno por parte principal, sin verlos siempre si mil veces pasasen, que por poco que andéis, daréis en muchísimas ocasiones de éstas cada día, purgadas de toda sospecha de ficción, que dar tantos marevedís no habréis hecho mala limosna (Giginta, 2000, pág. 130).

La mirada, la percepción, el escrúpulo, se depuran de la «sospecha de ficción», lo cual supone ya, un prejuicio operante en una porción de la sociedad que el autor reconoce como un problema que atañe a la recaudación. Surgen así, las «casas ciertas de pobres ciertos» (Giginta, 2000, pág. 132). De este modo, quienes han relegado a la pobreza masificada fuera de la inmediatez de la vida cotidiana, pueden acceder a ella en dosis lógicas y significativas, pueden ejercer cierto conato de caridad individual, pueden sentir que el mendicante no ha desaparecido, sino que persiste en sus más insignes –aunque controlados y certificados– representantes.

### **5.10. Los orígenes del panoptismo y la escópica con respecto a la pobreza**

Un aspecto esencial para pensar el proyecto de Giginta en relación con la picaresca es la cuestión de la mirada, de la escópica que se concibe con respecto a la pobreza. Como sostiene Santolaria Sierra (2000), el texto del rosellonés prefigura la idea del panoptismo en Occidente y podría considerarse, con muchos reparos y mediaciones, como uno de los precursores de la conceptualización de Bentham a fines del siglo XVIII.

Si bien el *Tratado de remedio de pobres* posiblemente haya sido influenciado por la descripción de las celosías orientales utilizadas como medio de vigilancia en el *Viaje de Turquía*, presenta ineludibles puntos en común con el desarrollo posterior del panoptismo benthamiano. Entre los más destacables, la sensación de la omnipresencia de la mirada del otro y la progresiva interiorización moralizante de esa escópica permanente, más allá de su realidad efectiva.

---

de vecinos, conviene que estén a un lado del pueblo fuera de las casas, donde costará poquísimos un suficiente pedazo de campo» (Giginta, 2000, pág. 124).

En lo referente a la propuesta concreta y explícita de Giginta, los pobres albergados en las Casas de Misericordia estarán bajo permanente vigilancia y carecerán de privacidad:

[los pobres] han de estar repartidos en refectorios y dormitorios distintos, como está dicho, rasos, sin tabiques ni colgadizo alguno, en sendas camillas con sus lámparas encendidas de noche. Y la casa del mayordomo habrá de tener una pieza sobre la capilla del crucero, con ventanillas para cada atarazana y sendas celosías<sup>50</sup> en cada una, desde las cuales podrá ver siempre cuanto en todas las atarazanas pasare. Con lo cual, no habrá mover un pie, jugar, golosear, reñir, loquear ni hacer otra cosa, que no pueda verla siempre sin ser visto (Giginta, 2000, pág. 114).

Esta vigilancia sistémica, Giginta la piensa sobre todo para las noches, en las cuales los lugares de descanso habrán de estar iluminados<sup>620</sup>. Este desarrollo de un progresivo estado paranoide –a partir del cual los pobres habrán de sentirse vigilados constantemente a través de las celosías–, se ve coadyuvado por un procedimiento que Bennanssar (1981) considera fundamental para el establecimiento de la «pedagogía del miedo» inquisitorial: el fomento de la delación entre pares y la introducción de espías:

En las cuales celosías pensarán que está de ordinario él u otro acechándoles, y temiendo, de otra parte, en tanta claridad y descubierto, cada uno a todos los otros como sobrestantes y espías del mayordomo, tendrán sin más diligencia, todos sosiego, aunque basta el recelo de las celosías que señorearán todo (Giginta, 2000, pág. 115).

Paranoia y terror ante la mirada o la posible mirada del otro, ante la delación de agentes que pueden estar en cualquier sitio. Como podemos apreciar, la «libertad condicionada» de la que hablábamos en apartados anteriores<sup>621</sup> se torna aún más limitada en el *ghetto* de la pobreza. El pobre –coaccionado por el hambre<sup>622</sup>– es «libre de elegir» su resguardo en las Casas de Misericordia o partir hacia otros lares para no sufrir la represión gubernamental, pero en esa «elección» tendrá que relegar su privacidad y someterse al control sistemático –consciente e inconsciente– de un otro que busca permanente proyectar sus prerrogativas morales a través de una escópica formadora.

---

<sup>620</sup> La continua vigilancia, se relaciona, entre otros aspectos, con la negación del placer sexual; ya que el pobre, como pudimos ir desglosando a lo largo de nuestro análisis, no parece tener en la tratadística derecho al goce: «Y no digo en caso ilícito, y durmiendo separados en tan limitadas camas, más aún en caso lícito, que estuviesen por pares de marido y mujer en cada cama juntos, y fuesen camas sobradas de grandes, no osarían pagarse la deuda del matrimonio en tanta publicidad de las celosías y tantos ojos que tanto se recelan despiertos, aunque parezcan dormidos, por la vergüenza natural que en eso se halla» (Giginta, 2000, pág. 115). Como ya habíamos relevado en relación con Vives (supra 2.7), unos de los aspectos fundamentales en relación con la conceptualización de la pobreza se relaciona con la proyección imaginaria del goce del *otro*, que busca amputarse para su reformatión: esta neurosis obsesiva resulta axial para pensar cualquier tipo de estigmatización o racismo (Žižek, 2003).

<sup>621</sup> Supra 5.3.

<sup>622</sup> Supra 5.8.

### 5.11. ¿Estigmatización o empatía? Los avatares de la conveniencia argumental como punto de fuga del abogar coherente por la pobreza.

Como analizamos en apartados anteriores, la obra presenta una aparente dialéctica equilibrada entre *un defensor de pobres* –Valerio– y *un contradictor* que busca estigmatizar a los mendicantes sistemáticamente<sup>623</sup> –Mario– reproduciendo el discurso social negativizante. Sin embargo, en el cierre del relato, las aguas se tornan más turbias y parecen confundirse las máscaras. Cuando Valerio necesita enumerar los beneficios de las Casas de Misericordia, su voz parece fundirse con la de su antagonista, desplegando una completa retahíla de problemas –asociados a los prejuicios sobre los pobres mendicantes– que habrán de excusarse gracias a las políticas propuestas en el *Memorial*.

Es importante tener en cuenta, entonces, que más allá de la dialéctica en tensión que busca contemporizar las visiones del debate de 1545; lo cierto es que, sobre el final del texto, el equilibrio se tuerce hacia la negativización de la pobreza. La duda que surge no es menor: ¿Presenta el *Tratado de remedio de pobres* una intención real de defensa de los pobres o se sirve de ésta como una estrategia cínico instrumental para llevar a cabo las reformas pretendidas?

Para Valerio, entonces, que hasta aquí ha presentado un discurso compacto de defensa del colectivo mendicante, si se instalan las Casas de Misericordia se evitarán, literalmente, medio centenar de males que enumera en una extensa y detallada lista. Este inventario de iniquidades, supera ampliamente las desplegadas por Vives y Robles. Según el texto de Giginta, con la consecución de su proyecto se excusarán las siguientes calamidades –entre muchas otras que sería engorroso enumerar–: los pobres fingidos, no resultarán dañosos a sí mismos y a la república, viviendo del trabajo ajeno y causando un permanente desorden; las llagas y los martirios que se hacen los fingidos para obtener capital y los verdaderos para llamar la atención se terminarán; los aparentemente incurables sanarán «milagrosamente» por no serles conveniente a su condición la enfermedad; los hijos no reproducirán el vicio de sus padres –como versa uno de los ejes centrales de la picaresca–; los padres no cegarán ni lesionarán a sus hijos para obtener beneficio de ellos; las mendigas de vida disoluta no abortarán, ni enterrarán vivos a sus hijos recién nacidos, ni los abandonarán a su suerte para eludir el trabajo de parto y la crianza; la publicidad de la «buena vida» que se dan los falsos

---

<sup>623</sup> Supra 5.4 y 5.1.

mendigos sacando a los jóvenes de la tutela de sus padres y condenándolos a la mendicidad perpetua –como podremos apreciar en el Guzmán<sup>624</sup>–, cesará; no perderán los labradores sus terruños para dedicarse a la mendicidad y aumentará el empleo en el campo<sup>625</sup>; volverán a la vida conyugal muchos que ven la mendicidad fingida como una cantera de viciosa libertad sexual; se evitarán las enfermedades que contagian los pobres fingidos; aumentará el empleo y la disponibilidad de criados a «precios más moderados»; se ahorrará en la limosna que se destina a los fingidos; no se fugará dinero del reino, ya que los pobres extranjeros lo sacan cosidos en su ropa; los hijos «de gente baja» obedecerán a sus padres, los criados a sus amos y los aprendices a sus maestros, porque no tendrán que competir con los pícaros en trazas<sup>626</sup>, sino simplemente ascender por la vía de la sumisión y el conocimiento; padres y amos podrán castigar a los niños sin temor a que huyan hacia otras tierras, ya que solo podrán refugiarse en las Casas de Misericordia; no habrá tantos asesinos, ladrones de hogares, salteadores de caminos y espías –que aprovechan el disfraz de pobres para sus iniquidades; ningún vagabundo será baldío, ya que habrán de trabajar en las casas, que serán centros en donde la mano de obra y los sirvientes estarán disponibles y no podrán excusarse de servir y trabajar a quien los sollicitare –otra vez, a «moderados precios»–; se evitará el azote público de vagabundos que son arriados en montón por redadas de alguaciles y jueces con argumento de purgar a la república; se acogerá a los peregrinos y se evitará mantener a quienes viven de romerías fingidas; se consolarán quienes dejan a sus hijos desamparados al morir porque sabrán que los acogerán las Casas de Misericordia y no los círculos de perdición de la pobreza; se conservará el mérito de la limosna y volverá a cobrar calor la caridad –ambas puestas en cuestión por los embustes de los pobres falsos–; ya no dudará el «piadoso» si hace el bien o el mal con su dádiva, ni sufrirá al gastar su capital en cosas superfluas porque nadie morirá de hambre; se ordenará la vida corporal y espiritual disoluta de los pobres y se les enseñarán buenas costumbres y oficios; se dejará de generalizar y negativizar a partir de juicios temerarios sobre la pobreza, por proyectar al colectivo lo realizado por los fingidos –lo cual es una flagrante contradicción con el inventario que se viene desplegando–; los «demandadores», representantes de pobres autorizados a pedir limosna, la solicitarán moderadamente y de forma oportuna en las iglesias; y se formará a los pobres en la costumbres y liturgias cristianas para viabilizar su salvación (Giginta, 2000, págs. 118-122).

---

<sup>624</sup> Infra 7.9.

<sup>625</sup> Este punto en particular, busca desviar la responsabilidad de un problema económico basado en la concentración de tierras por parte de los señores feudales hacia quien sufre las consecuencias de esas políticas: los campesinos depauperados que se ven forzados a emigrar hacia los centros urbanos.

<sup>626</sup> Recordemos la formación de Guzmán como paje del cardenal.



Luego de este resumen podemos notar claramente la dicotomía de la que está transido el protagonista dialógico del texto: si Valerio viene a presentarse a sí mismo como un acérrimo defensor de los pobres, cuando se ve forzado hacia el final de la «ficción» a dar cuenta de los beneficios que supone la instalación de las Casas de Misericordia, la generalización y enumeración estigmatizante se amplifica hasta tal punto que es difícil encontrar precedentes. Si Giginta lo hace en pos de contentar a su receptor para obtener los recursos deseados, si lo traiciona su ideología o si simplemente lo denuncia un armado argumental poco calibrado, resulta difícil de establecer.

A esta complejidad se suma el despliegue de una serie de caracterizaciones, que el mismo personaje intenta sistematizar bajo la forma de antítesis dialécticas entre los ricos y los pobres –a nivel perceptivo, comportamental, material, legal y reflexivo–.

Como Vives y Soto<sup>627</sup>, Giginta retoma la interrelación causal entre la riqueza y la pobreza: «los pobres están sujetos a todas las miserias, y los ricos las causan» (Giginta, 2000, pág. 156). Ello redundará en una diferencia axial entre abundancia y carencia que atravesará toda la serie posterior de oposiciones: «a los ricos les sobra para lo superfluo, y a los pobres les falta lo necesario» (Giginta, 2000, pág. 156).

La primera serie se relaciona con la lógica morosidad en la descripción de la carencia material, centrándose particularmente en la oposición entre el resguardo de la propiedad y el desamparo de la precariedad y la intemperie<sup>628</sup>:

A los ricos llueven las prosperidades en casa, y a los pobres las desgracias encima. [...] Los ricos tienen aderezadas sus magníficas, salas de costosos aderezos, y los pobres, las pocilgas que alcanzan, llenas de telarañas. [...] Los ricos gastan en buscar micos y gatos de olor, y los pobres que alcanzan algún ruin sotanillo, no pueden defenderse de los ratones ni de su hedor. [...] A los caballos de los ricos sobran

---

<sup>627</sup> Supra 2.13 y 3.10.1.

<sup>628</sup> Un tema descuidado por los tratadistas previos es el del *frío*, que vuelve una y otra vez en Giginta como una obsesión para llamar a la caridad: «Los ricos robustos van a caballo por los pueblos, y los pobres flacos y dolientes, han de ir a pie por los largos caminos, descalzos y mal vestidos, que llueva o que hiele de invierno, o que haga fuerte sol de verano. [...] En llegando el rico de fuera con cualquier humedad en las botas, de acá la lumbre, muda la ropa, mejórese la cama y mesa, y los pobres viejos o dolientes, que llegan traspasados de agua, o helados, no hallarán hartas veces la noche que llegan un suelo enjuto en que echarse, y que lo hallen ese otro día muertos» (2000, pág. 156); «De lo cual no es maravilla, sino de cómo no se mueren todos en semejantes días que los inviernos traen consigo. Y que sin hacer esto más mella de compasión a los tales ricos que a un tigre, le dan con la ventana en los ojos, y se entran a quejar del tiempo, sin enviarle cosa, ni recogerlo en un rincón del aposento que sobra a sus bestias, como habrá acontecido demasiadas veces» (2000, pág. 177); «vos no acabáis de quejaros de frío con cuanta ropa y buena guarida, y otros muchos regalos y comodidades [que] os sobran. [...] Lo cual, si bien lo considera no es menos tormento para los pobres que han de pasarlo que sería a ellos si en una semejante noche les sacasen de sus braseros al sereno, quitándoles una ropa y otra, hasta dejarlos en la poca que los pobres tienen (2000, págs. 175-177).

Compárese con igual denuncia en el *Guzmán*: «Haz honra de que esté proveído el hospital de lo que se pierde en tu botillería o despensa; que tus acémilas tienen sábanas y mantas, y allí se muere Cristo de frío» (I, 2, 2, 173).

buenas mantas y quien se mire mucho en hacerles la cama, y muchos pobres prójimos dolientes no alcanzan un duro portal donde echarse, ni un andrajo con que cobijarse. [...] Los ricos tienen de invierno su buena lumbre clara ordinariamente, y la de los pobres que alcanzan hacer alguna, es tan confusa, que más le ahúma que no les calienta, revolviéndose los desgraciados como en asador, ahumándose de un lado y helándose del otro. [...] Las puertas y ventanas de los ricos les guardan de sus enemigos y ladrones, y las de los pobres de ningún aire, ni el tejado del agua. [...] Los ricos tienen sus casas por seguro, y las pocilgas que algunos pobres alcanzan, les amenazan de caérseles siempre encima (Giginta, 2000, pág. 156).

Esta asimetría material estructural se ve potenciada por el trato diferencial que suponen los impuestos directos sobre el costo de vida de los que menos tienen: «Los ricos compran en grueso lo mejor y más barato, sin derechos, y los pobres por menudo lo peor y más caro, con todas las imposiciones y ganancias de los tratantes encima» (Giginta, 2000, pág. 156).

Estas desigualdades –causadas, como vimos, por las prerrogativas del rico sobre el pobre– no se quedan solamente en diferencias de acceso a lo que el dinero puede comprar, sino que redundan en antítesis perceptivas y de tratamiento<sup>629</sup>: a los ricos los alaban y a los pobres los ultrajan; a los ricos hablan con cumplimientos y a los pobres con sequedad; a los ricos muchos les dan y los pobres no hallan quien les preste; si un rico tropieza todos le acuden y si un pobre cae pocos le levantan; para los ricos todos están presentes y en lo que atañe a los pobres todos se excusan con mil ocupaciones (Giginta, 2000, pág. 156).

Pero Giginta no solo se concentra en la percepción del otro, sino que reflexiona también sobre las asimetrías de los procesos autoperceptivos en relación con la posesión de capital:

---

<sup>629</sup> Estas mismas dicotomías habrán de desplegarse en el *Guzmán de Alfarache* con idéntica estructuración retórica: «Es el pobre moneda que no corre, conseja de horno, escoria del pueblo, barreduras de la plaza y asno del rico. Come más tarde, lo peor y más caro. Su real no vale medio, su sentencia es necesidad, su discreción locura, su voto escarnio, su hacienda del común; ultrajado de muchos y aborrecido de todos. Si en conversación se halla, no es oído; si lo encuentran, huyen de él; si aconseja, lo murmuran; si hace milagros, que es hechicero; si virtuoso, que engaña; su pecado venial es blasfemia; su pensamiento castigan por delito, su justicia no se guarda, de sus agravios apelan para la otra vida. Todos lo tropellan y ninguno lo favorece. Sus necesidades no hay quien las remedie, sus trabajos quien los consuele ni su soledad quien la acompañe. Nadie le ayuda, todos le impiden; nadie le da, todos le quitan; a nadie debe y a todos pecha. [...]»

¡Cuán al revés corre un rico! ¡Qué viento en popa! ¡Con qué tranquilo mar navega! ¡Qué bonanza de cuidados! ¡Qué descuido de necesidades ajenas! Sus alholíes llenos de trigo, sus cubas de vino, sus tinajas de aceite, sus escritorios y cofres de moneda. ¡Qué guardado el verano del calor! ¡Qué empapelado el invierno por el frío! De todos es bien recibido. Sus locuras son caballerías; sus necesidades, sentencias. Si es malicioso, lo llaman astuto; si pródigo, liberal; si avariento, reglado y sabio; si murmurador, gracioso; si atrevido, desenvuelto; si desvergonzado, alegre; si mordaz, cortesano; si incorregible, burlón; si hablador, conversable; si vicioso, afable; si tirano, poderoso; si porfiado, constante; si blasfemo, valiente, y si perezoso, maduro. Sus yerros cubre la tierra. Todos le tiemblan, que ninguno se le atreve; todos cuelgan el oído de su lengua para satisfacer a su gusto; y palabra no pronuncia que con solemnidad no la tengan por oráculo. Con lo que quiere sale: es parte, juez y testigo. Acreditando la mentira, su poder la hace parecer verdad; y, cual si lo fuese, pasan por ella» (I, 1, 3, 252). Para un análisis de éstas y otras cuestiones remito a infra 7.2.

En cuanto a las asimetrías comportamentales en relación con la ostentación de un supuesto capital, véase el ilustrativo episodio del escudero en el *Lazarillo* (supra 4.7).

Muchas veces no pueden los ricos moverse de hartos, ni muchos pobres otras de hambrientos. [...] Suspiran los ricos cuando de algún costoso banquete salen para reventar, y los pobres dolientes de la poca consolación que hallan en sus puertas. [...] A muchos ricos saltan los ojos por ambición, y a muchos pobres el alma por extremas angustias (Giginta, 2000, págs. 156-157).

Sobre los procesos internos en los que cala la pobreza, el último correlato tiene que ver con la salud y el hambre, y recuerda las penurias y reflexiones de Lázaro al desear su propia muerte<sup>630</sup>:

A los ricos enfermos sobran médicos, criados y medicinas, y a muchos pobres no hay quien les dé un jarro de agua. [...] Muchos ricos mueren por desórdenes de demasías, y muchísimos pobres por extremas necesidades<sup>631</sup>. [...] Sienten los ricos en las enfermedades el morir tan presto, y muchos pobres el porqué no mueren antes<sup>632</sup>. (Giginta, 2000, pág. 157).

Finalmente, si el sistema de intercambio e impositivo tornan las desigualdades estructurales, estas se proyectan también, como ya había denunciado Soto<sup>633</sup>, en el trato judicial y gubernamental:

A los ricos y a sus gentes dan los regidores cómoda y grata audiencia, y a los pobres y a quien trata de su remedio, incómoda, desabrada y seca. [...] Si los ricos se llaman engañados, son luego restituidos, y que los pobres lo sean, no son oídos, ni quien

---

<sup>630</sup> Supra 4.6.2.

<sup>631</sup> Confróntese con la argumentación opuesta en el *Guzmán*: «Los ricos, por temor no les haga mal, vienen a hacerles mal, pues comiendo por onzas y bebiendo con dedales, viven por adarnes, muriendo de hambre antes que de rigor de enfermedad. Los pobres, como pobres, todos tienen misericordia de ellos: [...] todos de todas partes les acuden, especialmente cuando están en aquel extremo. Y como los hallan desflaquecidos y hambrientos, no hacen elección, faltando quien se lo administre; comen tanto que, no pudiéndolo digerir por falta de calor natural, ahogándolo con viandas, mueren ahitos. [...] creyendo hacerles con ello limosna, los entierran de por amor de ios. (I, 1, 2, 59-60). Véase infra 7.3.

<sup>632</sup> La cuestión de la desesperación o el deseo de la muerte debido a la tortura sistemática de la propia condición, no solo recuerda al *Lazarillo*, sino que se torna sistemática a lo largo de toda la obra: «tanto impío descuido, de tan desventurados pobretos, que no han menester poco favor del Señor para no morir desesperados, o rabiando, de considerar que estando ellos pereciendo en tan varios extremos de miserias, gasten los ricos cristianos en edificios, aderezos, cocina, bestias y otras demasías tan superflamente. Y que muriendo tantos pobres de frío, haya tantas gualdrapas y mantas para sus caballos, en buenas caballerizas, dejándoles a ellos en la calle. [...] Haciendo aposentados en sus casas para gente perdida, para galgos y otros animales, y no para pobres. Resfriando las paredes con guadamaciles de verano, y calentándolas con paños finos de invierno, dejando morir tantos pobres como por ahí perecen de pura necesidad, ¿y con todo esto querrán presumir de muy grandes cristianos y píos? (Giginta, 2000, pág. 174); «Y si Dios en el Éxodo, cap. 23, manda que si viéramos un asno caído con carga, no pasemos sin levantarlo, aunque sea de nuestro enemigo [Exo, c. 23, y el Señor lo alega en el Evangelio], qué dirá que así lo hagamos con sus pobres y prójimos nuestros, que tan estrechamente nos obliga a amar en sus preceptos, y socorrerles. A cuántos de estos, en semejantes aprietos reducirá el descuido que los regidores tienen de su conveniente remedio, a términos que se vuelvan contra Dios, quejándose de Él y de su Providencia, poniendo mácula en su justicia, y decir que no le agradecen la vida, maldiciendo el día de su nacimiento, el siglo de sus padres, el tiempo que les engendraron, y el presente en que tan amargos se hallan, pidiendo la muerte con grande rabia, y quejándose porque tarda tanto, echando mil maldiciones sobre sí de aborrecidos y desatinados por tanto mal» (Giginta, 2000, pág. 177).

<sup>633</sup> Supra 3.6.3.

trata por ellos. [...] Lo que en la república cumple a los ricos es muy favorecido, y lo que a los pobres, no es a veces solamente oído (Giginta, 2000, pág. 156).

El correlato argumental de cierre amenaza, según la lógica cristiana, al rico con la inversión de los antagonismos el día del Juicio final:

Y últimamente hay también más diferente diferencia entre algunos ricos y pobres después de muertos, según el evangelio de Lázaro, que el Señor confirmó en la gloria por lo que había padecido en esta vida con su pobreza, y al impío rico confirmó en el infierno, porque con su riqueza había gozado en este mundo, olvidando el remedio de los pobres (Giginta, 2000, pág. 157).

Antagonismos que se despliegan en múltiples planos materiales, institucionales y sensoriales, antagonismos en el plano de lo terreno que amenazan con invertirse –tópicamente– en el plano de lo ultraterreno. La finalidad es forzar desde lo argumental una nimia transferencia de capital que morigere las profundas asimetrías estructurales entre la riqueza y la pobreza, teniendo como centro de esa redistribución a las Casas de Misericordia.

## 5.12. Pensar en los pobres

El tratado de Giginta es el primero de esta serie, que amén de reflexionar acerca de los avatares de la pobreza, incita a «pensar en los pobres», a cavilar acerca de sus circunstancias, en consonancia con la obra fundante de la literatura picaresca, el *Lazarillo*. Por ello interesa pensarlo como un gozne fundamental entre esta obra y el *Guzmán*; ya que el rosellonés plantea, precisamente, la necesidad de operar un ejercicio imaginativo para interrogarse internamente acerca de los periplos vitales –podríamos insinuar biográficos– de los colectivos mendicantes: «Mucho quema que las personas del gobierno, regidores y otros no pobres considerasen, siquiera en el reposo de su regalada cama, qué vida es la suya, en qué la pasan y cómo» (Giginta, 2000, págs. 118-122). Su propuesta llega al punto de incitar al lector a identificarse «intensamente» con el pobre, y a tratar de imaginarse en su situación cuando campea la necesidad:

Y si quieren bien conocer lo que aquellos deben sentir de ello, considérense<sup>634</sup> entonces intensamente uno de ellos<sup>635</sup>, que cuando habrían menester cama regalada,

<sup>634</sup> El trabajo con la segunda persona en el *Guzmán* –probablemente influenciada por el ejercicio eclesiástico del predicar– es analizada cuidadosamente por Cavillac (2001; 2010a).

<sup>635</sup> ¿No implicaría un paso más en este proceso de búsqueda de identificación del lector con la realidad del mendicante la apuesta fundante de la picaresca y la de su epígono más importante –tal vez, en el caso de Alemán, con intencionalidad ideológica diversa y una complejidad que excede por mucho el simple derrotero de

pistos, restaurantes y medicinas exquisitas, han de irse desolados a echarse por esos muladares, o caerse en el primer lugar que de desvalidos tropiezan, y morirse allí de aborrecidos, sin querer procurar ni aguardar más remedios en vano, donde ni vos ni yo les enviamos cosa que pueda consolarlos. Y conocerá entonces el que no habrá perdido del todo la caridad, cuánta necesidad hay del remedio preveniente, que para esto causaran estas casas (Giginta, 2000, págs. 174-175)

Los llamados a la empatía se suceden: «Despierten con esto la memoria, discurriendo por los particulares que las dichas mañanas habrán visto»; «querría que considerasen lo que deben sentir» (Giginta, 2000, pág. 175). Lo que se busca desactivar con este tipo de disposiciones es, precisamente, la automatización sensorial y el desinterés radical de los particulares y los que deben ejercer la justicia frente a la realidad vital del otro mendicante:

Estándose los regidores y otros ricos robustos echados en la cama los tales días hasta las doce, muy gobernados y calientes, en buenos aposentos, con sus encerados y braseros, y la sobrada mesa puesta antes que acaben de vestirse, sin acordárseles de lo que los pobres habrán padecido aquella noche, para remediarlo. Y si se hubieren muerto algunos por ello, vayan los que entierran los desamparados a sepultarles, que todo lo cubre la tierra. (Giginta, 2000, págs. 176-177)

Más allá de las diferencias perceptuales y el llamado a *colocarse en el lugar del otro*, lo que podemos apreciar en las «anécdotas» que tienen al pobre mendicante como protagonista – a diferencia de lo que veremos luego en Pérez de Herrera revistiendo un cariz estrictamente negativizante y en Alemán operando cierta matización dialéctica– es que éstas se encuentran orientadas a reconstruir los lazos empáticos que parte del movimiento reformista se empeñaba en disolver.

### 5.13. La conversión

Como veíamos al cerrar las reflexiones acerca del debate sobre la pobreza, Robles asociaba el destierro de los grupos mendicantes con las expulsiones –para él provechosas– de judíos y moros<sup>636</sup>, llamando a los pobres a «convertirse» por la fuerza a la explotación o al servicio; Giginta, en cambio, toma la problemática de la conversión, desde el punto de vista del *otro religioso*:

Otra vergüenza hay también grandísima, y que se debe mucho sentir y aun llorar, la cual es que hallando grandísimo cuidado del remedio de los pobres entre gentiles,

---

la mendicidad profesionalizada–?

<sup>636</sup> Supra 3.12.4 y 3.13.

indios, turcos, moros, paganos y herejes, haya tampoco de ello ahora entre nosotros, que profesamos la verdadera ley de Nuestro Señor Dios Jesucristo, que fue tan amigo de ellos, y nos los encargó más que ningún sectista a sus secuaces. [...] ¿Qué terribles nuevas darán de esto, y cuán escandalosa relación harán de ello a los otros infieles los que vienen por acá cautivos, tratantes y espías? ¿Qué ejemplos de caridad contarán a los suyos, para que se conviertan a sola fama? ¿Cuáles dispondrán sus corazones para cuando se les persuadiere [a] la conversión? (Giginta, 2000, pág. 184)

Los pobres –más allá de que el autor coincida con Robles en la necesidad de forzarlos por hambre al trabajo<sup>637</sup>– no son equiparables a los grandes enemigos que la cristiandad busca convertir y evangelizar, sino que son precisamente un signo de la falta de misericordia de los cristianos, una mala «publicidad» que obtura la posibilidad de conversión del otro. El autor reactualiza, siguiendo a Vives<sup>638</sup>, la problemática de la mirada juzgante del antagonista religioso como una variable de argumentación en pos de tornar factibles las políticas de reforma sobre la beneficencia<sup>639</sup>.

La conversión y la pobreza se intersectan en el debate de 1545, considerando al pobre mendicante como un enemigo religioso por antonomasia que hay que expulsar o «convertir»; en Giginta, en cambio, se erige como un signo que connota la falta de humanidad de quienes dicen pertenecer al cristianismo en consonancia con la dificultad de conversión de quienes quieren pertenecer a él.

Más allá de que Alemán pueda haber tenido un contacto directo o mediado con la tratadística anterior a Herrera, lo cierto es que uno de los grandes temas de su obra insigne, el *Guzmán de Alfarache*, ya era moneda corriente: *caracterizar al pobre o pensarlo como un signo para un otro susceptible de conversión*.

#### **5.14. El desvío de la praxis y el llamado a su ejecución**

---

<sup>637</sup> Supra 5.8.

<sup>638</sup> Supra 2.14.

<sup>639</sup> De igual tenor son las siguientes consideraciones: «¡Santa María! ¿Qué es esto? Que en aquellos pueda tan to la sola humanidad, y cualquier impía secta, por lo que la razón natural no puede estar del todo escondida, aun en los que son sin ninguna luz de fe. Qué es esto que los gentiles, griegos, romanos, indios, américos, chinos, y gimnosofistas, judíos, apóstatas, maniqueos, turcos, moros y herejes antiguos y modernos sean tan cuidadosos de lo que a nosotros conviene con mayor razón y obligación, y que entre nosotros padezcan tanto los desventurados pobres, por verdaderos que sean, y más los más necesitados, por falta de un pequeño cuidado, y de una poquita de costa sin trabajo de consideración, pudiendo los mayores ordenarlo y mandarlo sentados en una silla, y que por no hacerlo con toda esa facilidad que hay, veamos tan demasiado verdad todo lo que está referido» (Giginta, 2000, pág. 187).

Giginta elige escribir su tratado como un llamado a la praxis porque diagnostica que, en lo referente a la pobreza, todos eluden su responsabilidad cargándola en el otro:

Los ricos se quejan de los regidores, porque no acuden a tanto mal. Los regidores de los del gobierno, porque no lo proveen. Los del gobierno de los privados y consultantes, que para sus fines se quieren hacer santos delante de sus príncipes, pero que no se lo dan a entender como conviene para que lo manden remediar, ayudando de alguna migaja de rey, que suele decirse. [...] Los privados se quejan de los administradores de los hospitales, porque no los recogen y remedian, y los hospitaleros, sin cruz blanca, se quejan con más razón de todos, por lo que pocos se acuerdan de los hospitales como deberían. [...] Con lo cual, y otras faltas, se ahogan algunos flacos, se pudren y se pegan otros los males, así curan por desgracia más que por recado los que aciertan a escapar vivos, que es otra vergüenza no pequeña (Giginta, 2000, pág. 188)

La caracterización de esta *actitud elusiva* expresa un desinterés orgánico frente a la problemática concreta de la pobreza –más allá de su centralidad en las discusiones y debates–, actitud que busca ser neutralizada en el final del tratado con un llamado a la acción inmediata.

Desde el punto de vista de la lógica argumentativa, resulta un tanto forzada la transformación automática de la ideología de Mario, ya que no existe una progresiva conversión mayéutica –como en el caso de los diálogos platónicos–, sino un cambio súbito de actitud frente a la pobreza en los últimos párrafos. Esta brusca mudanza espera en el lector – que supone acaudalado– una metamorfosis análoga para que done parte de su capital en vida:

Mario: Cuanto a mí, para que no me quepa caer de la izquierda de aquel infalible y tremendo juicio irrevocable, me voy luego a dejar en escrito, firmado de mi mano para esas obras de misericordia, lo que por el camino arbitraré, al respecto de mi hacienda y mercedes que Dios me ha hecho en mil cosas, y males y trabajos de que me ha librado muchas veces, para que si me muriese esta noche (como es fácil), quede el demonio burlado, y no yo. Y mañana lo reduciré en escritura pública, por ante escribano, no faltando por eso de ayudar de otra parte de industria, inteligencia y trabajo en cuanto más pudiere.

Flaminio: Lo mismo pienso hacer.

Valerio: Igual será, si mañana a estas horas pudiéremos decir con verdad que ya lo tenemos hecho, porque no se nos pase todo en pretensiones de esta vida y gozar de ella, con sólo palabra (Giginta, 2000, pág. 193).

Como vemos, frente a la elusión se insta a la acción inmediata y se desplaza el dispositivo de identificación: del pobre a los protagonistas del diálogo. De la empatía con el mendicante pasamos a la búsqueda de imitación del ejemplo que nos brindan los personajes. Donar de un día para el otro parte del capital y comprometerse a actuar en lo referente a la pobreza, la

moraleja forzada<sup>640</sup> cierra un extenso tratado en donde se han expuesto gran parte de las discusiones de su tiempo sobre el fenómeno del pauperismo.

### **5.15. Aspectos centrales de la propuesta de Miguel de Giginta**

La obra de Miguel de Giginta, *Tratado de remedio de pobres*, intenta impartir una didáctica en torno a la pobreza a partir del diálogo, buscando la empatía del lector con los mendicantes y contradiciendo los argumentos en contra de ellos y de las Casas de Misericordia. El texto es una bisagra, ya que si bien argumenta vehementemente en favor de los pobres y en contra de los ricos, se desliza, en ocasiones, hacia la estigmatización de los primeros a la hora de enumerar los males que se habrán de remediar. Por eso, cuesta discernir si la defensa de los pobres es sincera o simplemente orientada a buscar financiamiento, al tiempo que se deja conforme al discurso ortodoxo cristiano posterior a la Contrarreforma. Lo que no puede soslayarse es que las diferencias de tono con Robles y Vives son notables.

Si tuviéramos que destacar los nuevos aportes hechos por Giginta en relación con el debate sobre la pobreza de 1545 no podríamos eludir los siguientes: la síntesis de material previo en una enumeración cuidadosamente dividida por temas; el enorme volumen de discurso –en relación con el conjunto textual– que dedica a la defensa de los pobres; el despliegue de un dispositivo retórico que busca suscitar la empatía del lector proponiéndole un viaje imaginario a partir del cual debe colocarse en el lugar del mendicante –gozne conceptual sugerente para pensar el desarrollo posterior de la literatura picaresca–; la estructuración en forma de diálogo que acerca el tratado a lo literario y a la oralidad; la insinuación de un panoptismo en ciernes más de dos siglos antes de su desarrollo conceptual y práctico por parte de Jeremy Bentham (Santolaria Sierra, 2000); la posibilidad de pensar el trabajo como un espacio complejo y dialógico entre la alienación y la formación intelectual, concediendo al pobre la capacidad de comprensión de un relato a partir de múltiples niveles de significación; la inserción de ciertas historias ficcionales intercaladas, de pequeñas anécdotas, que intentan generar una positivización de la pobreza –a diferencia de lo que intentará posteriormente Herrera<sup>641</sup>–; y finalmente, el cierre textual como acicate para la reflexión acerca de la problemática sobre el pauperismo, proponiendo un pase inmediato a la

---

<sup>640</sup> El modelo es diametralmente opuesto al que desplegará Guzmán, que busca moralizar a través del ejemplo por el contrario, cerrando su extenso derrotero con un signo de interrogación con respecto a la conversión del protagonista.

<sup>641</sup> *Infra* 6.4.



acción e incitando a los lectores, a partir de la identificación con los personajes principales, a despojarse de parte de sus bienes materiales en favor de los indigentes y las Casas de Misericordia.

Hay que tener en cuenta que, a esta altura de la configuración de la tratadística, se van fusionando diversos materiales que esbozarán, en Herrera, algo similar a una poliantea<sup>642</sup> y que habrán de sugerir –tanto a nivel formal como ideológico– lo que será posteriormente la estructuración compleja, dialéctica y hasta contradictoria del *Guzmán de Alfarache*. Por un lado, la articulación de material doctrinal cristiano en favor de los pobres –insoslayable desde el punto de vista del derecho divino y de gentes–, por otro lado, la argumentación más coactiva y de secularización que apunta a la represión de la mendicidad con argumentos tomados de Vives y Robles, y en parte recogidos de discusiones en las Cortes y los ámbitos intelectuales y políticos hegemónicos. También se integran a esta matriz materiales literarios, históricos, teológicos y filosóficos de diversa índole que se acoplarán a la argumentación, la mayoría de las veces descontextualizados y tomados de segundas fuentes. Toda esta miscelánea permite entrever en los tratados de la segunda mitad del siglo XVI, ya sea a favor o en contra de la pobreza, una serie de contradicciones al interior que los tornan, cuanto menos, problemáticos desde el punto de vista de la delimitación ideológica.

En consonancia con ello se han gestado controversias críticas en relación con el *Lazarillo* y el *Guzmán* –textos no tan transparentes desde el punto de vista doctrinal– que son prácticamente indirimibles, ya que las mismas fuentes de autoridad en las que se basan los debates de la época, presentan estas contradicciones internas. Si por un lado atacan a la pobreza, por el otro, necesitan, en parte, mistificarla para no desviarse del todo de la doctrina ortodoxa en el marco postridentino, o si pretenden defenderla –como puede ser el caso de Giginta– muchas veces se ven envueltos en una serie de estigmatizaciones o reproducciones –¿inconscientes?– de estereotipos negativizantes, por la necesidad de plantear proyectos propios como susceptibles de ser financiados y viables en el mediano plazo. Giginta pone a dialogar –ficcionaliza– las aristas dialécticas de un debate que habrá de aplanarse en los planteos posteriores de Pérez de Herrera en función de una línea mucho más dura, pero que como *ultima ratio* –si las reformas represivas no tuvieran buena acogida política y social– concibe la posibilidad de un proyecto análogo al del rosellonés. Así, las líneas entre ambos permanecerán en tensión cuando haga su ingreso a la literatura la obra insigne de Mateo Alemán que asentará el género picaresco.

---

<sup>642</sup> Para una aproximación al género en el marco del Siglo de Oro remito a López Poza (2000).

## **6. CRISTÓBAL PÉREZ DE HERRERA: SEÑALAMIENTO Y POLÍTICA DEL TERROR.**

Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor.

Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (2003, pág. 80)

## 6.1. Introducción

El doctor Pérez de Herrera<sup>643</sup> –primer laico desde Vives que encara, con influencia patente y notoria, la problemática de la pobreza– publica a fines del siglo XVI, su *Amparo de pobres*<sup>644</sup> (1598), compendio de gran parte de los discursos, cartas y debates que dio en el marco de las Cortes y la esfera política e intelectual de su tiempo en lo referente a la problemática de la pobreza.

---

<sup>643</sup> Los datos biográficos de Pérez de Herrera, deben ser tomados con ciertas reservas críticas, ya que en su gran mayoría figuran en una *Relación* de méritos a Felipe III de 1605 –vuelta a enviar en 1618–. Como podemos suponer –irónicamente, al igual que en el *Lazarillo*– es una autobiografía tendiente a obtener las mercedes de su destinatario. Por lo anteriormente expuesto, disentimos de las apreciaciones de Cavillac, en cuya caracterización huelgan las deferencias apologéticas: «Toda autobiografía, en mayor o menor grado, es una apología disfrazada. Ciertamente es que, en el caso presente, la personalidad oficial del destinatario (el rey, a través de su Consejo de Estado) nos incita a creer como artículo de fe en las afirmaciones del biografiado» (1975, pág. XII). Con las salvedades del caso, presentamos una breve reconstrucción.

Pérez de Herrera nace en Salamanca, en 1556, su padre se llamaba Miguel de Herrera y su madre Isabel Pérez. Nada refiere la *Relación* acerca de sus primeros años de vida. Sabemos que estudió medicina, pero no dónde –¿Salamanca, Valladolid, Alcalá?– Más allá de su formación médica, sus escritos dan cuenta de sólidos conocimientos de teología, jurisprudencia y letras. Se gradúa de bachiller en medicina el 14 de marzo de 1577, se muda a Madrid e ingresa a la Corte como Protomédico, formando parte de un encumbrado tribunal que se dedicaba a otorgar los títulos de médico y cirujano. En esos años se casa con Juana de Temiño y tiene dos hijos: Juan Antonio y Estefanía.

La anexión de Portugal en 1580 por parte de Felipe II coincide con el nombramiento de Pérez de Herrera, a los 24 años, como protomédico de las galeras de España –título apenas inferior al del protomedicato del rey–, teniendo que trasladarse a Lisboa para recibir el cargo que desempeñará durante doce años y que le permitirá tener un contacto permanente con galeotes provenientes de los estratos sociales más marginados, familiarizándose con las particularidades de sus derroteros vitales. A mediados de ese año, sale rumbo a Cádiz como protomédico de una escuadra bajo las órdenes de don Álvaro de Bazán para establecer la soberanía de Felipe II en las Azores, donde probablemente conoce a Lope de Vega.

En Julio de 1582, lucha junto a la armada contra sesenta naves francesas del almirante Felipe Strozzi, confrontación en la que vence la facción española. Para atender a los heridos y curar enfermedades propias de la navegación, Herrera funda un hospital en Punta Delgada. A los pocos meses, forma parte de la expedición de don Pedro de Toledo, marqués de Villafranca, que ocupa las islas de Fayal y del Pico, donde Herrera recibe un arcabuzazo en el intento de rescatar a algunos heridos.

Entre 1592 y 1595, probablemente sirva a Martín de Padilla, capitán general de galeras de España, con diversas incursiones de carácter militar y de defensa frente a la piratería inglesa, holandesa y turca –banderas que, robadas en batalla, forman parte de su escudo de armas–.

En 1592 es nombrado Médico de Casa y Corte de Felipe II, por lo que se traslada y asienta en Madrid. A finales de ese año, el rey le encomienda la redacción de sus reflexiones acerca de las políticas de pobres. Hasta 1598, año pactado para las Cortes, Herrera trabaja y publicita su proyecto. En Madrid, vive junto a su familia en la casa en cuyo negocio de compraventa media Mateo Alemán –su amigo por aquellos años, venido a menos por gestiones que tocaban de cerca los negocios de los Fúcares en las minas de Almadén–. En estos tiempos, Herrera, Alemán, Felipe de Vallés y Alonso de Barros (Cavillac M. , 1998) reflexionarán juntos sobre la problemática de la pobreza, continuando luego este tipo de disquisiciones a través del intercambio epistolar.

Su primer discurso sobre el «Amparo y reformación de los fingidos vagabundos» es presentado ante las Cortes en abril de 1595 con tanto éxito que se decide mandar un *Memorial* para que Felipe II lo lea y lo ponga en ejecución. Incitado por la buena recepción de sus escritos, decide costear dos publicaciones –que suman una tirada de 800 ejemplares– esbozo de lo que será su *Amparo de pobres*: el discurso intitulado «A la Católica y Real Majestad del Rey don Felipe, Señor nuestro, suplicándole se sirva de que los pobres destos sus reinos se amparen y socorran, y los fingidos se reduzgan y reformen».

A partir de 1596, la reforma comienza a ejecutarse con el apoyo de fray Diego de Yepes –confesor del rey– y Rodrigo Vázquez Arce –presidente del Consejo Real desde 1592–. Sin embargo, como los contraargumentos se multiplican, en 1596, contestando a García de Loaysa –quien será maestro de Felipe III–, Herrera publica: «Respuestas... a las objeciones y dudas que se han opuesto al discurso que escribió a Su Majestad de la

No hay que perder de vista que Herrera escribe a la luz de la gran crisis<sup>645</sup> de los años noventa, que conjugó una serie de factores determinantes para la reproducción de la mendicidad: la derrota de la Armada Invencible –1588– con el consecuente impacto material y psicológico; la epidemia de peste; una escalada inflacionaria sin precedentes apuntalada por la importación masiva de plata y el impuesto a los bienes de consumo esencial –los millones–; la concentración de tierras en pocas manos y las cosechas deficitarias. Con esa convergencia de variables desfavorables, la pobreza no podía más que eclosionar y desbordar las ciudades traccionada, en gran parte, por la inmigración campesina. La acentuación de las

---

reducción y amparo de los pobres».

Al año siguiente, la ejecución de la reforma –que ya había tenido cierta iniciativa en Madrid– se expande a las principales ciudades del reino. El presidente del Consejo Real envía a medio centenar de ciudades y villas una instrucción de catorce puntos calcada del discurso VIII del *Amparo de pobres*.

Para abonar la ejecución de dichas medidas, Pérez de Herrera publica un nuevo discurso: «Del modo que parece se podría tener en la ejecución, para el fundamento, conservación y perpetuidad de los albergues, y lo demás necesario al amparo de los verdaderos pobres y reformatión y castigo de los vagabundos destos reinos».

En 1598, con la muerte de Felipe II, los proyectos de Herrera comienzan a diluirse junto con su influencia en la Corte. En ese mismo año entrega una recopilación de sus discursos ampliados y corregidos sobre la beneficencia a la imprenta de Luis Sánchez. Se publica finalmente, con el título de *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos; y de la fundación y principio de los albergues destos reinos; y amparo de la milicia dellos*. Esta edición, avalada por más de cinco años de trabajo y refrendada por las Cortes y la Corona, lleva un aparato prologal que muestra la aprobación por parte de importantes literatos e intelectuales de la época –incluido Lope de Vega y Alonso de Barros, quien luego prologará también el *Guzmán de Alfarache*–. Esto nos permite entrever –amén de la centralidad política de sus discursos– cierta pregnancia en el ámbito intelectual y literario, que veremos aflorar también en el segundo epígono de la literatura picaresca. La tirada, según señala el propio Herrera, es de mil quinientos ejemplares y está dedicada al nuevo rey, Felipe III.

En 1599, se pone a cargo de la lucha contra la peste en Madrid, y aboga desde múltiples textos para que la Corte permanezca allí. Finalmente, esta se mudará a Valladolid en 1601 y Herrera hará lo propio un tiempo después.

El lustro siguiente, lo pasa dedicado a publicaciones de medicina y elogios a Felipe II –con veladas críticas a su sucesor–, y tratando de solucionar problemas económicos que lo aquejan.

En 1606 regresa a Madrid con las Cortes y en 1608 vuelve a ser un tema central la cuestión de la reforma de la beneficencia, posiblemente influenciada por el decreto de expulsión de los moriscos que ya estaba en preparación (Cavillac M. , 1975, pág. LVIII). El libro que nos ocupa salió reeditado en una cuidada edición, en la cual, cada discurso está precedido por un emblema moralizado (Cordero de Ciria, 1990). En el dorso de la portada aparece un retrato del autor, llevando la leyenda: «Doctor Christophorus Pérez de Herrera, Salmanticensis, aetatis suae 42».

En abril de ese mismo año vuelve a editarse, a pedido de Herrera, una tirada de 300 ejemplares –de los cuales solo tenía autorizados 100 y que posteriormente, en 1611, lo endeudarán hasta casi llevarlo a prisión– para repartir entre los procuradores de las Cortes con el título: «Epílogo y Suma de los discursos del amparo y reducción de los pobres mendigantes, y los demás destos reinos; y de la fundación de los albergues y casas de reclusión y galeras para las mujeres vagabundas y delincuentes dellos».

En 1609 interviene concretamente para desterrar a los pobres que sean establecidos como no naturales de Madrid. A los vagabundos se los marca a fuego en la espalda con una B –de Baldío– y a los ladrones con una L para facilitar el envío a galeras de los reincidentes. Bastaría solamente esta muestra para evidenciar su posicionamiento con respecto a las matrices ideológicas que veníamos desplegando en relación con la mendicidad.

En 1610 escribe a Felipe III la *Curación del cuerpo de la República o Remedios para el bien de la salud del cuerpo de la República*, texto que tiende a promover el trabajo en todas las clases sociales incentivando el comercio, la agricultura y la producción de manufacturas, al tiempo que –una vez expulsados los pobres mendicantes– se promoverían políticas inmigratorias.

Desde fines de 1612 ya están terminados, tanto el *Compendium* como los *Proverbios morales*. Estos últimos, recién publicados en 1618.

Un año antes, aprovecha la coyuntura de las Cortes para expresarse frente a la Junta de Reformatión, discutir y dar sus opiniones junto con otros arbitristas. En marzo de 1617 publica su testamento político: sus *Catorce proposiciones* dirigidas al Duque de Lerma; y luego, escribe una versión ampliada para Felipe III.

desigualdades entre los estratos altos y bajos se hacía cada vez más extrema y encontraba su escenario de confrontación material e ideológica en los centros urbanos, que experimentan un dramático aumento poblacional. Al decir de Cavillac: «El balance social de tal desquiciamiento de la economía era tremendo: laminadas las clases medias por la acción combinada de la coyuntura y de la aversión aristocrática al trabajo, había llegado la república –como sintetiza Cellerigo– “al extremo de ricos y pobres sin haber medio que los compase”, siendo los más “o ricos que huelgan o pobres que demandan”» (1975, pág. CXXXVI).

Las apreciaciones de Herrera en su *Amparo de Pobres* siguen de cerca gran parte de las argumentaciones que venimos desarrollando sobre la tratadística en línea con un intervencionismo de carácter coactivo y retoma, en parte, las consideraciones de Giginta en lo referente a la organización de los hospitales<sup>646</sup>. No hay demasiada originalidad en sus escritos –amén de cuestiones puntuales que habremos de analizar en los apartados siguientes–, pero revisten el interés de sintetizar y pormenorizar las apreciaciones sobre la pobreza que podían circular en su contexto epocal sin detonar controversias intestinas<sup>647</sup>: este dato puede comprobarse en el hecho de que Herrera –como ya lo había hecho Giginta<sup>648</sup>– evita mencionar a los autores que hemos revistado hasta aquí, amén de desplegar gran parte de sus baterías argumentales e ideológicas.

Como supo hacerlo Robles<sup>649</sup>, Herrera, desde el inicio de su obra, apuntala su saber en la experiencia<sup>650</sup>. Según informa, como protomédico de galeras del reino ha tenido contacto con

---

Tras la edición de los *Proverbios*, con los que se imprimían la *Relación* de sus servicios y el *Memorial a las Cortes* de 1617, se le pierde el rastro. Es posible que desempeñara su cargo de Médico del Reino y del rey, hasta que adviniera su muerte en una calle de Madrid, el 9 de junio de 1620.

Para la biografía de Pérez de Herrera remito a los siguientes trabajos: García Real (1945), Granjel (1959) y Cavillac (1975) –en quien se basa gran parte de esta síntesis biográfica–.

<sup>644</sup> El título original es *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos; y de la fundación y principio de los albergues destos reinos; y amparo de la milicia dellos*.

<sup>645</sup> Consúltense, al respecto, los artículos de González de la Fuente (2002) y Cavillac (2002b) sobre el gran proyecto de Herrera para el saneamiento de la ciudad de Madrid.

<sup>646</sup> «Lo primero es que se haga en cada lugar grande o mediano, respeto de su grandeza, una casa que se llame el albergue y casa de los pobres [...] todas juntas serán a propósito, que aunque no sean suntuosas sino de tapias, y portales alrededor de un patio espacioso, y salas bajas, y en lugares húmidos, altas, donde haya en cada dormitorio lámparas encendidas que los alumbren toda la noche, para que se escusen algunos inconvenientes» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 52-53).

<sup>647</sup> «Pues en lo que toca a la conciencia, que es lo principal, está este negocio muy asegurado por muchos teólogos de grandes letras, y predicadores los mejores destos reinos, que asisten en esta Corte, y por las Universidades (Salamanca, Alcalá y Valladolid), aprobándolo por muy conveniente, conforme a la ley de Dios y natural, y verdadera teología; pues se amparan los pobres verdaderos de Dios, y los fingidos se reforman y reducen a servirle, y vivir con concierto y razón, y por esta causa ser cosa digna de ponerse en ejecución luego» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 113).

<sup>648</sup> Supra 5.1.

<sup>649</sup> Supra 3.3.

<sup>650</sup> «tengo alguna obligación de saber decir y discurrir algo, por haber estudiado tantos años, y la larga experiencia que he adquirido en la guerra, en esta Corte, y otras partes» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 113).

uno de los grupos más marginados de su tiempo: los condenados a remo<sup>651</sup>. Asimismo, busca despegarse de ciertas acusaciones de arbitrista, ostensible plaga a finales del siglo XVI<sup>652</sup> que habrá de ser ridiculizada una y otra vez por la literatura.

Una de las cuestiones centrales que diferencian el *Amparo de pobres* de los tratados anteriores es la concentración de anécdotas, de microrrelatos en relación con las iniquidades de los mendicantes, apuntalados por la supuesta referencia de importantes figuras de su tiempo con fórmulas del tipo: «me contó», «me dijo», «he sido informado de», «me dicen», etc. Este aspecto agrega, al carácter dialogal que ya había instaurado Giginta, cierto tratamiento de material con aristas pseudoliterarias, abono fundamental para el sustrato a partir del cual habrá de gestarse el segundo epígono de la picaresca, el *Guzmán de Alfarache*.

## 6.2. Los zánganos y la ira de Dios.

Herrera, en su dedicatoria a Felipe III —más allá de las cesiones y vacilaciones ulteriores en relación a posturas menos coactivas con respecto a la pobreza— compara a los pobres fingidos con zánganos, y se propone, literalmente, su expulsión: «¿a quién sino a su grandeza [...] pertenece dar al verdadero pobre el remedio que ha menester, y echar destos reinos al

---

<sup>651</sup> Aflora aquí, nuevamente en Cavillac, la reproducción ideológica y el ataque a este colectivo, que el mismo Herrera propone engrosar con parte de los pobres fingidos: «Por experiencia propia, además, sabía el reformador que no pocos galeotes habían llegado al remo después de vagar en hábitos de mendigos; cada uno de éstos era, pues, un delincuente, y hasta un criminal en potencia» (1975, pág. CXL).

<sup>652</sup> «Se suele a menudo aplicar al autor del *Amparo de pobres* la denominación ambigua, y hartas veces peyorativa, de «arbitrista», asimilándole *ipso facto* a esa pléyade de proyectistas no siempre realistas, quienes, bajo el vocablo de «arbitrios», recomendaban «remedios» capaces de curar como por milagro cuantos males aquejaban a la monarquía. Por impertinentes, muchos memoriales de esa índole habían llegado a desprestigiar hasta tal extremo el ensayismo político, que las Cortes de 1588 suplicaron al rey no fueran oídos los arbitristas, «como ministros de novedades perniciosas a la República». Es demasiado conocido, por otro lado, el tema de la ridiculización de los arbitrios en la literatura coetánea, para insistir en ello. A todo aquel que quisiera, en la época, desacreditar un plan de reformas (por muy oportuno que éste fuera), le bastaba con calificarlo de arbitrista. El argumento, a no dudarlo, debió de ser esgrimido por los detractores del protomédico, puesto que éste sintió pronto la obligación de subrayar que, «por tratar sólo de cosas tocantes al bien público, no merecen estos mis pensamientos nombre de arbitrios (que el vulgo llama)» (Cavillac, 1975, pág. CLXXV).

fingido, y disponerlo de manera que el vagabundo no lo sea, ni sirva de lo que los zánganos<sup>653</sup> en el reino de las abejas?» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 9).

Para Herrera, entonces, la pobreza vagabunda es un vórtice que succiona lo producido por otros, al tiempo que contamina y degrada, es una «suciedad<sup>654</sup>» que hay que sanear para que no se torne un foco de contaminación para el resto: «pues el punto mayor de la verdadera razón de Estado<sup>655</sup> consiste en hacer los príncipes obras con que sirvan, y agraden a Dios, y procurar limpiar sus reinos de gente vagabunda y viciosa que estraga las buenas costumbres

---

<sup>653</sup> Herrera repite la imagen en múltiples oportunidades: «Y pues los gentiles, sin obligación, ni luz, ni conocimiento de la santa fe católica, guardaban con tanta puntualidad estas cosas, cuanta más razón es se procure atajar en estos reinos de V. M. la ociosidad de los que, pudiendo trabajar, andan mendigando, no aprovechando demás que los zánganos de las colmenas, que comen la miel que no les costó trabajo, y sólo sirven de lo que dijo Horacio: *Nos numerus sumus, et fruges consumere nati* (que comen los frutos de la tierra sin haberlos cultivado, ni ser de provecho); aunque sea con penas el castigo éstos y persuasiones, y los verdaderos pobres sean amparados y reducidos a vivir cristianamente –como es razón y ya está acordado se haga–, albergándolos y dándoles cabeza que tenga cuidado dellos» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 160-161).

La imagen del zángano como aquél que usufructúa el trabajo ajeno, era común en la época. Diego de Hermosilla, en *Diálogo de los pajes* (1573): «Fuera muy enemigo y perseguidor de vagabundos y haraganes, porque éstos son en los pueblos como los zánganos en las colmenas, que comen sin trabajo. Y por esto los días de trabajo tuviera poca paciencia con los que viera andar por las calles». Citado por Cavillac (1975, pág. CXVII). Referencia análoga en el *Quijote* de Cervantes: «Porque quiero que sepáis, amigos, que la gente baldía y perezosa es en la república lo mesmo que los zánganos en las colmenas, que se comen la miel que las trabajadoras abejas hacen» (2004, II, XLIX, 919).

En consonancia con este tópico, el soneto de don Juan de Mendoza y Luna –futuro virrey de México y Perú– que introduce el primer discurso, es un buen ejemplo de la utilización de la retórica de selección y purga a partir de la caracterización del pobre fingido como quien hurta del trabajo y la construcción comunitaria:

Pues Dios cargó pensión sobre la hacienda  
del rico, y quiso que la goce el pobre,  
y a éste le concede que la cobre,  
mandando al rico que la mano estienda;  
razón ha sido que se ponga rienda  
al pobre de oro disfrazado en cobre,  
porque al mendigo verdadero sobre  
lo que hurta el falso de la sacra ofrenda.  
Esto ha acabado con industria tanta  
en sus discursos sabios nuestro Herrera,  
que deja limpia la colmena santa,  
y al zángano cruel ha echado fuera,  
que come, roba, y ceba su garganta  
con la miel de la abeja verdadera.

(Pérez de Herrera, 1975, pág. 18)

<sup>654</sup> Compárese con la analogía que delinea Vives de la mendicidad como medio de putrefacción (supra 2.13).

<sup>655</sup> El concepto de «verdadera razón de Estado» es el que se encontraba en Botero como contraposición a la concepción maquiavélica y tacitista –en la primera, la religión prevalece frente al Estado; mientras que en la segunda, se postula, en cierta forma y con matices, el camino inverso–: «(le) ha causado suma maravilla el escuchar todo el día mencionar razón de Estado, y en tal materia citar ora a Nicolás Maquiavelo, ora a Cornelio Tácito. [...] Pero aquello que me movía no tanto a maravilla, sino más bien a desdén, era el ver que semejante bárbara manera de gobernar fuese acreditada en modo que se contraponía descaradamente a la ley de Dios, hasta decir que algunas cosas son lícitas por razón de Estado, otras por conciencia (Botero, 1997, págs. 3-4). Al respecto, sostiene el padre Ribadeneyra en *Tratado del príncipe cristiano* (1595) : «La razón de Estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del Estado hace religión, otra que de la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los

dellos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 10). Para evitar su virulencia, el pobre, como un miembro pútrido del cuerpo de la república, debe ser extirpado: «pues a un príncipe supremo ningún servicio se le puede hacer mayor que proponerle los fundamentos más fuertes que hay para la conservación y aumento de su monarquía, que son el remedio de los pobres, en que está incluso la estirpación de los vagabundos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 11).

Ahora bien, para Herrera, la diferencia legal, conceptual e ideológica entre pobres falsos susceptibles de explotación o aniquilación y los prístinos pobres verdaderos es correlato necesario de la jerarquización divina:

Grande, por tocar a los Grandes y privados de la Corte Celestial, que son los pobres verdaderos, y no por menos auténtico privilegio que dado por la boca del mismo Dios (pobres, digo, necesitados de bienes temporales, salud y fuerza para ganar lo que han menester con que sustentar la vida); necesario, por dar a estos tales el remedio y sustento espiritual, y corporal, que han menester, y quitar de España los fingidos, falsos, engañosos, y vagabundos, usurpadores de la limosna de los otros, transgresores de las buenas leyes y costumbres de los reinos (cosa que probamos en el nuestro con lástima y queja general de todos), *provocadores con sus pecados y excesos de la ira de Dios contra todo el pueblo*, y causa de los contagios y enfermedades perniciosas dél, y aun en cierta forma ladrones de la caridad y limosna cristiana, pues con sus desórdenes y mal ejemplo de vida la entibian y amortiguan (Pérez de Herrera, 1975, pág. 13) [la cursiva me pertenece].

La diferencia entre pobres verdaderos y falsos no es para Herrera simplemente una distinción del derecho que dio lugar al debate de 1545, sino que arraiga en una jerarquía inversa a la terrenal en el plano divino: mientras los verdaderos son los elegidos de Dios, al punto de compararlos con los títulos cortesanos más encumbrados, los falsos son responsables de la maldición celestial sobre todo el pueblo español<sup>656</sup> –al punto de generar la pérdida de caridad<sup>657</sup> de quienes pueden ejercer la limosna–. Para el doctor, atacando este problema de fondo que se asocia estrictamente a la pobreza fingida, Dios mudará su humor y todo el resto de la sociedad habrá de beneficiarse<sup>658</sup>: «fío de la clemencia de Dios, Nuestro Señor, y de su

---

medios que Él, con su paternal providencia, descubre a los príncipes y les da fuerzas para usar bien dellos (Ed. BAE, 456)». Citado por Cavillac (1975, págs. 10, n. 5).

<sup>656</sup> Recordemos el dispositivo ideológico de estigmatización relevado en el apartado teórico (1.1.4.) que proyecta patológicamente sobre un otro real-imaginario todos los males sociales, aventurando una fantasía de aniquilación concomitante que nunca adviene.

<sup>657</sup> «Ni también es cosa que se debe sufrir entre cristianos lo que cada día vemos, cuando, pasando por una calle, y en particular en tiempo de invierno, de día y de noche hallamos algunos, al parecer pobres, dando voces y haciendo exclamaciones como hombres sin remedio, arrojados en mitad de un lodo o hielo, con llagas y mal olor y otras miserias que manifiestan. En lo cual se debía considerar una de dos cosas: o que aquí el pobre dice verdad, o no. [...] Y si éste lo hace fingidamente, como vemos cada día en muchos, y por no trabajar, y por avaricia, cometiendo muchos pecados, robando la limosna a los verdaderos pobres, y aun a nosotros la caridad que tenemos obligación de tener, que es hurto más pesado, pues nos quita tan gran bien del alma con el poco crédito que nos queda dél por sus ficciones» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 19).

<sup>658</sup> Supra 3.5.



bondad que, atajándose tantos pecados como se causan y hacen por la desorden y ociosidad de vida desta gente, y olvido de sus conciencias y almas, nos dará su Divina Majestad muy fértiles años en estos reinos, animándonos todos a servirle, como es razón» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 164).

Pero a Herrera no le basta con proyectar la voluntad divina y configurar una profecía de religazón social a partir de la aniquilación o expulsión de la mayoría de los pobres mendicantes, sino que también considera –según su particular interpretación– que con ello se haría honor a la famosa cita del *Deuteronomio* que analizamos en apartados anteriores<sup>659</sup>: «Non deerunt pauperes in terra habitationis tuae»–. Siguiendo la línea de Robles, considera que solo los pobres verdaderos están incluidos en ella, y condimenta la conceptualización sosteniendo que para no adulterar la sentencia sagrada es necesario acabar con los fingidos:

Y pues, cuando su Divina Majestad dijo que siempre tendríamos entre nosotros pobres, es cosa piadosa y cierta que quiso sinificar que habían de ser pobres legítimos y verdaderos, y porque con nuestra malicia y descuido no pretendamos adulterar la palabra de Nuestro Señor, que no puede faltar eternamente, es bien se procure y ataje que en lugar de pobres falsos anden verdaderos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 47).

Como podemos apreciar a esta altura de nuestro recorrido –de la tratadística en general, y de Herrera en particular– gran parte de la lucha por el significado<sup>660</sup> –por el trazado analógico y metafórico de determinados tópicos, por la proyección imaginaria de un mundo ultraterreno digitando el terreno– se configura y reconfigura como espacio de disputa por la praxis política y cotidiana frente al fenómeno de la pobreza y la mendicidad.

### **6.3. Asociación directa entre pobreza fingida y delincuencia, coacción y discreción.**

Herrera abre sus discursos trazando una relación directa entre pobreza fingida y delincuencia. Si bien a esta altura de los debates sobre el pauperismo la conexión no configura una novedad, sí es digna de consideración la experiencia que el autor se atribuye a partir del contacto con supuestos relatos de galeotes, inaugurando en la tratadística el ingreso de la voz biográfica del pobre fingido a través del discurso indirecto<sup>661</sup>:

<sup>659</sup> Cfr. supra 2.14, 3.6.4, 3.12.3 y 5.9.

<sup>660</sup> Cfr. supra 1.1.4.

<sup>661</sup> Este gozne nos parece esencial para pensar el pasaje entre la primera persona del *Lazarillo*, de materia principalmente biográfica, y una primera persona del *Guzmán* mucho más proclive a la materia digresiva. Entre ambos, tenemos dos modelos de tratadística, uno más dialógico como el de Giginta y otro más poliantéico como el de Herrera, que plantean un trabajo con la problemática de la pobreza desde múltiples aristas y cuyas

Sirviendo a V. Majestad de protomédico de las galeras de España, en doce años que asistí en ellas, informándome algunas veces (acaso navegando en diversas jornadas), de muchos remeros forzados, la razón por qué estaban en aquellas galeras, y qué causa los había traído a tanta desventura, supe que algunos dellos en el discurso de su vida habían hecho hurtos y otros insultos andando por el mundo vagabundos, en hábito de pobres fingidos, pidiendo limosna para encubrir su viciosa vida, y con esta ocasión entrando por las casas a pedir, reconocer de día por dónde se pueda hacer el robo<sup>662</sup>, y escalar las casas de noche, y adónde hay hacienda a propósito para ello y poca defensa (Pérez de Herrera, 1975, pág. 19)

La caracterización estigmatizante es tópica, pero con el condimento de ser enunciada por el propio mendicante –retomando, tal vez, el dispositivo instaurado por el *Lazarillo* y preparando el terreno para el *Guzmán*–. Ahora bien, volviendo a los mecanismos que suponen la construcción de la voz autoral, ésta se presenta como consciente de pertenecer a una nueva generación que se recorta sobre los errores pasados para operar desde la experiencia –pero, paradójicamente, intentando la aplicación literal y coactiva de leyes que se remontan a Justiniano<sup>663</sup>–:

Que, aunque algunas veces se ha intentado hacer esto en estos reinos de V. M., como negocio tan encomendado y establecido por leyes civiles del emperador Justiniano y otros, y por las de las Partidas, y premáticas destos reinos, o por no haberse hallado la traza que convenía, ni el modo apacible y fácil de hacer, no ha tenido el efeto que se deseaba, o por descuido y negligencia de los que comenzaron la ejecución dello. Y agora, habiéndose visto los inconvenientes en que reparó y erró la edad pasada, se podrá mejor, con el favor de Nuestro Señor, dar orden y traza, en ésta, cómo se desarraigue destos reinos la sucesión de vagabundos, hombres y mujeres, que fingen ser pobres, y que no pidan sino los que verdaderamente lo sean de Jesucristo (Pérez de Herrera, 1975, págs. 20-21)

Como vemos, desde los prolegómenos del tratado –más allá de argumentaciones posteriores que pudieran entrar en contradicción– lo que se busca es el desarraigo de los mendicantes fingidos, sin distinción entre extranjeros y naturales –como había planteado el debate de 1545<sup>664</sup>–. Más allá de la intención concreta<sup>665</sup>, Herrera es consciente de lo que implica, a nivel ideológico y práctico, llevar a cabo sus proyectos. Es por ello que propone un

---

implicancias pueden haber influido en el particular estilo alemaniano. Para el particular, remito a infra 7.1.

<sup>662</sup> Mateo Alemán reproduce esta argumentación en la carta que le dirige a Herrera en 1597: «son algunos acechadores espías, como yo he conocido, que entrando en cada casa, miran de día libremente como mejor de noche pueden robarlas» (2014, págs. 29-30, v.1).

<sup>663</sup> Supra 3.5.2.

<sup>664</sup> Supra 3.5 y 3.6.

<sup>665</sup> En este sentido, la intencionalidad previa e indispensable para operar el desarraigo se corresponde con la minuciosa selección: «Que la intención destos discursos es que todos los que pidieren limosna por las puertas, tengan quien los examine y a quien reconozcan por superiores y cabeza, y vean si es cosa justa y digna de socorro» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 92).

equilibrio entre la estricta ejecución y la discreción: «haciéndose sin ruido y alboroto, de suerte que no se escandalicen las gentes; porque por haberse hecho otras veces sin esta consideración, ni con remedios fáciles de ejecutarse, pienso que no ha venido hasta agora a ponerse esto en efeto» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 51).

En lo referente a la dialéctica entre *generalización* y *excepción*<sup>666</sup>, el autor se coloca de lleno bajo la primera variable, sosteniendo, como Robles, que la mayoría de los pobres son fingidos:

El primero y mayor inconveniente es parecer que hay en estos reinos más número de lo que se puede creer de personas, entre hombres, mujeres, niños y niñas, que, con ocasión deste vicio, entretejidos entre algunos que habrá que lo son verdaderos, viven como gentiles; que ni confiesan, comulgan, ni oyen misa, ni pienso saben la doctrina cristiana (Pérez de Herrera, 1975, pág. 24).

Como se desprende claramente del pasaje, para Herrera, los pobres verdaderos configuran una pequeña costura, un tenue hilván, que se pierde en la inmensa trama de pobres fingidos<sup>667</sup> que azotan las urbes y viven fuera de toda ley religiosa. Sobre esa inmensa masa se operarán las políticas que habremos de analizar en capítulos subsiguientes.

#### 6.4. La estigmatización apuntalada por el microrrelato

Las descripciones estigmatizantes que despliega Herrera en su *Amparo de pobres* responden a la tipificación que ya pudimos relevar de forma sistemática y recurrente en Vives, Robles y Giginta<sup>668</sup>: falta de contacto con las leyes de la iglesia, amancebamiento, sodomía, ludopatía, etc. A ellas, se suma una profusa adjetivación despectiva:

...con la grande ociosidad de vida que traen, y con la mucha gula, comiendo y bebiendo siempre donde quiera que lo hallan, faltándoles, como les falta, el uso de los Sacramentos de la Iglesia, con que se fortifican y perficionan las almas para no caer en pecados, y los demás ejercicios de cristianos devotos, deben de tenerlos muy grandes, y en especial de sensualidad, estando los más amancebados; y pluguiese a Dios no fuesen otros más enormes, durmiendo por los portales y pajares y otras partes ocultas, y estando aparejados por la desorden de vida que traen, a que la gente viciosa, maldita y sucia, los persuada a cualquier torpeza, [...] y que también juegan

---

<sup>666</sup> Supra 3.7.

<sup>667</sup> «Y esto, y lo que en este discurso dijere, no se entiende de todos los que piden limosna, que entre ellos habrá buenos, virtuosos y ciertos, sino de los que, por no trabajar y andar perdidos, se mezclan entre ellos; que son mucho número» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 25).

<sup>668</sup> Véase supra 2.7, 3.5 y 5.11 respectivamente.

mucho dinero y otras cosas, juntándose algunos para este efeto en partes secretas (Pérez de Herrera, 1975, págs. 25-26)

El oximorónico *pobre-rico*<sup>669</sup>, vuelve a aparecer en escena; pero con la salvedad de que se equipara al suicida –‘desesperado’ en la terminología del Siglo de Oro–, que por brindar su exterioridad sufriente para acaparar codiciosamente el capital, muchas veces, muere de frío<sup>670</sup> aunque disponga de la posibilidad de comprar algún abrigo:

Lo tercero es tener esta gente un pecado de codicia tan insaciable, que no gastando casi nada, juntan mucho dinero; que pienso haber gran cantidad repartido entre ellos, como se ha visto algunas veces, que se han hallado dineros hartos en la pobre ropa de muchos que se mueren por los portales de casas y calles, que parecía no tener un maravedí; que casi, y aun sin casi, son homicidas de sí propios, de cuya salvación se puede tener sospecha, pues pudieran procurar conservar sus vidas por más tiempo, dejando de andar todo el día y la noche desnudos, pudiendo andar abrigados; que aunque los vistan personas de caridad, luego se quitan lo que les dan y lo venden, para que de aquella suerte junten más limosna, y muevan más a las gentes (Pérez de Herrera, 1975, pág. 25)

El pasaje exuda claridad con respecto a la intencionalidad ideológica de producir una inversión con respecto a la perceptibilidad inmediata de una exterioridad que podría generar un sentimiento de empatía, de caridad hacia el otro, y que se mina con la sospecha de la manipulación deliberada del propio cuerpo –al punto de ponerlo en el filo entre la vida y la muerte–.

En relación con este sistemático proceso de estigmatización, vuelve a traerse a colación la capacidad de autoinflingirse llagas, de fingir discapacidades<sup>671</sup> y hasta de contagiarse enfermedades, al tiempo que se denuncia la disposición a operar del mismo modo sobre el cuerpo de hijos propios y ajenos para transformarlos en un polo de atracción del capital<sup>672</sup>. Para ello, Herrera –como punto de transición entre las dos obras que dan origen al género

---

<sup>669</sup> Supra 2.7 y 3.10.5. Como sostiene Cavillac (1975, págs. 26, n.11), a partir del *Guzmán de Alfarache* esta caracterización –ausente en el *Lazarillo*– comienza a encarnarse en el plano literario: «Todos manábamos oro, porque comiendo de gracia, la moneda que se ganaba no se gastaba (I, 3, 4, 277)». La continuación apócrifa de Mateo Luján, seguirá muy de cerca esta argumentación.

<sup>670</sup> Notemos, en este caso particular, la caracterización diametralmente opuesta con respecto a los planteamientos de Giginta (Supra 5.11, nota 585).

<sup>671</sup> «Y en Lisboa fueron castigados dos hombres por justicia: el uno por haber dado un cruzado a otro porque le cortase una mano, y el otro por haberlo hecho así, a fin de quedar lisiado, y escusarse de trabajar» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 28-29).

<sup>672</sup> «Lo cuarto, y no de los menores inconvenientes, es haber muchos que con poco temor de Dios, movidos desta ociosa y mala vida, pudiendo trabajar en otras cosas, se hacen llagas fingidas, y comen cosas que les hacen daño a la salud para andar descoloridos, y mover a piedad, fingiendo otras mil invenciones para este efeto, y haciéndose mudos y ciegos no lo siendo; y algunos, y muchos, que se ha sabido, que a sus hijos e hijas en naciendo los tuercen los pies o manos; y aun se dice que los ciegan algunas veces para que, quedando de aquella suerte, usen el oficio que ellos han tenido, y les ayuden a juntar dinero» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 27). El tema es recurrente en la tratadística. Véase supra 2.7, 3.7, 3.10.6, 3.12.3, 5.1 y 5.11.

picaresco— decide ensayar la «ficción» ejemplificadora a partir de una serie de microrrelatos.

Veamos un ejemplo:

Y esto es tanta verdad, que, entre otros casos que han sucedido, me contó el padre fray Pablo de Mendoza, persona muy docta y de mucho crédito, de la Orden de San Bernardo, que en esta Corte le pidió con muchas lágrimas una mujer que rogase a su marido que no le cegase un niño recién nacido quejándose que con un hierro ardiendo pasádoselo por junto a los ojos había cegado otros dos, y lo mismo quería hacer a éste. Y dice que le habló y reprehendió y atemorizó de suerte, que atajó aquel daño y maldad y que vio que el hombre tenía su casa muy bien adornada y aderezada con la granjería de la limosna que juntaba con los dos niños ciegucecitos, que los traía de casa en casa, que eran hermosos, y movían a mucha compasión, y todos les daban limosna. Y también le contó un soldado muy honrado a Andrés de Prada, secretario de V. M., que en un lugar se valió dél una mujer pobre, y le pidió que estorbase que su marido no le lisiase y estropease un niño recién nacido, diciéndole y quejándose que esto había hecho con otros que había parido, para que pidiesen limosna, y dejarles este oficio (Pérez de Herrera, 1975, págs. 27-28)

Como podemos apreciar, se instaura en la tratadística una serie de relatos intercalados por intermedio de testigos presenciales o de oídas que se acercan a la esfera literaria<sup>673</sup>, y cuya funcionalidad consiste en apuntalar la estigmatización universalizante en pos de la destrucción de los vestigios de sentimiento caritativo que pudieran experimentarse con los sectores más vulnerables —niños ciegos o con malformaciones—.

La casuística también se detiene en el sadismo, de quien —en contraste con lo expuesto en el primer capítulo del *Lazarillo*<sup>674</sup>— explota y azota a su familia para mantener a su amante:

Y poco ha que estuvo preso en la cárcel desta Corte, y condenado a galeras y azotes, y aun ejecutado en ellas, un hombre tan malo y vicioso, según me ha contado don Francisco Mena de Barrionuevo, alcalde de V. M. en esta Corte, y es notorio a todos, que para sustentar una amiga, que también estuvo presa y fue castigada, traía a su mujer propia, y a unos hijuelos pidiendo limosna y mendigando, y si cada noche no le daban los hijos real y medio cada uno, los azotaba y castigaba; y ha sido de suerte, que se le ha acumulado haber muerto uno dellos de azotes que le dio (Pérez de Herrera, 1975, págs. 28-29).

---

<sup>673</sup> Para ver el ingreso pleno en la ficción alemaniana de este tipo de anécdotas, remito a infra 7.4.

<sup>674</sup> Recordemos, por ejemplo, al padraastro de Lázaro que roba «por amor» y para mantener a toda la familia (supra 4.4.).

La secuencia continúa con un caso extremo, un mendicante que finge su muerte<sup>675</sup> y logra engañar a una multitud, al tiempo que sus cómplices piden limosna para poder enterrarlo dignamente. Al descubrir la estratagema, se explicita la fortuna amasada en base a tales ardidés y se resalta hasta donde llega la posibilidad de embustes que realizan los mendicantes (Pérez de Herrera, 1975, págs. 31-32). La anécdota interesa porque nos permite hipotetizar acerca de una posible influencia del *Lazarillo* en Herrera, o de éste último en la caracterización de *trazas* picarescas posteriores. Como sea, parece emerger la reflexión acerca de un nuevo *telos* en relación con la configuración literaria, sobre el que merece la pena reflexionar. Más allá del humorismo y el efecto estético intrínseco, más allá de las variables intertextuales de enfilaje<sup>676</sup> que pudieran aprovechar los elementos folclóricos en pos de una integración orgánica, habría que pensar hasta qué punto –y esto desde luego varía para cada caso particular– se intenta generar un efecto de agudización perceptiva, de neutralización inmediata o de intensificación del efecto empático con respecto al otro mendicante.

El conjunto de microrrelatos, se multiplica haciendo foco en el fingimiento<sup>677</sup> y el embuste de extranjeros y estudiantes que dejan su carrera para anegarse en el hábito de la falsa pobreza<sup>678</sup>. También desfila un copioso número de lisiados y tullidos –supuestamente

<sup>675</sup> «Y ha llegado el negocio desta gente a tanta malicia e invención, causada de su ociosidad, que me contó el doctor Francisco González de Sepúlveda, médico de la general Inquisición, persona de verdad y crédito, que le sucedió a un médico amigo suyo que se llama el licenciado Segovia, que también me lo ha contado a mí, informándome dél para este efeto, que pasando un día por la puerta de Nuestra Señora de Loreto desta Corte, vio mucha gente junta y un hombre echado en el suelo, al cual le socorrían, con un bizcocho en vino y otras conservas, algunas personas caritativas, y le estaban ayudando a bien morir con palabras devotas, habiéndole traído una bula de limosna para absolverle por ella; y al tiempo que él llegó, oyó decir a todos los presentes: “Ya murió, Dios le perdone”, teniéndole una candela encendida en la mano. Y el médico le tomó el pulso por ver si había espirado, y se lo halló concertado y muy igual y grande, y se quedó espantado de ver tal novedad, porque estaba traspillado y como si estuviera muerto, deteniendo el resuello para mejor fingirlo (de que pudiera quedar burlado, muriéndose verdaderamente, como cuenta Galeno le aconteció a un esclavo bárbaro); y a este tiempo llegó un hermano del Hospital de Antón Martín, y como vio tanta gente se metió entre ella, reconociendo al que decían que estaba muerto, que ya le sabía sus mañas, y, apartando la gente, se acercó a él y le dio una puñada, y tirándole del brazo para levantarlo, le dijo: “¿Tantas veces os hacéis muerto, embustero?”, dándole de cordonazos. “Ya sé yo vuestros embebecos. ¿Pensáis engañarnos como otras veces?” Y él comenzó a decir a voces: “No quiero levantarme”; y unos compañeros que tenía, que habían comenzado a pedir limosna para enterrarle, y él, se fueron huyendo, echando de ver les habían caído en la cuenta, porque no los prendiesen; y les tomaron el plato con todo lo que habían juntado, dándolo para alumbrar a Nuestra Señora de Loreto los que estaban presentes, quedando espantados de ver tan gran maldad. Y dijo el hermano que descubrió el juego, que desta manera había oído decir que habían juntado mucho dinero, y engañándole al mismo otra vez con esta propia maraña. De adonde podrá V. M. colegir cuántos embustes deben de suceder cada día con esta manera de vivir en estos reinos» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 31-32).

<sup>676</sup> Cfr. supra 1.3.3.

<sup>677</sup> «Hallándome en la ciudad de Écija, habrá diez años, donde el licenciado Cristóbal Mosquera de Figueroa era entonces corregidor, en mi presencia tuvo noticia de un mendigante fingido y embaidor que andaba pidiendo limosna con grandes lamentaciones, fingiendo estar lisiado y tullido de una pierna que traía ligada con vendas y sostenida con un cabestro que le descendía del cuello; al cual mandándole desligar de los lienzos que traía, y quitar los parches, soltó luego las muletas, y corriendo a gran furia, echó a huir a una iglesia, y fue preso, por haber mucha gente que le detuvo, y condenado a azotes y galeras» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 34-35).

<sup>678</sup> «También me dijo un religioso de muchas prendas, que supo en su tiempo, cuando estudiaba en la Universidad de Alcalá, haber llegado a aquella villa un vagabundo déstos con cierta invención y industria,

llamados a comparecer por Herrera— que resultan ser falsos y desconocen por completo los pilares básicos de la doctrina cristiana<sup>679</sup>. Por último, el autor decide traer a colación el consabido peligro que asocia la pobreza con la propagación de todo tipo de pestes y enfermedades<sup>680</sup>.

Una vez desplegada esta casuística de microrrelatos, a la generalización que se va gestando por el volumen de las pequeñas ficciones se le añade, por primera vez en la tratadística, la tesis conspirativa: la descripción de una desarrollada y jerarquizada asociación

---

trayendo ligado un brazo y doblado, mostrando el codo desnudo de fuera, de tal suerte y forma puesto, que no parecía a todos tener más brazo que hasta allí, y ser manco dél. Y encontrando a unos estudiantes de su tierra, los llamó con recato, y se les descubrió en secreto declarándoles quién era, y les pidió que se fuesen con él, llevándolos donde gastó con ellos más de treinta reales en darles de comer y convidarlos, y les dijo: “Yo me fui de aquí habrá dos años, cansado de estudiar Gramática, y he buscado esta invención y manera de vida con la cual me hallo muy bien, porque nunca en ella me faltan cincuenta escudos que gastar y jugar, y estoy quitado de cuidados de honra y estudios.” Y dando parte estos estudiantes desto a un colegial de la tierra de todos ellos, y de lo que pasaba, para que le redujese a buen vivir, por ser hijo de padres honrados, se lo llevaron a su aposento para este efecto, y con muchos ruegos y persuasiones, jamás quiso hacerlo, ni dejar su traza y manera de vivir, ni reducirse, diciendo: “Señores, no hay que cansarme: yo ando de tierra en tierra, sin cuidado, a mi gusto, nunca me faltan dineros para holgarme.” Y al fin les contó su manera de proceder, diciéndoles que él sabía diecisiete maneras de pedir limosna y sacarla a las gentes; y quitándose allí delante dellos los orillos y ataduras del brazo, dijo con gran desvergüenza, tendiéndole: “Todos somos sanos por la bondad de Dios.” Y les contaba que a unos les pedía llorando, y a otros con grandes exclamaciones, y con diferentes tonos. Y les dijo que venían ocho de camarada con él, sin otras tantas amigas que traían; y éstos, uno se fingía mudo, y otros dos ciegos, cantando sucesos y coplas con guitarras y morteruelo, Y con otras invenciones; y entre ellos venían dos, vestidos como cautivos, y traían consigo un muchacho muy hábil y grande escribano, el cual les hacía testimonios falsos las veces que les parecía, dando fees en ellos de diferentes milagros y sucesos de sus libertades; y que desta suerte todos allegaban mucho dinero, juntándose de noche a cenar y jugar hasta el amanecer, dividiéndose a las entradas de los lugares de las mujercillas, concertando y señalando dónde verse en anocheciendo» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 33-34).

<sup>679</sup> «Estando hablando en esta materia una tarde con el canónigo Antonio de Obregón y Cereceda, capellán de V. M., persona de mucha caridad, en su posada aquí en Madrid, a una ventana baja, diciéndome lo que importaba poner V. M. remedio en esto que digo en mis discursos, vimos pasar un mendigante por la calle, dando muy grandes voces, diciendo muy afligido que socorriesen por Dios a un hombre que había nacido lisiado de pies y manos, conmoviendo a gran lástima a quien lo oía, con un paño atado en la cabeza doblado y sucio. Y díjome el canónigo: “¿Qué os parece de aquel pobre?” Y yo le respondí: “Llamémosle.” Y habiéndole dado limosna, me llegué a él, y le pregunté qué tenía; el cual dijo que era enfermo, manco y tullido. Y quitándole el paño de la cabeza, se vio estar sana, como yo imaginaba. Y le dijimos: “¿Por qué traéis este paño, estando sano de la cabeza?” El cual se turbó en comenzándole yo a decir que para qué fingía ser tullido y manco, no lo siendo. Y al fin le hicimos tender el brazo que tenía muy atado y encogido, y andar muy apriesa, por temor de que no se diese parte a algún alcalde de Corte de V. M. con que le amenazábamos, y el canónigo se quedó admirado desto. Preguntósele el Páter Noster, Ave María, y Credo, y nada supo decir; y nos dio palabra, delante de tres o cuatro personas, de que no andaría más en aquel hábito y ficción, aunque estoy cierto que no lo cumpliría, ni dejaría este oficio, porque se deba de hallar muy bien con él» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 35-36).

<sup>680</sup> «El sexto advertimiento y grande inconveniente que hay es uno que toca a mi facultad, y no de poca consideración, que es la corrupción y coquinación de aire que causa esta gente por ser tanta y andar tan sucia por su culpa y vicio, como dije, y de industria, al frío y al sol, y mantenerse, por ahorrar o por no trabajar algunos, de mantenimientos muy dañosos, comiendo las carnes corrompidas, y otros malos y podridos que se desechan de las casas, y bebiendo malas aguas y malos vinos, y en mucha cantidad; la cual corrupción y hediondez, saliendo en sus alientos y sudores sucios, y de las llagas corrompidas por su invención y culpa, de verano particularmente, alteran y corrompen el aire, engendrando tabardillos, y a veces pestes» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 41-42). Como política concreta propone separar a los pobres sanos de los enfermos, luego de su discriminación en verdaderos y falsos: «Y entre los que realmente acudieren a las dichas casas, y se aprobaran por pobres inútiles y verdaderos la primera vez, habrá muchos que se podrán curar de las enfermedades y llagas que tuvieren, enviando los leprosos a las casas de Señor San Lázaro, y los incurables, y de

ilícita entre mendicantes –con una posible injerencia en el episodio romano del *Guzmán de Alfarache*<sup>681</sup>–. Para Herrera, los adultos<sup>682</sup> y los niños<sup>683</sup> establecen cofradías organizadas para el pedido de limosnas, y recaudan estos últimos durante el día para sus padres –o particulares– que los alquilan–.

Como recurso *in extremis*, la generalización tiende a equiparar –al igual que lo había hecho Robles<sup>684</sup>– a los pobres mendicantes con los enemigos por antonomasia de la cristiandad –a nivel doctrinal y militar–:

Queriendo certificarme más por entero de la manera de vivir desta gente, he llamado algunos dellos delante de personas de crédito en esta Corte, de los que a mí me han parecido ser fingidos; y después de haber hallado ser cierto que era invención traer muletas y otros instrumentos para parecer lisiados, les he preguntado el Páter Nóster y Ave María, y las demás oraciones, y casi todos nada dello saben. Y a uno que no sabía ninguna cosa de la doctrina cristiana, le pregunté cuántas eran las personas de la Trinidad, y respondió que cinco. Y a este propósito, preguntándole el mismo canónigo Antonio de Obregón, que se halló allí, quién era Dios, respondió que el que daba los trabajos, y jamás le pudimos sacar otra cosa; que cierto debía de ser de alguna secta de las malditas que tienen en Inglaterra y Francia, de adonde él era, según dijo; y otras cosas semejantes a éstas, que han pasado delante de muchos testigos, y procuradores de Cortes destos reinos, que han estado presentes [...] Y al fin tengo por sin duda que casi ninguno déstos sabe la fe que profesa, sino que viven como Alárabes, sin razón, ni justicia, ni concierto (Pérez de Herrera, 1975, págs. 36-37).

Ciertos saberes religiosos se erigen como una suerte de cédula identificadora que, según Herrera, la mayoría de los pobres no pueden ostentar. Esta casuística particular, luego se generaliza, afirmando que España está inundada de extranjeros que drenan el capital hacia sus reinos para reinvertirlos en hacerle la guerra, amén de los peligros que implicaría la

---

males contagiosos, y llagas y humores, a los hospitales adonde se curan las bubas; y a los de otras enfermedades, a los hospitales generales, adonde es bien y conviene enviar siempre los pobres que enfermaren en estas casas de albergue. Porque entre otras razones por que no pasó adelante esto, y se conservó cuando se intentó otra vez, la principal fue mezclar y juntar sanos con enfermos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 58). Vives ya había propuesto este tipo de discriminación (supra 2.16).

<sup>681</sup> Infra 7.3.

<sup>682</sup> «Échase de ver la traza de vivir desta gente en juntas que también se dice se hacen en España, en muchas partes, a manera de cofradías» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 42).

<sup>683</sup> «porque hay casa de donde andan pidiendo cuatro o seis y ocho personas, entre niños y niñas, que aunque les ofrezcan que los quieren recibir y vestirlos para servirse dellos, no lo admiten, y a la noche van a dar cuenta de lo que han juntado a su padre o madre, y en muchas partes a algunas personas vagabundas, que los tienen y recogen para valerse dellos por este orden, sacándolos de las casas donde están sirviendo, y aun alquilándolos para este efeto» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 29).

<sup>684</sup> La equiparación ya había sido esbozada por Robles (supra 3.12.4).



propagación de las sectas que estos mismos buscan inocular<sup>685</sup> (Pérez de Herrera, 1975, págs. 39-41).

El ataque y la equiparación de la pobreza con la amenaza foránea<sup>686</sup> –recordemos que este es un punto central del debate de 1545– lleva a la configuración de dos anécdotas sin el menor atisbo de verosimilitud.

La primera sostiene que los extranjeros ofrecen en dote a sus hijas, lo que habrán de obtener en la peregrinación<sup>687</sup> a Santiago: «Y escusarse han los franceses y alemanes que pasan por estos reinos cantando en cuadrillas, sacándonos el dinero, pues nos le llevan todas las gentes deste jaez y hábito; y se dice que prometen en Francia a las hijas, en dote, lo que juntaren en un viaje a Santiago de ida y vuelta, como si fuesen a las Indias viniendo a España con invenciones» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 39-41).

La segunda es una figura que hace su ingreso por vez primera en la tratadística como reformulación del tópico del *pobre-rico*<sup>688</sup>: la rica-pobre. Con la particularidad de que se opera en ella una disociación vital, o vida paralela, a partir de la cual, la mujer susodicha disfruta de una vida lujosa y acomodada en su lugar de origen con aquello que junta pidiendo limosna en España. Herrera, por su evidente efectismo, lo deja para el final como broche de oro de su anecdotario, reconociendo las digresiones en las que ha incurrido –digresiones que serán la marca distintiva de la matriz discursiva alemaniana–:

Por no alargar este discurso más de lo que conviene, dejaré aquí de poner muchos sucesos de consideración que algunas personas de crédito me han contado, sabiendo

---

<sup>685</sup> «...estoy informado que han hecho y hacen en esta manera de vida los que fingen ser pobres, no lo siendo, muchos hurtos por las casas y caminos [...] me han contado que en este hábito fingido han andado, y deben de andar, por los reinos de V. M. algunos herejes de diferentes sectas, y espías suyas, y de moros y turcos, y otras gentes de leyes perniciosas y malditas, que pueden hacer y sembrar el daño que se puede entender y temer entre la gente ignorante; y con esta traza no hay quien les pida cuenta, si oyen misa, confiesan, ni comulgan, ni si guardan la fe católica y ley de Dios, Nuestro Señor. Y he sido informado de Gerónimo de Salamanca y don Martín de Porras, procuradores de Cortes de la ciudad de Burgos, y de fray Juan de Balboa, uno de los comendadores del insigne Hospital Real, que está junto a aquella ciudad, que pasan y se hospedan cada año por el dicho hospital, dándoles allí de comer de limosna dos o tres días conforme al instituto dél, ocho o diez mil franceses y gascones, y de otras naciones, que entran con ocasión de romería por estos reinos, sin que se sepa por dónde vuelvan a salir, ni a qué vienen, ni si van a sus romerías; y que algunos años ha sido mayor el número dellos, porque en los dos de la guerra de Portugal saben que entraron más de treinta mil, que se puede considerar cuántos herejes de diferentes sectas vendrían entre ellos, pues hay tan pocos católicos en sus provincias, por nuestros pecados. Dios lo remedie, y se levante, y juzgue su causa. Que pues sólo por esta parte entran tantos, es cosa cierta que por otras deben de ser muchos los que cada año andan por estos reinos, llevando y sacando mucho dinero dellos para hacernos guerra por ventura con ello propio; fuera de los peligros que tiene el consentirlo para las almas (que es lo que importa más) pudiendo dejar hecho mucho daño, sembrando sectas malditas contra nuestra santa fe católica, y que la limosna que éstos llevan, será más justo se reparta entre nuestros pobres naturales, y en particular les cabrá muy buena parte a los vergonzantes, y a otras necesidades de mucha importancia» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 39-41).

<sup>686</sup> Supra 3.6.

<sup>687</sup> Para el debate sobre este particular entre Robles y Soto véase supra 3.6.4.

<sup>688</sup> Supra 2.7, 3.6.2, 3.10.5 y 6.4.

que escribo desta materia. Sólo no pasaré en silencio lo que me dijeron Juan de Chaves Sotomayor, corregidor que fue de Córdoba, y el doctor Santiago Cabeza de Vaca, su teniente, les sucedió en ella. Que castigaron allí una mujer de mediana edad, que pedía limosna con esta industria: teniendo dos casas, la una muy humilde y de pobre cama y ajuar, de la cual salía a pedir con vestidos muy viles, de modo que todos entendiesen ser aquella sola su casa, dándoles a entender grande necesidad; y otras veces se iba a pasear por la ciudad, saliendo de la otra que tenía con buenos aderezos, vestida de seda y muy en orden. En la cual, con aviso que tuvieron dello, hallaron muy buena tapicería colgada, cama de campo de palmilla, y una rima de otras cosas de valor, y algunas tinajas de aceite en una bodega, y cantidad de trigo, con valer muy caro aquel año, y alguna plata de servicio de mesa, y dineros en cantidad, que dicen que todo, con otras cosas de valor que tenía, se tasó en más de tres mil ducados<sup>689</sup>; y confesó haberlo ganado y granjeado debajo deste hábito e industria, pidiendo limosna por las casas principales de la ciudad, significando grande necesidad, y de camino granjeando con el dinero que juntaba, en sedas, y en ayudarse con un corral que tenía muy grande de gallinas, las cuales mantenía con los mendrugos de pan que juntaba, de que le hallaron harta cantidad, y que ganando siempre y no gastando casi nada, había juntado aquella hacienda; y por sentencia la hicieron verdaderamente pobre, repartiéndole la mayor parte della en obras pías por castigo de su delito.

Por donde se puede considerar cuántos embustes se deben de hacer pidiendo limosna mujeres tapadas, en esta manera de vida y proceder. Pues me contó también un hermano del Hospital General desta Corte, que se dice Olivera, que pidiendo una noche limosna él y un compañero suyo, vieron una tapada pedirla junto a Santa Clara; y llegando con una linterna, queriéndola llevar a recoger por ser muy tarde y hacer gran frío, vieron ser hombre, y sacó un cuchillo para defenderse no le descubriesen y conociesen<sup>690</sup> (Pérez de Herrera, 1975, págs. 37-39).

Como puede apreciarse, la estigmatización intencional de la mujer mendicante –e incluso la instalación de la duda sobre su propio sexo– se construye a partir de relatos completamente inverosímiles que socavan la autenticidad de los precedentes –sustentado, como el resto, con la supuesta referencia de la autoridad–.

La paranoia con respecto al otro es apuntalada por el microrrelato –basado, supuestamente, en la experiencia propia y en los testimonios de importantes figuras de su tiempo– y se imbrica a partir de conceptos que ya figuraban en la tratadística, pero que se materializan, *se encarnan*, en historias particulares que permiten consolidar la argumentación desde una materia que se acerca mucho al discurso literario inaugurado por el *Lazarillo*. Ya no es una simple dialéctica entre generalización y excepción como se planteaba en el debate de 1545 y escenificó posteriormente Giginta en sus diálogos; ahora, el caso particular basado en el testimonio, la *relación biográfica*, sirve para consolidar la universalización negativizante

---

<sup>689</sup> La cifra es astronómica para la época y, como señala atinadamente Cavillac, Mateo Alemán toma como matriz este modelo para referir el caso del hijo de Pantaleón Castelleto, pobre florentino que deja al morir tres mil seiscientos escudos cosidos en su albarda (Pérez de Herrera, 1975, pág. 38). Véase infra 7.3.

<sup>690</sup> Los dos relatos se encuentran incluidos en la continuación apócrifa del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Luján.

susodicha y operar la destrucción empática desde una estrategia discursiva radical: aquella que se sustenta en lo testimonial y que, paradójicamente, se acerca más a la ficción. De este recurso habrá de aprovecharse Alemán en su *Guzmán de Alfarache* –en forma de microrrelatos intercalados o interrelacionados con la dinámica vital de su protagonista, quien también se ve impregnado de estas problemáticas conceptuales que atañen a los debates sobre la pobreza– como veremos en el capítulo siguiente.

Como cierre de este «anecdotario», por primera vez en la tratadística, Herrera hace explícito el efecto ideológico buscado (Cabado, 2016) que se relaciona concretamente con la mutación sensorial, con la instauración de una paranoia perceptiva<sup>691</sup> con respecto a los mendicantes en general, a la luz de la cual puede interpretarse la totalidad textual. En lo referente a esta serie de microrrelatos, expresa el autor: «Y es tan cierto ser así, que me contó Juan de Cardona, del Consejo de Guerra, que al presente sirve a V. M. de virrey de Navarra, que después de haber leído mis discursos en las impresiones primeras, andaba con particular cuidado, cuando encontraba mendigantes» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 29).

## 6.5. *Ad terrorem*: las políticas de Herrera

Si bien, como vimos<sup>692</sup>, Herrera se propone «desarraigar» a los mendicantes fingidos, reconoce la imposibilidad práctica de devolver a cada uno de ellos a sus naturales, porque, según supone, todos mentirán al respecto y en sus comunidades los rechazarán por la deshonra que suponen para sus deudos<sup>693</sup>:

V. M. que se pregone en todas las ciudades, villas y lugares destos reinos, que tuvieren vecindad bastante para ello, que, en un día señalado, a un mismo tiempo en todas partes, acudan todos los pobres que piden limosna por las puertas y caminos a las dichas casas y albergues, que ya estarán fabricadas y señaladas en los lugares y partes, o los más cercanos, donde les cogiere la voz y pregón. Porque de llevarlos a sus tierras y nacimientos hay grandes inconvenientes, por las voces y quejas que hubo cuando se intentó hacer otra vez, y las costas de llevarlos; y porque son de tierras muy pobres los más, y vienen a buscar las más ricas donde socorrerse de sus necesidades, porque en las suyas tendrán algunos vergüenza de andar mendigando, y antes se dejarán morir que pedirlo, por no lo poder ganar por sus inutilidades; y serían afrentados y vituperados de sus deudos, pareciéndoles que los deshonran en mendigar por sus puertas. Y sería imposible, en el estado en que están agora,

---

<sup>691</sup> Supra 3.6.2 y 3.10.6.

<sup>692</sup> Supra 6.3.

<sup>693</sup> Bajo esta matriz, que concibe a la pobreza como una afrenta, se diseña la primera llegada de Guzmán a Génova en busca de sus deudos (infra 7.10).

habiendo tantos por reformar, averiguar sus nacimientos, porque ninguno dellos dirá verdad de la tierra que es con certidumbre, sino de adonde le estuviere mejor a él, o de tan lejos, que, sea gran confusión y negocio imposibilitado de ejecución, que es lo que más se ha de huir en los discursos y pareceres (Pérez de Herrera, 1975, pág. 54).

Herrera no alega problemas éticos, sino prácticos, económicos y psicosociales –amén de considerar a todos los pobres como mentirosos–. Es por eso que plantea –en consonancia con Robles<sup>694</sup>– una catalogación de mendicantes «global» y simultánea, para evitar que la asimetría represiva haga migrar a los pobres hacia lugares más permisivos<sup>695</sup> –no otra cosa plantea el *Guzmán* al presentar las divergencias entre las políticas de Roma y Gaeta<sup>696</sup>–.

La discriminación, entonces, se propone como una política de carácter integral y sincrónico, con el plus de una imposición de penas desmesuradas y aleatorias para sembrar el terror y forzar a las mayorías a acatar las premáticas:

Antes parece cosa muy necesaria, para el remedio deste daño, mandarles debajo de algunas penas, más *ad terrorem* que para ejecución grande, que no puedan salir de la parte donde estuvieren ya señalados por pobres públicos, a lo menos para andar mendigando, si no fuere que por falta de salud, o otra ocasión bastante, sea necesario mudarse a sus tierras o a otra parte, o por desamancebar, y castigar a alguno si hiciere cosa que no deba, a modo de destierro; o porque la tierra no pueda sustentar tantos, por ser pobres, llevando licencia de la justicia, administrador y diputados que habrá de aquella casa, para ser recibidos de los de a la que fuere y se mudare (Pérez de Herrera, 1975, págs. 54-55).

---

<sup>694</sup> Supra 3.6.3.

<sup>695</sup> «Que lo acordado acerca de todo ello por mandado de V. M. se publique y ejecute en las ciudades y lugares principales déstos reinos, en todos a un tiempo, y para día señalado, porque, haciéndose así, tendrá el efeto que conviene; y de otra manera los pobres fingidos vagabundos se irán de la parte donde esto se ejecutase, a otras, y con este refugio no saldrán jamás de su manera de vivir, y aun muchos de los verdaderos harán lo mismo, por no dejar la vida ancha que tienen: y así, no habrá puntualidad en ello, ni se conseguirá lo que se pretende» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 182). Herrera llega a fabular con que las masas de mendicantes disfrazados, podrían embarcarse a las Indias para persistir en su condición: «y aun en las Indias; que, aunque dicen que hay pocos mendigantes en ellas, con todo eso podría ser que conviniese que se aperciban y pertrechen con albergues de aquí adelante, pues sería muy posible que muchos de los fingidos reformados en estos reinos, se vayan, embarcándose con licencias en diferentes trajes, por aquellas partes remotas, a proseguir en ellas su modo de vivir, por no poder acabar consigo, ni querer dejar la vida ancha y ociosa que han tenido hasta ahora» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 188). El problema ya había sido ficcionalizado por el *Lazarillo*: «Y vinimos a este camino por los mejores lugares. Donde hallaba buena acogida y ganancia, deteníamos; donde no, a tercero día hacíamos San Juan». Véase supra 4.5.2.

<sup>696</sup> El primero en trazar esta conexión es Cavillac (1975). Véase al respecto nuestro reciente estudio (Cabado, 2015) y la reelaboración y ampliación del mismo en el apartado referente al *Guzmán de Alfarache* (infra 7.3). Herrera, a la hora de promover sus políticas, hace especial hincapié en el centro político de la cristiandad, lo que daría la pauta de que Alemán está tocando una fibra sensible en lo que refiere al debate sobre la pobreza en su contexto epocal: «El cual espero en Nuestro Señor que, por ser tan de su servicio, no solamente se ha de poner por obra en estos reinos, sino también en los de Portugal, Aragón y Navarra, y en toda Italia, Flandes, y en los demás de V. M. (y en particular en la insigne ciudad de Roma, que por ser corte y asiento de nuestro muy Santo Padre Clemente octavo, estoy seguro que con su gran cristiandad y celo del bien de los pobres, lo mandará poner en ejecución, como cabeza de la Iglesia católica» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 187-188).

Una vez realizada la selección de los pobres verdaderos, se les colocará una insignia con los datos de sus imposibilidades y el natural en donde fueron habilitados como tales – renovable anualmente en Pascua–, y se los dejará pedir limosna siempre y cuando regresen a los hospitales por la noche, en los cuales existirá una férrea separación entre los hombres y las mujeres, y un control permanente para evitar contactos sexuales. Estos quedan restringidos a una selecta minoría unida en matrimonio, determinada de antemano por Herrera como *rara avis*<sup>697</sup>: «Y si marido y mujer fuesen pobres legítimos –que sucederá pocas veces–, podrían estar juntos, dentro, en algunos aposentos que habrá en los albergues grandes, fabricados para este efeto, o recogerse los tales a ser pobres vergonzantes» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 54-55).

El doctor calcula, siguiendo la dialéctica entre generalización y excepción que veníamos rastreando en autores precedentes<sup>698</sup>, que apenas un sexto de los pobres son verdaderos – número universalizante, pero menos ceñido que la un milésima parte que planteaba Robles<sup>699</sup>–:

Y echarse ha de ver cuán fingido era este negocio de mendigar en muchos, que me parece ciertamente que no acudirán a estas casas, con el pregón y examen, la sexta parte de los que andan pidiendo, a registrarse, como ya se esperimentó este verano de 97; porque los unos se volverán a sus oficios que habían dejado por andar ociosos, y otros, contentándose con lo que han juntado (que en muchos pienso será muy buen caudal), se recogerán a algún trato o manera de vivir. Y otros se pondrán a servir, [...] y otros se irán a la guerra, de que tenemos tanta necesidad, pues, por esta causa, pienso se halla muy poca gente que vaya a ella por agora (Pérez de Herrera, 1975, págs. 54-55).

Al destino particular que se esperaba para los pobres fingidos –trabajo y servicio– se agrega el de la guerra, novedad en la tratadística que introduce Herrera para ganarse el favor de un monarca que gastaba fortunas en soldados mercenarios, al tiempo que guarda consonancia con otras de las grandes preocupaciones del autor: la reforma de la milicia<sup>700</sup>.

---

<sup>697</sup> Supra 5.10.

<sup>698</sup> Supra 1.1.4, 2.7, 3.5.1, 3.7, 3.8, 3.9.5 y 5.4.

<sup>699</sup> Supra 3.9.5.

<sup>700</sup> Tanto es así, que adjunta su discurso sobre la milicia al final de su tratado, estableciendo una correlación entre las dos problemáticas. Recordemos el título: *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos; y de la fundación y principio de los albergues destos reinos; y amparo de la milicia dellos*. Ya expusimos como uno de los problemas centrales que el autor atribuye a la pobreza fingida es el de fugar capitales al extranjero para financiar la guerra, en este sentido, reorientar a esos pobres para engrosar las filas de la milicia, sanearía el presupuesto local perjudicando al del enemigo.

Para una aproximación general a la problemática de los mercenarios, recomendamos las obras de Parker (1991; 2002); para un estudio particular de la problemática en Herrera, véase Cavillac (1975).

Al igual que Vives<sup>701</sup>, el doctor considera que incluso quienes presenten discapacidades deberán enmarcarse en la impronta de obligatoriedad del trabajo para los pobres, idea que compartía con su amigo Alemán<sup>702</sup>: «Que el que no tiene pies, sabiendo coser, puede ejercitar su oficio, y otros en lo que supieren y pudieren [...] y algunos guiando ciegos de los mismos, o ayudando a llevar algunos tullidos en carretones, para que todos juntos pidan limosna» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 59).

Para el doctor, entonces, la purga es el paso inexcusable y capital, ya que anhela una dialéctica urbana con el otro mendicante que priorice la «calidad» frente a la cantidad:

Y a los que dicen que hacen los pobres fingidos tantas invenciones para ablandar nuestra dureza con ellas, se les responde que los verdaderos [de Dios es mejor lo hagan y] nos ablanden, pues bastan con sus trabajos a movernos, andando entre nosotros de puerta en puerta, como está dicho. Y aun éstos es justo mandarles sus administradores que pidan la limosna con más modestia y sosiego, pues se la darán de hoy más sin exclamaciones ni invenciones, viendo ser verdaderos, virtuosos y conocidos; pues éstos jamás nos faltarán, aunque sean menos en número<sup>703</sup> (Pérez de Herrera, 1975, pág. 63).

Respondiendo a planteamientos como el de Soto –que considera que es la falta de misericordia y caridad la que fuerza la traza<sup>704</sup>–, Herrera desea –como Giginta<sup>705</sup>– una pobreza purgada de ficción, una pobreza idílica y modélica que no genere preconceptos –preconceptos que precisamente buscan instalarse en el lector, como veíamos en el capítulo precedente–, al menos, hasta que el proyecto del autor se haga efectivo.

Una vez realizada la discriminación y la purga global y simultánea, los ejes centrales de su proyecto –retomando los planteos de Vives<sup>706</sup>, Robles<sup>707</sup> y Giginta<sup>708</sup>– suponen: sacar a los mendicantes de las iglesias, proponiendo que escuchen misa en sus albergues<sup>709</sup> (Pérez de

---

<sup>701</sup> Supra 2.9.

<sup>702</sup> En carta a Herrera, Alemán afirma: «¿Qué importa ser uno cojo? Que no es falta para dejar de ser zapatero, ni la mano manca para ser lacayo o despensero. ¿Por qué un corcovado no será sastre? ¿Y un mudo, tundidor o carpintero? ¿No hemos visto muchos y vemos cada día comer en el sudor de su rostro y con defectos tales acomodarse al trabajo? Luego no es culpa de naturaleza sino Invención de haraganes, amigos de ser viciosos. ¿Por ventura no conociste músicos ciegos enseñar tañer? ¿Y las mujeres hilar sin vista?» (Alemán, 2014, págs. 27, v.1).

<sup>703</sup> Este último apartado, refiere también a la problemática asociada a la sentencia bíblica –«non deerunt pauperes in terra habitationis tuae» (Deuteronomio 15:11). Cfr. supra 2.14, 3.6.4, 3.12.3, 5.9 y 6.2.

<sup>704</sup> Supra 3.10.1.

<sup>705</sup> Supra 5.9.

<sup>706</sup> Supra 2.7.

<sup>707</sup> Supra 3.12.3.

<sup>708</sup> Supra 5.1.

<sup>709</sup> Cfr.: «podráseles más justamente mandar y ordenar que no entren en las iglesias, mientras se celebran los oficios divinos, a pedir, ni estorbarnos el oír misa con devoción, pues la habrán oído en sus albergues y casas» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 60).

Herrera, 1975, pág. 60); evitar el encierro –por la dificultad que implica y sus repercusiones políticas más que por cuestiones humanitarias<sup>710</sup>– y dejar a los pobres verdaderos la libertad de conseguir su propio alimento a través de la mendicidad –en consonancia con ello, al tiempo que el refugio nocturno permitirá que por las noches no soliciten limosna y abrigo<sup>711</sup>–.

El programa, en definitiva, busca la mudanza de las costumbres apuntalada en la represión y el temor, ya que –paradójicamente– el pobre goza del sufrimiento:

... y se ha de echar de ver en las repúblicas una notable transformación en estos pobres, ya ricos de bienes espirituales, y los que hasta aquí han sido a nuestros ojos un retrato de la suma miseria –y para sí tan crueles, que gustaban de andar desnudos, y sin curar sus llagas, de que resultaba mucho daño por su desordenada codicia–, apurados como verdaderos pobres, y entresacados de la mala compañía<sup>712</sup> de los fingidos y vagabundos, cuyo trato y pernicioso conversación los ha tenido escurecidos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 60).

La aporía del pobre cuyo placer es sufrir, se complementa con la del mendicante que no solo puede financiarse a sí mismo, sino que deberá hacerlo con las otras esferas de la marginalidad. Invirtiendo el peso de las responsabilidades, Herrera sostiene que los pobres –seleccionados como verdaderos– deberán profesar una inmensa caridad, ya que su imagen «representativa» recaudará más limosna de la habitual y el excedente de la supervivencia será destinado a pobres vergonzantes, encarcelados y cautivos<sup>713</sup>:

---

<sup>710</sup> «Algunos han sido de parecer que se encerrasen los pobres para no salir a pedir por las puertas y casas, cuya opinión no apruebo, porque si se hiciese así, habría mil inconvenientes, y de mucha importancia; porque, como están acostumbrados a andar pidiendo, viven con grande inquietud y desasosiego, pareciéndoles que los tienen como en cárceles, y ocasionados a caer en grandes enfermedades por la falta del ejercicio y ventilación de los aires que gozan por acá fuera, y ser muy dificultosa cosa poderse juntar limosna por terceras personas, ni por las de algunos dellos, para los mantener y vestir (y ésta fue otra de las causas por qué no se continuó y pasó adelante la otra vez, siendo muy grande la ocupación y el embarazo de darles de comer allí dentro), sino que cada uno busque su comida –como está dicho–, pues esto es más fácil y agradable para ellos, y la más principal razón para que la caridad no se resfríe, sino antes se aumente, que veamos por nuestras puertas y calles pobres verdaderos, examinados y aprobados, estropeados y con faltas naturales y accidentales, o con mucha vejez o niñez, para socorrerlos en sus necesidades y dar gracias a Dios Nuestro Señor; y será la limosna más meritoria que diéremos, dándose de mejor gana y con certidumbre que se socorre con ella a los verdaderos pobres de Dios» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 61-62).

<sup>711</sup> «Ni los oiremos de noche estar pidiendo con gran lástima para pagar la posada, como lo vemos cada hora, y aun amanecer helados y muertos por las plazas y calles, como los hallamos cada día en esta Corte y otros lugares destos reinos» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 61-62). La cuestión de la tranquilidad nocturna de los propietarios y la problemática del frío en relación con la supervivencia de los mendicantes es un tema recurrente en Giginta (cfr. supra 5.11 y 5.12).

<sup>712</sup> Como sostiene Cavillac (1975, págs. 65, n.33), el problema de las malas compañías será uno de los leitmotivos de la picaresca.

<sup>713</sup> «También es causa de Dios la redención de cautivos que están en poder de infieles y enemigos de Nuestro Señor, y por muchas razones urgentes se les debe acudir con limosnas para sus rescates, sacándolos del duro yugo de servidumbre. Pues además del trabajo que padecen con la esclavitud, sirviendo por fuerza a gente bárbara y cruel, sin Dios, sin fe y sin justicia, es de gran consideración el peligro que corren de perder las almas, así por la ordinaria comunicación desta gente perversa y enemiga de nuestra santa fe católica, como por la continua persuasión que les hacen para que se aparten de la divina ley evangélica de Cristo, Nuestro Señor, poniéndoles a peligro de apostatar, o con promesas y regalos, o con crueles y excesivos castigos con que atormentan a los

...porque estos verdaderos pobres, así por ser su número menor –pues por esta razón han de juntar limosna en mayor abundancia–, como por su reformación de costumbres, con lo que a ellos les sobrase de las limosnas, las han de venir a hacer muy largamente a los envergonzantes y encarcelados, que no podrán salir a pedir las, y particularmente de cosas de comer, de que se han de hallar muy sobrados. Porque de la reformación de costumbres, y quietud de sus conciencias, ha de crecer y conservarse en ellos la caridad con sus prójimos, y han de ser abundantes dispensadores con los demás de lo que Dios les diere, imitando en algo a los religiosos, que son pobres de espíritu y voluntarios, pues dejaron sus haciendas por Dios, dando de limosna lo que les sobra de lo que reciben y se les socorre; que como personas que no tienen costa de camas ni posadas, y los más vestidos han de tener de limosna, se verán con las manos llenas para hacer bien a los vergonzantes y presos (Pérez de Herrera, 1975, págs. 65-66).

Se espera del pobre, por consiguiente, que obre de forma opuesta a como la sociedad se ha comportado con él. Si éste tuviera la inmensa fortuna de ingresar, luego de la coacción generalizada, en el selecto grupo de los *pobres verdaderos modélicos*, le espera, en el mejor de los casos, una vida de permanente explotación –y de control moral y físico–, destinando el fruto de todo lo que no fuera indispensable para su supervivencia a los pobres vergonzantes, presos<sup>714</sup> y cautivos.

## 6.6. Sobre los pobres y depauperados en prisión

Herrera se ocupa detalladamente de un punto que hasta aquí había sido soslayado –o tocado de forma tangencial por la tratadística– y que se erigirá en uno de los materiales discursivos centrales del *Guzmán de Alfarache*<sup>715</sup> en particular, y de la picaresca en general: el sistema judicial como instancia burocrática inmisericorde para con el pobre –aspecto que ya había sido esbozado en el *Lazarillo*<sup>716</sup>– y como productor de pobreza para quienes caen en sus manos por causa justa o errónea<sup>717</sup>.

cristianos; así los que viven en poder de moros, como los que se veen perseguidos y amenazados debajo de la potestad de los herejes» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 84-85). La problemática ya había sido sugerida en la tratadística por Giginta (cfr. supra 5.3 y 5.13).

<sup>714</sup> Esta idea se repite de forma sistemática: «Pues reduciéndose los vagabundos a oficios, y siendo conocidos los verdaderos pobres –que serán muchos menos que hasta aquí–, más fácilmente tendremos caudal para acudir a los vergonzantes enfermos y sanos; fuera de que, con el tiempo, será posible que los prelados y señores, y personas particulares piadosas, dejen memorias y rentas para este efecto en sus obispados y tierras» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 75).

<sup>715</sup> Véase, especialmente, infra 7.14 y 7.16.5.

<sup>716</sup> Supra 4.7.3.

<sup>717</sup> En la segunda parte del *Guzmán*, Alemán ficcionaliza esta doble problemática en la piel de su protagonista. En lo referente a la relación entre justicia y pobreza, podemos traer a colación su encarcelamiento en Bolonia: «De tener yo justicia nadie lo dudaba. Sabíanlo todos, como cosa pública; mas era pobre, «y es bien que peche»:



Para Herrera, los pobres encarcelados se encuentran en peor condición que los mendicantes porque, amén de su pobreza, carecen de libertad y tienen pleitos a los que acudir (Pérez de Herrera, 1975, pág. 75). El *pobre prisionero* merece, un tratamiento discursivo cuya compasión no se evidencia para con los pobres en general:

Que, aunque tienen letrados y procuradores señalados para esto por las justicias y repúblicas, que de gracia los defienden –por salarios que para ello hay señalados–, trabajosísimamente lo pasan con todo esto, por no tener algo con que acudir al solicitador<sup>718</sup>, y otros requisitos que hay en los pleitos; demás del desamparo que suelen tener los presos pobres de parientes y amigos, y no poder salir a buscarlo, por estar imposibilitados de salir, y no ser visitados dellos, porque no les pidan ni importunen, ni pongan en ocasión de fiarlos. De donde se echa bien de ver que es ésta la gente más desamparada y sin consuelo que tiene el mundo, debiendo ser la más socorrida y consolada [...] pues el preso, demás de la razón que tiene de vivir angustiado siendo pobre, siempre está afligido en el corazón por las deudas que debe, o por el delito que cometió como hombre flaco y miserable, esperando cada hora la afrenta y castigo público (Pérez de Herrera, 1975, págs. 75-76).

De forma análoga a como lo veremos escenificado en el *Guzmán*, el sistema judicial se presenta como una calibrada maquinaria diseñada para drenar hacia sí misma el capital de quien tiene la desgracia –por falta propia o de la justicia– de caer en sus garras<sup>719</sup>.

Herrera diagnostica, a su vez, un problema grave en el inmenso gasto que suponen los pleitos irresueltos, por lo que propone celeridad y moderación en la aplicación de penas<sup>720</sup>, y expone, además, la necesidad de que los delitos graves sean penados preferentemente con galeras, para despoblar las cárceles y abaratar costos de mantenimiento sin una contrapartida de servicio<sup>721</sup>.

---

no era razón dármele»; «Constábele al juez había bastante información. Todo eso es muy bueno; empero sois un gran tonto: sois pobre, fáltaos el favor, no habéis de ser oído ni creído» (II, 2, 2, 486). Posteriormente, y desencadenando la condena a galeras de su protagonista, Alemán presenta a la dinámica judicial sevillana como un vórtice de empobrecimiento sistémico: «No me cogió tan desnudo este día que me faltasen dineros con que sustentar la tela y hacer la guerra. Mas es la cárcel de calidad como el fuego, que todo lo consume, convirtiéndolo en su propia sustancia (II, 3, 7, 722).

<sup>718</sup> Recordemos que Giginta se presenta a sí mismo como «solicitador» de pobres (supra 5.2.)

<sup>719</sup> «Son los presos de ella como la parra de uvas, que, luego que comienzan a madurar, cargan avispas en cada racimo y sin sentirse los chupan, dejándole solamente las cáscaras vacías en el armadura, y, según el tamaño, así acude la enjambre. Cuando traen a uno preso, le sucede lo propio. Cargan en él oficiales y ministros hasta no dejarle sustancia. Y cuando ya no tiene qué gastar, se lo dejan allí olvidado» (II, 722).

<sup>720</sup> «Y en los delitos y pleitos criminales componer a las partes, y encaminarlos a que perdonen las injurias; negocio en que se interesa la paz en el espíritu para la quietud de la conciencia, y aun la templanza en las penas corporales, cuando no hay parte que acuse. Y en los delitos atroces, que requieren castigo para desagrar la república, procurar que sean despachados con brevedad, con el menos daño y afrenta que fuere posible, inclinándose siempre los jueces a misericordia y moderación, más que a rigor» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 79).

<sup>721</sup> «Y a los que necesariamente han de ser castigados, está mejor que cumplan desde luego su penitencia en las galeras o destierros, porque el trabajo se les acabe más presto, pues en las cárceles no son de más provecho que para consumir las limosnas de los otros que suceden, y deprender dellos malas y depravadas costumbres, y nuevas liciones para ser más famosos ladrones; y enfermando ellos con la largueza del tiempo y corrupción de

Estos puntos de su argumentación no resultan desdeñables a la hora de pensar la influencia del *Amparo de pobres* en el diseño estructural del *Guzmán de Alfarache*, ya que sugiere no solo la dinámica procesal que habrá de marcar el derrumbe económico final del protagonista alemán, sino también su destino último como galeote.

## 6.7. La praxis posterior a la purga

El proyecto de Herrera implica una selección y catalogación precisa –de pobres, peregrinos<sup>722</sup>, estudiantes<sup>723</sup> y ganapanes<sup>724</sup>–, en consonancia con un estricto proceso de

---

aires que allí hay, de los cuales gozan mejor en la mar cuando estuvieren en galeras; y si algunos han de ser condenados a pagar sus delitos con la vida, les ayudarán a que descarguen sus conciencias y mueran como cristianos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 79).

<sup>722</sup> Herrera –siguiendo premáticas al uso y consensuando con gran parte de la tratadística– considera que hay que castigar a los peregrinos que se alejen de su recorrido para vivir de la limosna, al tiempo que los equipara con espías y propone su precisa identificación al llegar a los puertos del reino: «Para que en estos reinos conozcamos y distingamos cierta y verdaderamente quién es verdadero pobre, y que sepamos que pide con necesidad, si V. M. es servido, parece a propósito mandar que, si algún extranjero quisiere entrar en ellos en romería a la casa de Señor Santiago o Nuestra Señora de Guadalupe, Monserrate o otras casas que hay de devoción, haya de entrar en hábito de peregrino, habiendo de pedir limosna, y no de otra manera; o pues, como está dicho, no pueden pedir, si no es señalados y públicos de aquí adelante. Y que se registren en el primer puerto destos reinos por donde entraren por mar y tierra, adonde tomen testimonio del administrador y diputados del albergue de aquel lugar, o el más cercano de más consideración, con autoridad de la justicia y del ordinario, señalándoles en él el tiempo que hubieren menester; algo más para acabar su romería por su camino derecho, que si se apartare dél, no sea distancia de cuatro o seis leguas por alguna causa urgente, o porque no vayan todos por unas mismas posadas, ordenando a las justicias que manden a los mesoneros avisen a los tales peregrinos desta premática, porque no sean castigados por no saber la costumbre desto. Y si acaso enfermarse en el camino, tome testimonio del tiempo que gastó en la enfermedad y en curarse, y que este testimonio que trajere diga las señales de la persona (edad, nación, y día y mes y año que se registró), para que sepa V. M. el que entra en sus reinos, sin tener negocio particular en ellos, quién es, de adónde viene y adónde va; pues se tiene por cierto que con este hábito de peregrino y achaque de romería entran en ellos las más de las espías. Y se sepa que pide limosna por devoción, y no por andar ocioso y vagabundo» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 92-93). El tema es recurrente en la literatura de la época.

<sup>723</sup> «Porque en las Universidades destos reinos, principalmente en la de Salamanca, Alcalá y Valladolid, estudian muchos con gran pobreza, a los cuales les es forzoso pedir limosna para poderse sustentar y proseguir sus estudios, sea V. M. servido lo puedan hacer en las dichas Universidades, y no en otras partes; pues con este achaque, y en hábito de estudiantes, sin serlo, vemos andar en esta Corte y otras partes muchos mendigantes decorando algunas palabras de mal latín, para pedir a los que veen que lo saben, y si les preguntan más, se descubre el engaño. Y que, para hacerlo allí, tengan licencia de su maestrescuela, abad o rector, que sobre ellos tenga jurisdicción, principalmente para recibir limosna en algunos colegios, y otras partes, que les dan de comer [...] Pues parece que es razón que no entren, los que son virtuosos y estudian con necesidad, en la cuenta general de los demás mendigantes, pues se aplican a letras y virtud, con que suelen pasar muchos muy adelante» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 95).

<sup>724</sup> «Porque éstos no digan que andan trabajando en llevar cargas, haciendo oficio de ganapanes por escusarse de trabajar, y andar con este color hurtando y haciendo otros insultos, si a V. M. le pareciere, sería bien que hubiese número, en cada lugar, destos ganapanes –nombrados por la justicia, o por alguna persona a quien fuere bien cometerlo–, y que sean en el número que pareciere bastar para allí, trayendo para ser conocidos alguna caperuza de color azul, como me dicen traen en Toledo y otras partes; y desta suerte se podría mejor distinguir quién y sin ocupación y anda vagabundo, para atajarle modo de vivir y reducirle a alguna ocupación, que es el fundamento de todo, para que no haya vicios ni robos» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 99-100).

formación, ya que considera que tanto el vicio como la virtud se transmiten intergeneracionalmente y de forma endógena en los colectivos estigmatizados: «Lo que en la niñez se aprende, / Ora sea vicio, o virtud, / Permanece en senectud» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 89).

Frente a la necesidad de reformar a un enorme porcentaje de la población –que, como vimos, para el autor consistía en cinco sextos de los pobres mendicantes–, se propone la ocupación forzosa, al tiempo que se establece una inquisición permanente de los nuevos vagabundos posteriores a la coacción y selección global del reino:

Porque la gente que se reformare, que será mucha, no ande ociosa por estos reinos, es necesario, para la buena ejecución de todo, mandar V. M. que los ministros de las justicias tengan gran cuidado, de aquí adelante, de inquirir las vidas de los que anduvieren sin ocupaciones y vagabundos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 98).

A los jóvenes se los forzarán a través de una reforma moral que incluye un «padre de mozos». Otro padre habrá para los jornaleros, con el fin de evitar que establezcan ellos mismos la remuneración adecuada y, así, ésta sea impuesta por quien los contrata:

...acuda cada mañana a la plaza del tal pueblo, viendo acomodar y alquilar los jornaleros –así de la labranza del campo como de los otros ministerios–, que se llame padre de trabajadores, ayudándoles a ello, y los concierte, porque se dice que algunos, por andar ociosos, piden jornales de más precio del que merecen y se usa, porque nadie los coja y reciba; y quedándose desocupados, hacen y cometen los delitos que les parece, y dicen después a los alguaciles que los encuentran ociosos, que ya asisten en las plazas y no hallan quien los ocupe para pasar su vida. Pues teniendo a quien ellos teman, no lo harán, y todos andarán ocupados, escusándose por este camino muchos excesos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 99)

Como podemos apreciar, con la coacción de los pobres mendicantes no solo se intenta ajustar lo que se considera un gasto desmesurado en limosna, sino que se apunta, de forma concomitante, a la baja de los jornales incrementando la mano de obra disponible.

En lo referente a la infancia, la propuesta de Herrera es la más radical en relación con las limitadas opciones de formación en letras y oficios para los niños<sup>725</sup> que venía proponiendo la

---

<sup>725</sup> En el caso particular de las niñas, Herrera no aporta más que lo ya referido por la tratadística anterior: «y a las niñas con obligación de casar, o poner en otro estado las huérfanas dentro de tantos años [...] Y niñas algunas acomodarlas en monasterios a que sirvan y sean virtuosas» (1975, pág. 104). La base del interés por los niños se asocia, para el doctor, en su inutilidad: «socorrer a los niños y viejos; pues, por ser gente tan sin provecho, dice Aristóteles dellos que no se han de contar por ciudadanos, pues no son útiles para el servicio de la república, sino para que los demás los sustenten como a miembros della» (1975, pág. 104). Cabe recordar que, en el contexto que nos ocupa, la niñez distaba muchísimo de ser considerada un ámbito central de la protección social (Domínguez Alonso, Uceda i Maza & Navarro Pérez, 2016).

tratadística anterior. Herrera pretende, en un principio, la estricta separación de los niños de los focos de infección de la pobreza –quitándole todo derecho a sus padres sobre ellos–:

Todos los niños, varones y hembras, que al presente se hallaren de los pobres, o huérfanos, y de otros que los desampararen, que fuesen muy pequeños por criar, sería de importancia que se repartiesen, por mano de los prelados y corregidores, entre caballeros, y ciudadanos y gentes ricas, que los criasen y los tomasen a su cargo para hacerlos poner a oficios adelante, o servirse dellos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 103).

Para los niños se proyecta la colocación en oficios y servicios<sup>726</sup> –propuestas tópicas en la tratadística, desde Vives<sup>727</sup>–, agregando la novedad de imaginar su formación junto a extranjeros para transformarlos en mano de obra especializada en la construcción de armamento militar:

Otra parte de los niños que se han de poner a oficios, siendo V. M. servido, puede mandar que en algunos lugares grandes de sus reinos, que tuvieren agua bastante para ellos y fueren a propósito, se hagan algunas armerías por cuenta de las rentas que V. M. allí tiene, adonde se podrán fabricar armas para, en tiempo de necesidades, poder armar sus vasallos, que con tan buen ánimo le sirven en cualquiera ocasión, como deben, haciendo traer oficiales extranjeros y españoles, que los vayan enseñando allí a hacer todos géneros dellas; y fabricar y refinar pólvora, y fundir artillería, hacer balas, y cuerda, y otros instrumentos de fuego y artificios militares [...], para que no tenga V. M. necesidad de valerse de Italia, Francia, Flandes, Alemania ni Inglaterra, trayéndolo a mucha costa, y de otras partes adonde esto se fabrica, principalmente en tiempos de necesidades y guerras que se ofrecen, y pueden ofrecer, sino que todas las naciones tengan necesidad de nosotros, y de lo que se cría y hace en España (Pérez de Herrera, 1975, págs. 105-106)

Como podemos apreciar, en los niños pobres se carga la responsabilidad de equilibrar el déficit de la balanza comercial<sup>728</sup>, fantaseando que con su explotación se pueda producir todo lo que se importa del extranjero a altísimos costos:

---

<sup>726</sup> De hecho, invirtiendo el esquema de huida sistemática que despliega el *Lazarillo* en relación con la explotación y crueldad de sus amos, se propone la sujeción absoluta: «castigando con alguna pena (conforme a su edad) a los que se fueren de sus amos, porque teman, poniéndoles alguna corma al pie, o otro castigo que parezca a propósito para el remedio desto, apremiándoles que sirvan algún tiempo de balde, por cada vez que huyeren de los amos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 129). Como podemos apreciar, el castigo propuesto por Herrera de trabajar gratuitamente, coincide –irónicamente– con el «trabajo asalariado» que Lázaro experimenta con la mayoría de sus amos.

<sup>727</sup> Supra 2.12, 3.9.7 y 5.5.

<sup>728</sup> El diagnóstico en lo que respecta al déficit comercial de España era interno y externo: «A comienzos del siglo XVI, Francesco Guicciardini escribía en su Relazione di Spagna: “... la pobreza allí es grande, y creo que procede no tanto de la cualidad del país como de que por su naturaleza no quiere darse al ejercicio; más bien mandan a otras naciones las materias primas que nacen en su reino para comprarlas después elaboradas por otros, como se ve en la lana y la seda que venden a los otros para después comprarles telas y paños”. En 1557 el embajador veneciano Badoer reiteraba: “No creo que haya país peor provisto de artífices que España”» (Cipolla, 1981, pág. 247).

Y asimismo se pueden ocupar estos niños en otros oficios convenientes a la república, enseñándoles otros oficiales a fabricar tapicería como la de Flandes [...] y paños de colores, como los de Londres muy finos, y otras telas y mercaderías, porque, llevándonos de España la lana y otras cosas, como nos la llevan, no nos vendan y ganen con nuestros materiales lo que puede V. M., siendo servido, mandar se haga en España, pues tenemos metales y materiales para todo; y habrá disposición con esto para ocupar parte de los que habían de ser vagabundos y perdidos por el camino que iban (Pérez de Herrera, 1975, pág. 106)

A las formaciones de técnicas de artesanado, se le sumarían seminarios destinados a algunos elegidos que habrán de obtener formación en matemática, geometría, anatomía, cirugía, arquitectura, ingeniería, navegación, artillería y técnicas de producción de material naval y de infraestructura urbana (Pérez de Herrera, 1975, págs. 107-108).

El programa, en síntesis, consiste en operar la separación de los hijos de sus padres, de la putrefacción física y moral<sup>729</sup> de la pobreza, y promover para los infantes, o bien el servicio, o bien la formación y ejecución de oficios que permitan, en el largo plazo, revertir el déficit comercial y técnico producto de la importación masiva de manufacturas con alto valor agregado. En consonancia con ello, se apunta a la necesidad de profesionales extranjeros para gran parte de los ámbitos de manejo complejo de instrumentos navales, militares y de producción y diseño urbanísticos. En este programa –a diferencia de lo planteado por la tratadística previa y de lo expresado en la ficción por el primer periplo picaresco–, se concibe para los niños –y solo para los niños, porque los pobres habrán de permanecer en su pobreza– la posibilidad de cierto ascenso social y cultural en pos de no reproducir el medio de corrupción asociado a los colectivos mendicantes.

Como relevamos en el apartado teórico<sup>730</sup>, se proyectan sobre los mendicantes a reformar todos los males del reino, considerando que bajo la extirpación y explotación de algunos pobres y la formación de otros, se acabará mágicamente con los problemas económicos y sociales que acechan al conjunto de la sociedad:

Que pienso que es la más verdadera causa ésta de tener tanta necesidad estos reinos, porque esta gente ociosa, fingiendo ser pobres, nos llevan y usurpan lo que tenemos, y quitan la limosna a los verdaderos –como está dicho–, y nos ayudan a comer los frutos de la tierra, no aprovechando en algo a la república, ni a la cultura dellos, como los zánganos<sup>731</sup> de las colmenas, que comen la miel que no les costó trabajo a criar. [...] Que se hallará gente que trabaje en diferentes ministerios, porque al presente, por haber tantos vagabundos, no hallan los labradores quien los ayude a cultivar las tierras, ni otros oficiales de la república a quien enseñen sus oficios –que por esta razón es cierto que valen tan caras las hechuras de las cosas, y todo lo que se

---

<sup>729</sup> Supra 2.13.

<sup>730</sup> Supra 1.1.4.

<sup>731</sup> Supra 6.2.

vende de mercadería y mantenimientos—, ni otras gentes tienen quien las sirva (Pérez de Herrera, 1975, pág. 110).

*La necesidad social es culpa de los necesitados*<sup>732</sup>: la imposibilidad de producir manufacturas competitivas, la falta de producción agrícola, la inflación y todo lo que pueda haberles para deslindar las responsabilidades de quienes efectivamente los empobrecen. Si por un lado, se proyectan sobre los mendicantes todos los males que afectan al reino —recordemos que incluso se los llega a culpar de la ira de Dios contra el pueblo español<sup>733</sup>—, por el otro, al coaccionar sobre ellos una reforma global, se fantasea con la solución mágica de la mayoría de los inconvenientes que atañen a una sociedad en crisis<sup>734</sup>.

De hecho, se habla específicamente de cortar de raíz la descendencia, para evitar que el mal se propague y reproduzca, concibiendo, de este modo, un proyecto protoeugenésico: «se atajará y cesará la decendencia dellos para adelante en este vicio de mendigar fingidamente, y vivir sin ocupaciones» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 109); o bien: «Pues no naciendo de nuevo plantas para este efeto, se acabará gran parte de los troncos que hay con el tiempo<sup>735</sup> (Pérez de Herrera, 1975, pág. 112). El temor a la explosión demográfica de la pobreza en relación con los estratos más encumbrados, se torna uno de los puntos sensibles en relación con el diseño argumental:

---

<sup>732</sup> «Y pues con esto están ya acomodados los pobres públicos, y reducidos los ociosos a trabajar, y todos encaminados en servicio de Nuestro Señor con las conciencias más quietas y bien ordenadas que hasta aquí han tenido, y asimismo los vergonzantes socorridos, y consolados los de las cárceles, y ayudados los cautivos y huérfanos, irá la caridad resucitando y volviendo en sí, y se descubrirán las ascuas del fuego de su amor, quitándoles las frías cenizas de nuestra tibieza que, por la desordenada vida desta gente, estaba en nosotros amortiguada» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 86).

<sup>733</sup> Supra 6.2.

<sup>734</sup> Se llega incluso a esbozar la hipótesis de que al coaccionar a toda la masa ociosa de pobres mendicantes al trabajo, ello redundaría en un ejemplo moral y productivo que terminaría seduciendo al *otro religioso* para operar su conversión. El pobre fingido, entonces, no solo será culpable de su propia herejía, sino que habrá de erigirse en culpable de la herejía del otro: «Pues es cosa cierta que la principal razón, para que se conserven en Él estos reinos, y estén ricos y descansados, consiste en que V. M. mande se procure que nadie esté ocioso en ellos, por ser (como dije en su lugar) la ociosidad fuente de muchos males y vicios; y con la ocupación todo será de aquí adelante próspero y abundante. Con el cual concierto y orden en todo lo que se ha dicho, se seguirán grandes provechos; y en particular será negocio de mucha importancia, porque, viéndonos los infieles enemigos de nuestra santa fe católica bien gobernados en lo natural y moral, más fácilmente se aficionarán a ser cristianos [...] Pues se sabe cierto que muchos dellos, persuadiéndoles que dejen sus perversas sectas y el camino tan errado que siguen, responden, como gente sin fe, que les entibian para no hacerlo nuestras malas costumbres, vicios y desórdenes» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 130).

<sup>735</sup> La metáfora se repite en referencia a un proceso que implica «secar» a los mayores, productores de niños pobres, para que estos últimos no se desperdicien por el reino y sean contenidos en sus naturales: «procurar con particular cuidado acomodar y ocupar los niños y niñas, de siete o ocho años arriba, en oficios y otros ministerios de mar y tierra muy necesarios a la república, y en servir, como está dicho; pues, atajándose de aquí adelante que estas plantitas no crezcan en ociosidad y vicios, y mendiguez fingida, los troncos y árboles grandes que hoy hay (aunque a muchos dellos no fuese posible reducirlos de todo punto a trabajar) se irán consumiendo y acabando con brevedad, apurándose de suerte que solos los verdaderos pobres de salud y hacienda haya en la república quedándose todos, con el tiempo, en los lugares donde nacieren, como se ha deseado, pues no han de vagar de unas partes a otras» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 218-219).

Y concluyo esto suplicando a V. M. mande por amor de Nuestro Señor se remedie con gran puntualidad –como ya está acordado– el negocio de la perdición de las almas desta gente, y amparo de los verdaderos pobres, y ocupación de los que andan ociosos entretejidos con ellos, atajando que no sean adelante sus hijos de su oficio; porque pienso cierto que, si no se remedia esto con brevedad, dentro de veinte o treinta años, ha de ser la mayor parte déstos reinos (fuera de alguna gente de calidad y rica) de mendigantes y gascones, por ser gran parte dellos desta nación, moriscos y gitanos, porque éstos van creciendo y multiplicándose mucho, y nosotros disminuyéndonos muy apriesa en guerras y religiones (Pérez de Herrera, 1975, pág. 177).

En este sentido, hay que pensar también una arista constructiva en relación con la picaresca ¿La persistencia de los males intergeneracionales no estaría diseñada –en una de sus vertientes interpretativas– en función de plasmar las ostensibles consecuencias de no aplicar políticas específicas de formación de las nuevas generaciones<sup>736</sup>, al tiempo que se busca coaccionar aleatoriamente a las viejas para su reformación? ¿No es esto, en definitiva, lo que evidencia el detenimiento de Alemán en relatar la dudosa ascendencia genética de Guzmán, al tiempo que muestra en el cierre de su obra la reproducción sistemática de los vicios de sus progenitores –del mismo modo que lo había hecho el autor anónimo en el *Lazarillo*–? Podemos concluir, entonces, que la reproducción sexual, demográfica y cultural configuran vectores interrelacionados a la problemática de la pobreza que atravesarán la tratadística y la literatura, persistiendo en el imaginario hasta abreviar en gran parte de las discusiones actuales sobre el fenómeno.

## 6.8. Los ojos en las manos

Herrera abre su «Discurso cuarto», con la sentencia «VIGILI LABORE» y el siguiente terceto explicativo del emblema de una mano con un ojo sobre cada dedo: «Con los ojos en las manos / Y ocupadas en labores, / Tendrán costumbres mejores» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 112). La conceptualización retoma la idea de la alienación en el trabajo mecánico como pilar de la reformación de costumbres, algo que figura en casi toda la tratadística, pero que Giginta empieza a delinear con más precisión<sup>737</sup>, proponiendo labores automatizadas en

---

<sup>736</sup> «Pues la intención desta industria es que no haya pobres fingidos ni ociosos, y que sus hijos o hijas de los que lo son, que les iban sucediendo en el mismo oficio de mendigar, no lo sean, sino que vivan con descanso, y sean hombres de bien y virtuosos» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 110-111).

<sup>737</sup> Supra 5.5.

consonancia con lecturas formadoras. En el caso de Herrera, la escópica del pobre mendicante<sup>738</sup> queda reducida a lo maquinal de la labor, al tiempo que supone una trabazón imaginaria entre los ojos del que vigila y la tarea alienada del que trabaja.

La política *ad terrorem*<sup>739</sup> se hace ahora práctica y explícita al proponer el castigo ejemplificador que equipara la errancia de los pobres fuera de sus naturales con la delincuencia, habilitando para los mendicantes la aplicación de penas destinadas a los delitos que revisten mayor gravedad:

El remedio y traza es que, pues hay caminos para ocupar por formas diferentes en estos reinos de V. M. a los vagabundos, castigándolos a ellos, y a los delincuentes por los delitos que cometen, escondiéndolos y ausentándolos de las repúblicas, para que no hagan más perjuicio en ellas, haciendo que escarmienten y paguen lo que han hecho, y que otros con el ejemplo no se atrevan a cometer delitos semejantes, poniéndolos a todos en aprieto y concierto, sirviendo a Dios y a V. M. en sus galeras o minas de azogue, parece que también es razón, y justo, mandar V. M. que haya en ellos algunas reclusiones, y castigo moderado, para las mujeres vagabundas, perdidas y delincuentes, conforme a su flaqueza, que corresponda a esto (Pérez de Herrera, 1975, págs. 117-118)

La condena a galeras o a las minas de azogue, delito propincuo a la pena capital, es lo que les espera a los pobres errantes con la intención de borrarlos de la república y condenarlos al trabajo forzado con limitadas expectativas de vida.

En lo referente a las mujeres, Herrera las supone de difícil corrección, por lo que propone la construcción de cárceles específicas para ellas; ya que considera que los azotes y el escarnio público son formas de publicitar los oficios –hurto, prostitución, brujería o alcahuetería– que proyecta sobre todo el colectivo:

Porque con el escarmiento ellas y las demás no se atreverán a andar ociosas, ni dejar de perseverar en las casas donde se ponen a servir, mudándose dellas por cualquier ocasión, ni cometerán delitos a rienda suelta, como gente sin dueño; y allí también harán penitencia de los que hubieren cometido, enseñándoles de camino a ser virtuosas y hacendosas, ganando la comida y lo necesario con sus manos por fuerza, con tareas señaladas, en diferentes oficios y ministerios, deprendiendo la doctrina cristiana, oyendo misa los días de obligación, haciendo que confiesen y comulguen a sus tiempos. Pues es cierto que, en el estado que esto está ahora, si alguna destas comete algún delito de hurto, hechicería, o es vagabunda o alcahueta, o otra cosa por que merezca vergüenza pública –azotes, coraza, y destierro–, y se ejecute en ella la sentencia, no por eso queda emendada ni escarmentada, sino más conocida, para que

---

<sup>738</sup> Para el contraste en relación con la escópica del *otro juzgante*, véase 2.7, 3.12 y 5.10.

<sup>739</sup> «Pues es cosa muy cierta que, para que vivan bien los buenos y no hagan cosa mal hecha, les basta el premio y amor de la virtud; y para los que viven mal, es de grande importancia el castigo y temor dél, para no admitir en su pensamiento el hacer delitos e insultos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 118). Véase supra 6.5.



acuda a ella quien la hubiere menester para sus liviandades (Pérez de Herrera, 1975, pág. 119)

Para el doctor, entonces, las mujeres persisten en su oficio, no por necesidad, sino por lascivia, por lo que resultaría prácticamente imposible reformarlas. En pos de apuntalar su discurso misógino y universalizante, recurre otra vez a su dudoso anecdotario:

Pues aquí, en Madrid, han ahorcado poco ha a una, a la cual habían dado mil y quinientos azotes en diferentes veces, sin haber escarmentado, ni emendádose, hasta que le costó la vida. Y la semana pasada, en este mes de octubre, me dicen que dieron aquí a una cuatrocientos azotes, a la cual se le había dado ya mil y seiscientos en diferentes veces, con que llegan a dos mil, y aún no ha parado (Pérez de Herrera, 1975, pág. 120)

Herrera busca, por consiguiente, construir ámbitos de reclusión específicos para mujeres –casas de trabajo y de labor– porque considera que, a diferencia de los hombres, no existe un ámbito específico para éstas en el cual experimenten, literalmente, la muerte civil:

Pues es gran lástima y negocio digno de remediarse, que no haya para las mujeres delincuentes muerte civil, que supla la verdadera, violenta y ejecutada, ni medio entre azotarlas o quitarlas la vida, como lo hay para los hombres malos y perversos, con ser –como son– más feroces e indómitos, cometiendo mayor número de delitos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 121).

La mujer, al igual que el hombre, buscará ocupación virtuosa *por el temor* a la reclusión en las casas de labor<sup>740</sup> que se proyectan, adrede, como espacios represivos *per se*<sup>741</sup>. En ellas, se las vestirá con un jergón, se les cortará el pelo –«porque teman más el dar ocasiones de que las condenen a esta reclusión, por estimar tanto todas el tenerlos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 123), se les dará poca comida y barata, dormirán en «camas pobres», se las encerrará de noche en sus dormitorios y trabajarán sistemáticamente en la producción de manufacturas. De este modo, habrán de abastecerse a sí mismas y a las casas, bajando los salarios y, por

---

<sup>740</sup> «Y entiendo cierto que en breve tiempo, siendo Dios servido, con el escarmiento y ejemplo, tendrán estas casas muy pocas dellas, aunque al principio sean en número mayor: porque por no verse encerradas, sin poder salir en mucho tiempo, y algunas en toda su vida, cuando no hubiera otra cosa, fuera gran castigo éste, por ser negocio que sienten mucho las mujeres ordinarias; y escarmentarán de suerte, y se atemorizarán, que procurarán vivir con gran concierto, ocupándose todas, o sirviendo con mucho cuidado, así las que lo hubieren visto y experimentado, como las demás, por no entrar dentro ni verse emparedadas» (Pérez de Herrera, 1975, págs. 124-125).

<sup>741</sup> «Pues a muchas destas miserables, no será necesario, para que se emienden, o se castiguen de lo que hubieren hecho, azotarlas en público, quitándolas la honra o vida, tratándolas con aspereza ni demasía (por ser de sexo flaco, y a quien llama la Iglesia devoto, pidiendo socorro para él a Dios, Nuestro Señor, poniendo por intercesora a la sacratísima Virgen María), si no fuere siendo incorregibles; y muy pocas se condenarán a muerte, sino en casos horribles y atroces» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 122).

consiguiente, los precios de los productos que ofrecen las mujeres fuera de los ámbitos de encierro<sup>742</sup>. La reformatión, por tanto, se concibe a partir del terror, la coacción y la sujeción:

Y también puede haber algunas mujeres honradas y de buena vida y prendas, solteras, que vivan allí con ellas, que las consuelen, amonesten y guarden, y fuerzen a que trabajen, siendo necesario; que sea una dellas cabeza y madre de todas, a quien respeten y obedezcan; pues con la comida moderada, amenazas, castigo y prisión de cadena, o cepo, para la que fuere incorregible, ninguna dejará de ser sujeta y humilde (Pérez de Herrera, 1975, pág. 124)

La represión de la mujer se piensa en consonancia con el proyecto global y sincrónico. En primer lugar, se quita el *foco de infección de la pobreza*, coaccionando para el trabajo a todos los mendicantes fingidos y niños –algunos de los cuales serán elegidos para la formación profesional–, al tiempo que se deja a los pobres verdaderos modélicos pedir limosna con una insignia. En paralelo, se reprime fuertemente el *foco de reproducción de la pobreza*, las mujeres indigentes que paren a los niños pobres –siempre y cuando no decidan abortarlos o asesinarlos–:

...fuera de que cesarán las maldades y delitos que cometen, echando niños recién nacidos en pozos por no criarlos, y los que violentamente procuran echar de sus cuerpos y mal parir, por estar más desocupadas para sus vicios, y otras crueldades que hacen, como gente que vive sin Dios, ni ley, justicia, ni concierto; agotándose de camino y cesando el manantial de tantos pícaros<sup>743</sup>, y niñas perdidas, que éstas dan a las repúblicas, echándolos a las puertas de las iglesias, o casas, o criando con tantos siniestros y libertad los que les quedan, que después son dificultosos de reducir a buenas costumbres (Pérez de Herrera, 1975, pág. 128).

La prostitución y la pobreza fingida, como vemos, son identificados como manantial del universo picaril. En definitiva, el modelo que delineó el *Lazarillo* parece calar hondo en los discursos sobre la pobreza que habrán de desplegarse en la tratadística y la picaresca posterior a su emergencia disruptiva.

---

<sup>742</sup> Cfr.: «fuera de lo que tengo dicho, que es lo principal (procurar que sean buenas cristianas y virtuosas), todas trabajarán de hoy más, así ellas en estas casas por fuerza, como fuera por escarmiento, y las demás por ejemplo y miedo, enriqueciendo la república con diferentes labores ordinarias de sus manos; las cuales serán de moderados precios de aquí adelante, pues serán muchas, porque al presente van subiendo a excesivos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 128).

<sup>743</sup> Herrera, al igual que Alemán, caracteriza al pícaro como un niño de vida disoluta.

## 6.9. Las discrepancias con Soto, las coincidencias con Robles y el proyecto de Giginta como *ultima ratio*

Herrera se ve obligado a recuperar gran parte de las polémicas previas de la tratadística y dedicar una sección de su *Amparo de pobres* a contestar a las críticas que generaron –a mediados de la década del noventa– los textos publicados que habrán de conformar la obra referida. Los contradictores<sup>744</sup> principales fueron Diego de Yepes –confesor de Felipe II– y García de Loaysa –maestro de Felipe III–.

Entre las distintas objeciones que el doctor opta por responder, una de las principales se centra en las argumentaciones de Soto que planteaban, siguiendo a la patrística, la falta de discriminación que debe operar la caridad individual. Cabe recordar que el dominico no se refería a los mendicantes en general, sino a los *verdaderos pobres extranjeros*<sup>745</sup>, aunque seguramente sus argumentos vulgarizados habrían de circular para defender las hipótesis contrarias a la diferenciación de mendicantes. En consonancia con Alemán<sup>746</sup>, Herrera considera que al particular no le corresponde hacer distinción entre verdaderos y falsos pobres, sino al gobierno: si la represión por parte de éste funciona, los modélicos pobres verdaderos que pedirán limosna tendrán derecho a hacerlo y nadie deberá guardar resquemor para con ellos:

*La primera duda que se pone, es decir que hay doctrina de Santos, y en particular de San Gregario y San Crisóstomo, en que dicen que no es bien que haya examen y escrutinio de pobres mendigantes, sino que todos pidan limosna como quisieren.*

A lo cual respondo distinguiendo, porque esta doctrina se entiende así: que es bien que ninguna persona particular se entremeta en examinar los pobres que le pidieren limosna, pues no le toca [...] Mas los jueces eclesiásticos y seculares, a cuyo cargo está el ver lo que pertenece a servicio de Nuestro Señor y bien común, están obligados a hacerlo y examinarlo en conciencia, procurando que ninguno ande ocioso, teniendo salud, edad y fuerzas para trabajar, viviendo con mal ejemplo y

---

<sup>744</sup> Quizás tomando el ejemplo de la estructura dialogal de Giginta y seguramente forzado a la deferencia por la cercanía al poder de sus contradictores, Herrera afirma que la verdad se abre y cala mejor cuando se ofrecen debates con argumentos contrarios: «para averiguar la verdad es bien poner contrarios, pues, como dice el famoso jurista Baldo, *quando per contraria tendimus, viam quasi ferro aperimus*: abrimos el camino y la verdad como con hierro, cuando satisfacemos a las dificultades y objeciones contrarias» (1975, pág. 136).

<sup>745</sup> Supra 3.5 y 3.6.

<sup>746</sup> Cfr.: «Digo que la caridad y limosna su orden tiene. No digo que no la ordenes, sino que la hagas, que la des y no la espulgues si tiene, si no tiene, si dijo, si hizo, si puede, si no puede. Si te la pide, ya se la debes. Caro le cuesta, como he dicho, y tu oficio sólo es dar. El corregidor y el regidor, el prelado y su vicario abran los ojos y sepan cuál no es pobre, para que sea castigado. Ése es oficio, ésa es dignidad: cruz y trabajo» (I, 3, 6, 288). La coincidencia la rastrea Cavillac (1975, págs. 137, n.23). Véase infra 7.11.5.

escándalo, con ficciones y engaños, robando la limosna de los verdaderos pobres<sup>747</sup> (Pérez de Herrera, 1975, pág. 137).

Para abonar su argumentación en este sentido, Herrera fabula –en consonancia con un tipo de ficcionalización imaginaria de carácter recurrente en Robles– acerca de lo que hubieran opinado los santos en tiempos en que el vagabundeo se ha convertido en una plaga:

...no debía de haber tanta desorden en aquel tiempo, porque ha crecido la malicia en todas las cosas, y en particular en esta manera de vivir por haber tantos holgazanes y vagabundos, y por esta razón tener gran necesidad de remedio y reformation al presente. Y si los benditos Santos alcanzaran estos tiempos, fuera posible que persuadieran y aconsejaran con mucho cuidado tanta desorden y maldad, como ahora hay en este particular.

Fuera de que el bienaventurado apóstol San Pablo desea tanto que nadie ande ocioso y sin ocupación, reprehendiendo mucho a los que no trabajan, que dice, escribiendo a los Tesalonicenses: *Quod si quis non vult operari, nec manducet* (el que no trabajare, no coma, y que se aparten dél) (Pérez de Herrera, 1975, pág. 137).

Como vimos en apartados anteriores, la cita de San Pablo se encuentra omnipresente en la tratadística<sup>748</sup> y en este caso, al igual que Robles, el doctor la utiliza para justificar la discriminación y represión a los colectivos mendicantes. Luego, el razonamiento se escapa por la tangente de la temporalidad. Herrera sostiene que una vez que los pobres verdaderos estén señalados ya no será necesario espulgarlos, obliterando el primer momento de coacción masiva –al que específicamente se oponían las argumentaciones basadas en la patristica–:

Y haciéndose el albergue de los pobres en cada parte –como se dice en el discurso segundo, y ya está mandado y acordado por V. M.– todo esto se remediará muy bien; porque ni nosotros nos meteremos en examinar a quién pida limosna, viendo que están aprobados por la república, ni las justicias de V. M. tendrán ocasión de castigar a ningún pobre verdadero, pensando que es vagabundo y fingido, pues han de andar todos señalados y distintos de los que no lo son: que el temor que se podría tener hasta ahora es no se hiciese cosa contra caridad. Y esto cesa con este remedio, pues con él no se les quita ni veda a los pobres el pedir por las calles y puertas de las casas, siendo legítimos [...], ni se persiguen mendigantes, que es crueldad hacerlo, sino ampararlos con mucho amor y caridad; pues contra los que esto decían y han intentado, han escrito muchos varones santos y doctos, y con mucha razón,

---

<sup>747</sup> En este sentido apunta el madrigal que le dedica Fray Antonio Daza de Madrigal, incluido en el paratexto:

De dar o recibir ninguno escapa,  
y al que ha de dar, le dais aviso y llave  
contra el ladrón, y la ganzúa suave,  
que en traje roto y vil, se encubre y tapa. (Pérez de Herrera, 1975, pág. 204).

<sup>748</sup> Supra 2.9 y 3.5.2.

reprehendiéndolos por querer encerrarlos y llevarlos a sus tierras por fuerza (Pérez de Herrera, 1975, pág. 139).

*Si el necesitado es culpable de la necesidad, con la represión se terminará la represión y con la discriminación se acabará la discriminación.* En consonancia con estas políticas, Herrera propone una batería metafórica en pos de un proyecto que se dice también estético<sup>749</sup>, ya que la selección redundará en un embellecimiento de la ciudad. El emblema que abre el «Discurso octavo» muestra un ánfora con flores a la que subyace el mote: «*Placet compendiosa brevitatis*» y el terceto: «Gran gusto da de un jardín / El ramillete de flores, / Compuesto de las mejores<sup>750</sup>» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 203).

El doctor, sin embargo, baraja la posibilidad de que sus políticas resulten demasiado extremas para generar un consenso político amplio. Si esto sucediera, Herrera termina transigiendo, como *ultima ratio*, un proceso de «autoselección» análogo al propuesto por Giginta<sup>751</sup>:

Y cuando este negocio se quiera apretar mucho por las personas que dicen que en ninguna manera se haga escrutinio ni examen de mendigantes, no se podrá a lo menos negar que será bien hacer que los que hoy andan en este hábito, verdaderos y fingidos, sean buenos cristianos, confesando y comulgando a su tiempo, y oyendo misa, y tengan cabeza y administrador que los gobierne, y a quien den cuenta de su vida, acudiendo a dormir cada noche a una casa, con distinción de hombres y mujeres en cada parte, para que no mueran miserablemente por las calles, campos y portales; estorbando y atajándose de camino otros muchos escándalos y grandes ofensas de Dios, y pecados muy enormes y feos. Que viviendo esta gente con este orden, observación y concierto, aunque al recibirlos en la reformatión general se admitan todos, sin desamparar ninguno de los que acudieren aquel día [...], que el mismo tiempo los irá gastando y apurando; porque los que no fueron virtuosos, y verdaderos pobres de espíritu y cuerpo, ellos mismos se irán reduciendo a otras maneras de vivir, no pudiendo sufrir vida virtuosa y de concierto, pues se entiende que los más, por tenerla a su gusto, andan en este hábito –como ya se dijo–, y los que quedaren serán muy buenos y verdaderos pobres. Y atajándose que los hijos éstos de hoy más [...] no anden ociosos, ni sigan los pasos de la mendiguez fingida de sus padres, en pocos años se vendrán estas casas de albergues a reducir a solos pobres legítimos por sucesos y accidentes, o vejez y otras inutilidades naturales (Pérez de Herrera, 1975, pág. 140).

---

<sup>749</sup> Supra 2.20, 3.12.4 y 3.13.

<sup>750</sup> La imagen del trigo y la cizaña (Mateo, 13, 42-30), es descontextualizada y refuncionalizada para justificar el cribado de pobres: «Con lo cual creo se atajará y remediará gran parte, o casi toda esta calamidad, de suerte que de los pobres verdaderos y necesitados que hay, a quien debemos socorrer con nuestras limosnas, en particular conozcamos dos géneros: unos públicos, albergados y señalados, y otros vergonzantes, alistados y aprobados por pobres en sus parroquias, a los cuales amparemos –como es razón–, y a los de las cárceles, cautivos y huérfanos, y los de los hospitales. Que con esto, y con acabar de allanar la perdición y ociosidad de los gitanos, que ya V. M. va prosiguiendo, y de otras gentes sospechosas que viven y entran en estos reinos, los tendrá V. M. ricos y descansados, y muy escardados y limpios de malas yerbas y plantas» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 177).

<sup>751</sup> Supra 5.8.

Las opciones son claras. Si el consenso político lo avala, Herrera propone en primer término, una represión global y simultánea en donde cinco sextos de los pobres sean coaccionados al trabajo manual y al servicio, o condenados a las galeras y al trabajo en las minas –al tiempo que se les quitan a sus hijos para diferentes actividades de producción y formación profesional–. De no poder llevarse a cabo este tipo de políticas de carácter extremo, el sistema propuesto es similar al de las Casas de Misericordia de Giginta: se les brinda un amparo indiscriminado al tiempo que se prohíbe definitivamente la mendicidad no certificada. Se confía, de este modo, en un proceso de purga gradual que se operará por la falta de adecuación a la «vida virtuosa» que se supone para la mayoría de los mendicantes, obliterando que de lo que en realidad habrán de huir es del control panóptico, la coacción y la explotación en los límites de la supervivencia.

#### **6.10. La señal oficial: escribir en el cuerpo**

Y es la señal lo más esencial de todo, para que tenga esto el efeto que se desea.

PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de pobres* (1975, pág. 207).

Señalar a los pobres mendicantes verdaderos –incluso señalar a los falsos con hierros candentes<sup>752</sup>– es considerado por Herrera una política de carácter central, y según el mismo informa, criticada por múltiples sectores: «*La segunda duda es decir que parece cosa infame*<sup>753</sup>, y dura de sufrir, poner señales a los pobres mendigantes» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 140).

---

<sup>752</sup> Como un ejemplo de la reproducción o la coincidencia ideológica abonada por la construcción de un panegírico carente de objetividad, basta este pasaje de Cavillac en el que se justifican las políticas anteriormente descritas: «El 3 de este mes, con arreglo a los deseos de las Cortes, [Pérez de Herrera] interviene para “que salgan de Madrid los pobres que no sean reconocidos como tales, y que se señale a los que quedaren con las armas de la Villa”. A tal fin, se promulga el 11 de septiembre un auto mandando que “a los vagabundos se les ponga en las espaldas, o debajo del brazo, una B, y a los ladrones otro hierro con una L para que se les conozca, y que el reincidente vaya a servir a las galeras”. Dicha disposición, cuyo rigor estaba poco a tono con los medios preconizados por el doctor, se relacionaba sin duda con las nuevas dificultades sociales originadas por la expulsión de los moriscos: muchos de ellos, mezclándose con los demás mendigos, recorrían entonces el reino, y se acogían a la caridad de los grandes centros urbanos. La solución del problema morisco, que coincidía con la Tregua de Doce Años en los Países Bajos, hacía posible, por fin, en el plano interior una política de profundas reformas económicas y sociales. Aun cuando el decreto no dejara de suscitar vivas oposiciones en los medios de la nobleza terrateniente y de la aristocracia ciudadana, alentaba, eso sí, grandes esperanzas en las clases medias y bajas de la población. Con la salida de los moriscos, se desvanecía uno de los estigmas infamantes que gravaban las actividades manuales. Al mismo tiempo, se planteaba con premura la cuestión del reemplazo de una mano de obra cuya desaparición afectaba en primer lugar a la agricultura y a los oficios mecánicos. Desde ese punto de vista, la reintegración de los marginados en el circuito productivo se imponía como el recurso ideal. Tales serían las motivaciones que impulsaran a Pérez de Herrera a sostener la medida de expulsión» (1975, págs. LX-LXI).

Luego de la retahíla de estigmatizaciones que vienen desperdigándose en la tratadística y las Cortes, y que Herrera mismo reproduce para abonar sus propósitos, el autor pasa a sostener que las señales para pobres verdaderos serán un honor para quien las porte:

Y así, los hábitos de las órdenes de Caballería significan nobleza y valor; y los roquetes de prelados, y ropas de los consejeros de V. M., dignidad y autoridad; y los hábitos y señales de las Órdenes Mendicantes, y otras, religión, mortificación y pobreza; [...] y así las de pobres no significarán más que pobreza, la cual no es vileza, luego no es infame [...] y siendo, como es, la pobreza cosa tan divina que le dio Cristo nombre de gran estimación, no será cosa infame, antes mucha gloria suya, que anden señalados y sellados con su sello los que piden lo necesario en su bendito nombre. A lo cual se añade preciarse ellos y honrarse mucho de serlo, diciéndolo a voces ahora por las calles, andando muy rotos y sucios, y descubriendo para ello las llagas que tienen en sus cuerpos, y aun en partes ocultas, y las enfermedades e inutilidades, y aun inventando algunas, y procurando fingidamente y con artificios parecer llagados, como se dijo. Todo lo cual podrán escusar con estas señales que traerán, pues con solas ellas les darán todos limosna de muy buena gana, aunque anden aseados y de buen color y sanos (Pérez de Herrera, 1975, pág. 140)

En un gesto irónico, Herrera sostiene que la señal oficial de pobreza verdadera no solo excluye a la mendicidad fingida, sino que torna innecesarios sus «dispositivos de simbolización» consistentes en el autoflagelo del cuerpo en pos de una construcción aparential mortificada que busca suscitar la caridad.

Seleccionarlos, discriminarlos y marcarlos es una política que, si bien era corriente en el periodo, cobra una centralidad capital para Herrera e influye en Mateo Alemán, al punto de enunciarla como intencionalidad explícita de su arquitectura literaria. Con respecto a la escritura del *Guzmán*, sostiene:

...venir a lo que solo pretendo tratar tocante a la reducción y amparo de los mendigos del reino, de quien con estilo grave y singular elocuencia hiciste un curioso discurso [el *Amparo de pobres*], que si como lo escribiste tuviera tu intención verdadero efecto, sin duda me dejara el ánimo con apacible sosiego por haber sido ese mi principal intento en la primera parte del *Pícaro* que compuse, donde dando a conocer algunas estratagemas y cautelas de los fingidos, encargo y suplico por el cuidado de los que se pueden llamar y son, sin duda, corporalmente pobres, para que, compadecidos de ellos, fuesen de veras remediados. Para lo cual, con prevención digna de grande alabanza, y tal que parece haber sido comunicada con Dios y por divina inspiración suya revelada, se ha tomado traza para que sean conocidos y nadie se haga «Pues, si es o no es pobre», ni haya en qué reparar «Si le daré o no le daré

---

<sup>753</sup> En este particular, un problema esencial en el contexto español es el de la honra, y se relaciona con el temor de proyectar la afrenta de la señal a generaciones pasadas y futuras: «por ser esta señal decente para los pobres, siendo insignia honrada, y que por ella es cosa llana y clara que no perderán ellos, ni sus descendientes, alguna cosa de honra ni pretensión, pues todas las cosas no son más de cómo se reputan y están en opinión» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 143).

limosna», que ya sería buscar achaques para no darla y es menos malo que no la des, que ponerte a juzgar ni censurarlo.

*Hame satisfecho mucho el haberles puesto una tablilla sobre el pecho en que lleven licencia para pedir con pasaporte de pobres* (Alemán, 2014, págs. 26, v.1) [la cursiva me pertenece].

La cuestión, sin duda, merece atención porque traza un hilván entre la tratadística y la literatura que se sustenta fehacientemente en la documentación disponible. Aquel punto que Herrera considera la base nodal de sus políticas es recuperado por Alemán de forma explícita como la intencionalidad básica de la escritura de la primera parte del *Guzmán de Alfarache*<sup>754</sup>.

Aquel purgar «de toda sospecha de ficción<sup>755</sup>» (2000, pág. 130) que propuso Giginta con respecto a la inmediatez perceptiva experimentada frente al pobre mendicante, se torna eje central en Herrera a partir de una política concreta de señalamiento, de catalogación y de marca. Esta praxis de carácter político, subyace también en la intencionalidad ideológica de su tratado, al concebirlo como una máquina de producción de matriz perceptiva «paranoica» en relación con la pobreza<sup>756</sup>, matriz que intentará reproducir Alemán ficcionalizando las estratagemas de los fingidos en pos de un entrenamiento sensorial del lector.

Entre políticas que buscan purgar la realidad de mendicantes fingidos y la ficción literaria que busca entrenar la percepción lectora para una purga perceptiva con respecto a ellos, se juega uno de los ejes centrales de la tratadística y la literatura de fines del siglo XVI en relación con la pobreza. En ese espacio de señalamiento, de reestructuración «psíquica» y representacional en relación con el otro, se termina de consolidar un género –el picaresco– que, paradójicamente, busca evidenciar una ficción a través de la ficción.

### **6.11. El peligro: oscuridad y mezcla**

Ante las suspicacias de lo que pudiera ocurrir en las casas de pobres –concibiendo siempre al *otro mendicante* como un ente dispuesto a todo tipo de criminalidad y pecado–, Herrera opone el argumento del mayor peligro que supone la falta de control sobre estos colectivos en la amplia exterioridad y penumbra que brinda la noche de los suburbios,

---

<sup>754</sup> Infra 7.1.

<sup>755</sup> Supra 5.9.

<sup>756</sup> Supra 6.4.



sumando a ello el caos de la mezcla en una sociedad signada por los estatutos de limpieza de sangre (Sicroff, 1985):

... para causarse delitos, torpezas y juegos y desórdenes, mucho más ocasionada vida es la que tienen ahora, por andar a su albedrío, durmiendo por portales, pajares, cuevas y campos, y otras partes ocultas; y lo que peor es, haciendo mil desacatos a las puertas de las iglesias que tienen portales, de dos en dos, y de cuatro en cuatro, y otras cuadrillas de diferentes números, y aun tenerse noticia que hay entre ellos muchos pecados y delitos abominables, por vivir vida tan viciosa [...] envueltos y mezclados verdaderos con fingidos y malos, y hablando palabras ociosas y torpes, *Cum corrumpant bonos mores colloquia prava* (pues se sabe que la mala conversación de los perversos corrompe las costumbres buenas de los otros). Y estando hombres y mujeres, niños y niñas, juntos y sin luz, es ocasión de hacerse muchas cosas malas: *quia qui male agit, odit lucem* (porque aborrece la luz, y quiere que no le vean, el que vive mal) (Pérez de Herrera, 1975, pág. 145).

Al tiempo que hay que discriminar «lo precioso de lo vil<sup>757</sup>» –como sostenía Robles– es indispensable quitar a los pobres verdaderos del ámbito en donde se mezclan sus discursos y sus cuerpos con los fingidos, en una oscuridad o una lejanía en la que todo es posible. Para los discursos reformistas, lejos de la ley, el pobre la viola sistemáticamente reproduciendo y propagando el mal. Por eso es necesario un sistema de segregación y control, un panóptico en donde todos se vean y sean vistos

Y en los albergues dichos estarán muy distintos, y apartados los hombres de mujeres y niños, inútiles y lisiados en cuartos diferentes; y en medio la capilla donde se ha de decir la misa, con sus verjas por todas partes, para que la oyan de sus pertenencias, sin que se comuniquen unos con otros; y en aposentos espaciosos, cada uno en su cama, con tabiques que las dividan, descubiertas por delante, *para que se juzguen unos a otros*, y con lámparas encendidas a trechos que los alumbren toda la noche; y lo principal, teniendo más cuidado con sus conciencias, viviendo como cristianos, debajo de superior y administrador que los gobierne, y castigue siendo necesario, teniendo cepos para este efeto. Para lo cual, *en los albergues de los lugares grandes principalmente, es bien que tenga el aposento en que viviere, de suerte fabricado que, con algunas ventanas pequeñas, con celogías, que vengán a caer a lo alto de los dormitorios de los hombres, los juzgue desde allí*, porque tengan respeto, y vivan quietos y con recato (Pérez de Herrera, 1975, pág. 146) [la cursiva me pertenece].

Como vemos, el modelo es similar al de Giginta<sup>758</sup>, con la salvedad de que Herrera suplanta la delación de informantes que proponía el rosellonés por una extensión de su política *ad terrorem*<sup>759</sup>, incorporando el cepo y otros castigos, al tiempo que concibe un doble

---

<sup>757</sup> Supra 3.5.

<sup>758</sup> Supra 5.10.

<sup>759</sup> Supra 6.5 y 6.8.

control: de una mirada homogénea e intersubjetiva, a una mirada panóptica y jerárquica – cabría agregar, en relación con el *Guzmán*, desde el atalaya–.

De la libertad de la lejanía, la amplitud y la noche; al control del hacinamiento, la estrechez y la luz. De la oscuridad en la cual todo es posible, a la claridad, la escópica y la represión sistémica en donde todo es como debe ser.

El pobre ideal es el pobre seleccionado, catalogado, sectorizado, controlado por un jerarca y por sus semejantes, un pobre susceptible de ser convertido en una caricatura de sí mismo con el único fin de pasearse por las ciudades para no subvertir los preceptos bíblicos que sostenían que los pobres siempre estarían presentes<sup>760</sup>, elegidos por la divinidad para la redención de los pecados.

## **6.12. La dificultad del ocio para el rico, la prohibición del ocio para el pobre.**

Otra de las objeciones que Herrera se ocupa de desarmar es la que sostiene la profunda asimetría en lo que refiere a la inquisición legal, sin que medie acusación o proceso<sup>761</sup>, entre ricos y pobres. Para ello, el doctor pivotea sobre el concepto de ocio –tópicamente caracterizado en el periodo como el eje de todos los males– considerando que el rico, prácticamente, carece de la posibilidad de disfrutar de él:

Mas los hombres a quien dio Dios de comer, calidad y hacienda, aunque anden ociosos (que sería mejor que no lo anduviesen, sino que se ocupasen siempre) -con lo cual se escusarían muchos vicios y daños que hay, pues dice el Eclesiástico que la ociosidad engendra mucha malicia [...], pero estos ricos, como no sean viciosos, no contravienen a este precepto, porque no han menester hacer cosas que no deben para mantenerse y vivir, por tener posesiones y rentas para ello. Y los tales, casi siempre tienen ocupaciones en defender y conservar sus haciendas, y en negocios y gobiernos y defensa de la república, y la autorizan y adornan; y así, éstos hay muy pocos desocupados. Fuera de que quiere Dios que haya diferencias de personas y estados: y así, a unos da haciendas de patrimonios, con que coman y vivan con descanso, y con que hagan bien a pobres; y otros quiere que ganen con su sudor la comida (Pérez de Herrera, 1975, pág. 156)

Para Herrera es casi imposible que el rico esté ocioso porque invierte su tiempo en defender su hacienda y a la república, mientras que el pobre carece del derecho al ocio porque ha sido elegido por la divinidad para ganarse el pan con el sudor de su frente. La ociosidad,

---

<sup>760</sup> Supra 2.14, 3.12.3 y 5.9.

<sup>761</sup> Recordemos, en este sentido, las palabras de Soto: «Y no han de pedir al pobre más razón que al rico por qué anda fuera de su tierra» (2003, pág. 66).

entonces, redundando en un mal equiparable a la pobreza fingida. Es por ello que se identifica con medios de estancamiento y putrefacción: «hace la ociosidad el daño al cuerpo, que al agua el no moverse, porque así se corrompe todo» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 159). En relación con este vector corruptor –al referirse no ya a la ociosidad en general, sino a la ociosidad de la pobreza<sup>762</sup>– es que se sueña con restablecer a los censores romanos –política con la que también había fantaseado Vives<sup>763</sup>–: «Y aun pluguiese a Dios que hubiese jueces particulares para esto y reviviese la antigua ley censoria, para que ninguno anduviese ocioso» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 156).

Pero el doctor no se conforma con los censores de pobres, sino que justifica la aniquilación de los que persistan en la ociosidad sustentando su argumentación en relatos clásicos<sup>764</sup>:

Y en Egipto, se cuenta que se ordenó una ley en tiempo del rey Amasis, la cual obligaba que fuesen todos a dar cuenta del trato y oficio en que vivían; y el que no lo hacía, y no procuraba ocuparse en negocios justos, había de morir por ello. Y Dracón mandó en sus leyes que al convencido por ocioso le matasen por justicia (Pérez de Herrera, 1975, pág. 158).

El acervo argumental –luego de justificar la pena de muerte en relación con la ociosidad del mendicante– también rescata las políticas que reducían la pobreza ociosa a una suerte de esclavitud, clave ideológica que, edulcorada con referencias legales y teológicas, se erige como *el quid político* de la reformatión de pobres propuesta por el doctor:

Y ha llegado a tanto el aborrecimiento de gente ociosa en los antiguos, que manda el Derecho civil que los mendigos ociosos sanos, si son extranjeros, los excluyan, y siendo naturales, los obliguen a que trabajen. Y esto se entendía cuando los oficiales de la justicia encontraban con ellos; [...] y si los ociosos eran libres, quedaban sujetos a servir al que los acusó, según Bártulo lo declara, como se dijo en aquel famoso texto del Código Teodosiano (Pérez de Herrera, 1975, págs. 159-160).

A diferencia de las propuestas de Soto y Giginta<sup>765</sup>, para Herrera –siguiendo a Robles<sup>766</sup>– el pobre no tiene derecho al ocio recreativo. Su destino es el trabajo o la milicia<sup>767</sup>, y si

---

<sup>762</sup> La metáfora será retomada por Alemán en su carta: «De la putrefacción salió la corrupción: un cuerpo infecciona una casa; una casa un barrio, y un barrio todo un pueblo» (Alemán, 2014, pág. 23). Véase supra 7.1.

<sup>763</sup> Supra 2.15.

<sup>764</sup> Heródoto, *Historia*, lib. II.

<sup>765</sup> Supra 3.10.5 y 5.1.

<sup>766</sup> Supra 3.11.

<sup>767</sup> Cfr.: «los que fueren suficientes para soldados, sean recabados en algunas compañías, que podría Vuestra Majestad hacer se levantasen allí para este efeto; y otros a propósito en otras de gastadores, mandándolos llevar Vuestra Majestad donde los hubiere menester, embarcando a los de menos edad en los navíos para marineros, como dije en su lugar; llevando a muchos de los soldados dichos a algunas fuerzas de islas y presidios en las Indias, Pues tiene Vuestra Majestad tanta necesidad de gente allí. Y a otros los ocuparán y departirán desde las

persiste en no someterse a ninguna de estas opciones, le caben el destierro, las galeras, las minas de azogue, la esclavitud o la muerte.

El doctor esgrime estos argumentos ante quienes sostenían que era imposible ocupar a la gran masa de pobres circulante por falta de empleos efectivos, frente a lo cual propone compeler a todos convirtiendo en forzados a remo –pena equiparable a la capital– a los que se resistan:

Y si con todo eso no se quisieren reducir algunos, dándoles tantas maneras de vivir y persuasiones a propósito, tengo por cierto y sin duda que estarán más en servicio de Dios, sirviendo a V. M. en sus galeras, que andando haciendo insultos y escándalos por estos reinos, pidiendo limosna fingida debajo de especie de pobres. Pues allí nos ayudan a defender la santa fe católica contra los enemigos della, y se tiene mucha cuenta con que vivan bien (Pérez de Herrera, 1975, pág. 171) <sup>768</sup>.

La clave de bóveda de la política de Herrera es la coerción estricta sobre los pobres, una sujeción que no vacila en explicitar:

Y así, si esta traza con que se procura acomodar los pobres comenzase ahora con flojedad, y las reglas no fuesen precisas, sino de poco más o menos, cualquiera relajación sería evidente ruina, porque este estado de gente está muy fácil para cualquier desorden; por lo cual, es menester que sean sus principios muy ceñidos y apretados» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 218).

La sujeción, la represión y la coacción diseña la política de Herrera para con los pobres que supone fingidos en su gran mayoría. Con ellos imagina saturar de mano de obra los campos, las manufacturas, las casas de los señores, las minas, la milicia y las galeras. Su política no es otra que la de cernir y aterrorizar a las masas mendicantes a través del trabajo forzado o remunerado en los lindes de la supervivencia.

---

partes dichas en los oficios o labranzas que se sepa han dejado por vicio, y en las obras públicas de fortificaciones y edificios de V. M. y de las repúblicas. Y muchos se irán a servir, los cuales perseverarán con sus amos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 169).

<sup>768</sup> Ante tales políticas represivas resultan cuanto menos cuestionables las siguientes apreciaciones de Cavillac, que pasa por el estrecho tamiz de su panegírico una conceptualización que la literalidad del texto desmiente: «*El doctor Herrera, de hecho, no aspira a la desaparición hic et nunc de la pobreza mendicante por medio de soluciones represivas*, tales como las propusieran Vives o Medina. Antes, con Soto, se declara terminantemente opuesto al «encerramiento» de los mendigos, abogando por el derecho de los pobres (siempre que éstos, es verdad, no sean impostores) a la limosna. Concuerta, igualmente, con el dominico al valorar el sentimiento de la honra en los menesterosos, y el deber de caridad en los poderosos. Sin embargo, utiliza ambos valores desde un punto de vista más afín al cristianismo práctico de un Juan de Medina, por cuanto la honra viene a ser, en su pluma, el estímulo que impulse al pobre fingido a trabajar en provecho de la colectividad, y la limosna, el privilegio exclusivo del pobre verdadero, importa observar asimismo que, a los ojos del protomédico, aquellos «marginados» son, más que responsables, víctimas de una estructura socioeconómica aberrante» (1975, pág. CLXXII) [la cursiva me pertenece]. Del mismo tenor se nos presentan las siguientes afirmaciones: «Pérez de Herrera trueca la espada por la pluma con el mismo apasionamiento en el servicio de su patria, aprovechando el sosiego de su nuevo cometido de médico de Casa y Corte para emprender una labor de publicista en favor de aquellos pobres, a quienes hambre y deshonor echaban de sus provincias» (1975, pág. XXXIII).

### 6.13. Algunas consideraciones conclusivas con respecto al *Amparo de pobres* de Pérez de Herrera

...abrimos el camino y la verdad como con hierro, cuando satisfacemos a las dificultades y objeciones contrarias.

Pérez De Herrera, *Amparo de pobres* (1975, pág. 136).

A lo largo del presente análisis, pudimos comprobar que el *Amparo de pobres* de Pérez de Herrera no presenta grandes hitos en cuando a la originalidad conceptual de su propuesta – amén de la imbricación de la problemática de la pobreza con la militar y carcelaria–, pero reviste, al menos, el interés de presentar una síntesis detallada de las apreciaciones acerca de la mendicidad inherentes a su contexto histórico, al tiempo que trata de proponer una doble vía: o bien recuperar el carácter más virulento de las propuestas de Robles, o bien atenerse a propuestas como la de Giginta –si la reacción social no fuese propicia para la implementación de las reformas más radicales–.

Quizás, el carácter más novedoso de su obra en relación con la tratadística precedente sea el diseño de su arquitectura discursiva, su dimensión formal, el carácter poliantético de su texto –con la inclusión de emblemas, sentencias, tratados, anécdotas, microrrelatos, testimonios, etc.– que lo acerca, por momentos, a la esfera literaria y lo proyecta como sustrato indispensable para obras picarescas posteriores como el *Guzmán de Alfarache* y su continuación apócrifa.

La densa metáfora que equipara a los pobres fingidos con zánganos, focos de contaminación, cizaña que hay que segar y miembros pútridos del cuerpo que deben ser extirpados, entre otras muchas caracterizaciones, habla por sí sola de la intencionalidad ideológica del tratado.

Para Herrera la diferencia legal y conceptual entre los pobres falsos –susceptibles de aniquilación o explotación– y los modélicos pobres verdaderos no es simplemente una cuestión de derecho –como trató de enmarcarse en el debate de 1545–, sino que se corresponde con una intencionalidad divina de jerarquización humana. Los falsos mendicantes se erigen, así, en una especie de maldición que se retroalimenta: corroen las bases del tejido social y son los responsables de la ira divina contra el pueblo español. En el texto de Herrera, por consiguiente, vemos una constante que atraviesa a la tratadística: la lucha por el significado y por la proyección imaginaria de un mundo celestial operando sobre

el terrenal, lucha que delinea espacios de cierre o apertura en relación con la praxis política y cotidiana frente al fenómeno de la pobreza.

Herrera, al arrogarse la voz de la experiencia gracias a su paso por galeras como protomédico de la Corte, inaugura el ingreso a la tratadística de la voz biográfica del pobre fingido a través del discurso indirecto de los forzados a remo; voz que –amplificada, verborrágica y anclada en una primerísima persona– habrá de desplegar desde el atalaya de su propia experiencia, desde el vientre del barco que lo tiene prisionero, el protagonista del *Guzmán de Alfarache*.

Más allá de la intención concreta, el doctor se manifiesta plenamente consciente de lo que implica, a nivel ideológico y práctico, la consecución de sus proyectos, por lo que propone un equilibrio entre su estricta realización y la discreción en las formas de llevarlos a cabo: básicamente, una represión silenciosa o una coacción escrupulosa para evitar ingentes costos políticos.

En lo que concierne al esquema de *generalización* versus *excepción* que relevamos detalladamente en la tratadística, Herrera se coloca de lleno bajo la primera variable, metaforizando la pobreza verdadera como una modélica hebra que se pierde en la inmensa trama de la fingida. En este sentido, la tipificación estigmatizante responde a los tópicos ya esbozados por sus precursores: herejía, amancebamiento, sodomía, ludopatía, abortos, hurto, espionaje, fuga de capitales y manipulación de cuerpos propios y ajenos para suscitar la caridad.

En relación con este último punto, casi todos los anecdóticos, testimonios y microrrelatos insertados para referir las estratagemas e iniquidades de los pobres fingidos, evidencian claramente la intencionalidad ideológica de operar sobre la perceptibilidad inmediata de la exterioridad doliente del pobre mendicante. Se busca así, mutar de forma progresiva el sentimiento de empatía y caridad hacia los indigentes, socavarlo con el preconcepto de la manipulación deliberada, cínica, «psicótica» sobre el propio cuerpo o el cuerpo ajeno –de hijos y niños robados o alquilados–. La compleja casuística, con la estructura y el peso argumental que le brinda la ficcionalización o selección del testimonio, se complementa con una generalización que no se opera solamente en función del volumen –considerando a cinco sextos de los pobres como falsos–, sino que, por primera vez en la tratadística, se despliega una compleja teoría conspirativa a partir de la descripción de una red delictiva ampliamente desarrollada y jerarquizada –que seguramente caló hondo en la configuración ficcional de la picaresca alemaniana.

La paranoia y suspicacia con respecto a la percepción de un otro sufriente es apuntalada, entonces, por el microrrelato y se incrusta a partir de conceptos que –si bien ya fueron expuestos por la tratadística previa– se materializan –tal vez, podamos decir, se «biografian»– en historias particulares que permiten consolidar el andamiaje retórico desde una materia que se acerca al discurso literario inaugurado por el *Lazarillo*.

Resumiendo, la dialéctica entre universalización y excepción de carácter leguleyo que se planteaba en el debate de 1545, escenificada luego por los diálogos de Giginta, encarna en Herrera una casuística basada en testimonios, en una «*relación biográfica*» cuya funcionalidad se orienta a consolidar la generalización negativizante antes suscripta y operar la deconstrucción empática que oficiaba de resistencia contra la aplicación de reformas coactivas de carácter radical –con profundas implicancias, a nivel estilístico y conceptual, en la arquitectura del *Guzmán de Alfarache*–.

Una vez desplegado este dispositivo argumental, Herrera propone una batería de diversas políticas que pretende articular su proyecto.

En primer lugar, plantea una catalogación global y simultánea de mendicantes para evitar el inconveniente de la asimetría represiva que, según él –recuperando una problemática que ya había enunciado el *Lazarillo*– haría migrar a los pobres hacia lugares más permisivos – como planteará claramente el *Guzmán*, al presentar las divergencias entre las políticas de Roma y Gaeta–.

La discriminación entre pobres verdaderos y falsos se proyecta, entonces, como una política de carácter integral y sincrónica, propiciando la ejecución y publicidad de penas desmesuradas y aleatorias con la expresa intencionalidad de sembrar el terror y forzar a las mayorías a acatar las premáticas.

Una vez realizada la selección de modélicos pobres verdaderos, se los señalará con una insignia que identifique sus imposibilidades y el natural en donde fueron consignados. Estos serán los únicos habilitados para pedir limosna, siempre y cuando regresen a los hospitales por la noche, ámbito pensado –en consonancia con Giginta– como un espacio de control panóptico en pos de evitar contactos sexuales que reproduzcan a quienes deben ser, a la larga, erradicados. La purga es el paso ineludible y fundamental para establecer una dinámica con el otro mendicante en la cual se priorice la «calidad» frente a la cantidad. Herrera desea –como lo proyectó Giginta– una pobreza «purgada de toda sospecha de ficción», una pobreza que no genere preconceptos, como los que, paradójicamente, buscan instalarse en el lector hasta que el proyecto se haga efectivo.

Esta idílica pobreza es imaginada como un vector de atracción de capital, al punto de forjar la utopía de que pueda no solo financiar su propia supervivencia, sino la de otras esferas de la marginalidad: pobres vergonzantes, cautivos y condenados a prisión.

Herrera desarrolla tres vectores convergentes para la consecución de su plan: una discriminación y catalogación detallada –de pobres, peregrinos, estudiantes y ganapanes–; la separación de los hijos de sus padres; y la formación de estos últimos, ya que considera –como gran parte de la tratadística y la picaresca– que el vicio se trasmite intergeneracionalmente y de forma endógena. Por eso se habla de *cortar de raíz la descendencia*, en una concepción protoeugenésica que busca evitar la reproducción y propagación de lo que se considera *el mal*. Aquí también subyace el temor explícito a la explosión demográfica de la pobreza en relación con los estratos más encumbrados.

Para los jóvenes se propone la ocupación forzosa y la inquisición sistémica a partir de «padres de mozos y jornaleros», con el fin de controlarlos y bajar los salarios, ya que estos últimos serán fijados en los límites de la supervivencia. Como ya sugirieron Vives y Robles, la represión de los mendicantes busca hacer converger un ajuste en limosnas con un ajuste en salarios, a partir del incremento y la coerción de la mano de obra disponible.

La propuesta más radical del doctor se relaciona con la infancia. La tratadística previa venía sugiriendo la formación en letras y oficios para los niños, y el casamiento o reclusión con labores específicas para las niñas. En relación con estas últimas, Herrera no aporta nada nuevo; pero en lo concerniente a la formación de los niños, los imagina junto a técnicos extranjeros que habrán de transformarlos en mano de obra especializada para la construcción de armamento militar y todo tipo de manufacturas de calidad que España importa del extranjero. En los niños pobres, entonces, recae la responsabilidad de equilibrar el déficit de la balanza comercial, proponiendo la utopía de que gracias a la formación y explotación se podrá producir todo lo que se importa. A las formaciones específicas se les sumarán seminarios destinados a que unos pocos elegidos se ejerciten en diversas disciplinas que el doctor considera estratégicas: matemática, geometría, anatomía, cirugía, arquitectura, ingeniería, navegación, artillería, y técnicas de producción de material naval y de infraestructura urbana.

En esta planificación Herrera –a diferencia de lo ya esbozado por la tratadística previa y la primera ficción picaresca– concibe para los niños –y solo para los niños, porque el resto de los pobres habrán de permanecer en su pobreza– la posibilidad de cierto ascenso social y cultural con el claro objetivo de no reproducir el medio de corrupción asociado a los colectivos mendicantes.



Se proyectan, por consiguiente, todos los males del reino sobre los pobres a reformar, considerando que bajo la supresión y explotación de la mayoría de los mendicantes, y la formación de sus vástagos, se acabará como por arte de magia con los problemas macroeconómicos y macromorales que acechan a la sociedad –recordemos que Herrera llega a caracterizarlos, incluso, como culpables de la ira de Dios contra todo el pueblo español–.

Para abonar la efectividad de sus propósitos se sugiere una política *ad terrorem*, igualando a la pobreza mendicante susceptible de ser convertida en mano de obra con la delincuencia y habilitando penas propincuas a delitos de gravedad. En consonancia con ello, idéntica praxis se propone para el control de la explotación, retomando la idea de Giginta de la alienación en el trabajo mecánico como pilar de la reforma de costumbres –pero sin el condimento de las lecturas formadoras–. En el caso de Herrera, se concibe una trabazón imaginaria entre el ojo que vigila y la tarea alienada del que trabaja.

A los pobres errantes o pertinaces en la mendicidad fingida, les caben penas análogas a la capital, condenándolos sin más a las galeras o a las minas de azogue, haciéndolos desaparecer de la república con reducidas expectativas de vida.

Para las mujeres que no se reduzcan a servidumbre –suponiéndolas reticentes a la corrección por su inherente lascivia– Herrera propone la construcción de cárceles –casas de trabajo y de labor–, ya que considera que no existe un ámbito específico en el cual experimenten una «muerte civil». Sostiene, además, que los azotes y el escarnio público se han reconfigurado en campañas publicitarias de los que supone sus únicos oficios: robo, prostitución, brujería y alcahuetería.

La mujer, por consiguiente, buscará ocupación virtuosa *por el temor* a la reclusión en las casas de labor, que se imaginan, deliberadamente, como espacios de vejación y sometimiento. Aquí también se concibe la explotación vigilada en los límites de la supervivencia como un dispositivo para bajar los salarios y los precios de las manufacturas propias de la mano de obra femenina.

La represión de la mujer se concibe, de este modo, en consonancia con el proyecto global y sincrónico: quitar el *foco de infección de la pobreza*, forzando al trabajo a mendicantes fingidos y niños, al tiempo que se reprime enérgicamente el *foco de reproducción de la pobreza*: las mujeres que paren a los pobres. Para Herrera, prostitución y pobreza fingida son la fuente de donde brota el universo picaresco –en consonancia con la obra anónima que funda el género y con la de su amigo que habrá de asentarlo–.

En relación con lo expuesto, es esperable que el doctor conciba la posibilidad de que sus políticas sean consideradas demasiado radicales como para forjar un consenso político que

permita su aplicación: represión global y simultánea en donde cinco sextos de los pobres sean forzados al trabajo manual y al servicio o condenados a galeras y a las minas de azogue – apartándolos de sus hijos para utilizarlos en diferentes actividades de producción y formación profesional—. Si ello sucediera, transige como *ultima ratio* el dispositivo de «autoselección» sin discriminación propuesto por Giginta, otorgando amparo a pobres verdaderos y falsos al tiempo que se prohíbe estrictamente la mendicidad no autenticada, operándose una «purificación» progresiva por la imposibilidad de adecuación a la vida virtuosa que supone la rutina cuasimonástica de las casas proyectadas.

Señalar a los pobres es para Herrera la praxis fundamental, y según sus propias palabras, la más criticada multisectorialmente. Para él, la certificación de la pobreza verdadera o el hierro candente sobre los pobres fingidos que debe operar el gobierno es sustituto de la autoseñalización que forjan los mendicantes para suscitar la caridad. Si el gobierno marca, simboliza, escribe en el cuerpo, el pobre ya no podrá hacerlo por su cuenta autoflagelándose y enfermándose adrede.

Lo que puede afirmarse sin demasiados reparos es que, a partir de Giginta, pasando por Herrera y abrevando en Alemán, existe una intencionalidad declarada de operar en el lector para forjar una matriz de perceptibilidad paranoica y segregacionista sobre el otro mendicante.

Paradójicamente, entonces, la literatura picaresca se asentaría con una obra que ante el desborde de la «ficción real» de los mendicantes, se ve forzada a forjar una ficción que los desenmascare, una ficción que revele la verdad de los que se ficcionalizan a sí mismos. *La escritura literaria surge –en parte– suscitada por lo indecible del cuerpo mendicante, fraguando –como veremos– un texto también indecible en cuanto a los alcances de su compleja representación sobre el fenómeno del pauperismo.*

Entre políticas que buscan purgar la realidad de mendicantes fingidos y la ficción literaria que busca adiestrar la percepción lectora para una purga perceptiva, se dibuja un espacio que conecta –más allá de múltiples y atendibles matices– a la tratadística sobre la pobreza con la literatura picaresca de fines del siglo XVI y comienzos del XVII. En ese espacio indicial de señalamiento, de búsqueda de reestructuración «psíquica» al percibir a un otro marginado, se termina de consolidar el género picaresco en relación con la tratadística evidenciando una ficción cotidiana a través de una ficción literaria.

## 7. EL GUZMÁN Y LA COMPLEJIZACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA SOBRE LA POBREZA

...como hay siempre resquicios para la resistencia, hay ciertos productos culturales [...] que desnudan, intencionalmente o no, la polifonía latente bajo la aparente armonía del “consenso”

Eduardo Grüner, «Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek» (1998, pág. 43)

### 7.1. La carta y la explicitación de la intencionalidad de la obra

Desde el documento revelado oportunamente por Edmond Cros, el manuscrito 1146 de la Biblioteca Nacional de Madrid que contiene una carta de Mateo Alemán a su amigo Pérez de Herrera<sup>769</sup> –fecha el 2 de octubre de 1597– tenemos un dato fehaciente acerca de la intencionalidad de la escritura de la primera parte del *Guzmán de Alfarache*. En ella, el autor sostiene: «la primera parte del Pícaro que compuse, donde dando a conocer algunas estratagemas y cautelas de los fingidos, encargo y suplico por el cuidado de los que se pueden llamar y son, sin duda, corporalmente pobres, para que, compadecidos de ellos, fuesen de veras remediados» (Alemán, 2014, pág. 26, v.1).

Como podemos apreciar, la teleología declarada y primigenia de la obra que nos convoca, según las palabras del propio autor, remite a la necesidad de configurar un artefacto estético para que el lector se adiestre en la percepción y el reconocimiento de las «estratagemas» de los pobres fingidos<sup>770</sup>, a la vez que encarga políticas concretas acerca de la pobreza verdadera. Alemán precisa en su misiva una triada clásica con respecto a la clasificación de la pobreza –similar a la que analizamos a partir del debate de 1545<sup>771</sup>–, sin descuidar el agregado de profusa adjetivación estigmatizante:

¿Quién ignora ser los pobres de tres maneras? Unos, a quien les faltó la naturaleza, dejándolos no solamente imposibilitados de toda granjería, pero faltos de salud con que contrastarla. Otros, viciosos y perversos que, por andarse haciendo estaciones del

<sup>769</sup> La primera publicación de las cartas de Mateo Alemán se las debemos a Cros (1967). Recientemente, se han editado en el primer volumen de *La obra completa* de Mateo Alemán (2014) al cuidado de Piñero Ramírez. Para un estudio de la relación entre Pérez de Herrera y el autor del *Guzmán* remito a Cavillac (1975, págs. CXLVI-CXLVIII; 2010a, págs. 73-92) y Piñero Ramírez (2014).

<sup>770</sup> Supra 6.10.

<sup>771</sup> La clasificación se remonta, cuanto menos, al *Decretum Gratiani* de 1140 (Geremek, 1998, pág. 35). Véase supra 3.5.

bodegón a la taberna, buscan cuantas trazas pueden inventar para ello, fingiendo lo que no son y manifestando lo que no tienen, que propiamente se pueden comparar a la mala hierba en el sembrado que, como hija natural de la tierra, crece tan alta que ahoga la buena semilla<sup>772</sup>. Estos hijos de ira y maldición, [...] el pecado los trae perdidos y, siendo malos, por ellos pierden los buenos, chupando la sustancia de que el pobre se había de sustentar. [...] Hay otros pobres de la cámara, de la llave dorada de Dios, queridos de su regalo, [...] (Alemán, 2014, págs. 22-23, v.1).

El primer deslinde de la carta se opera entre *pobres de espíritu* y *pobres materiales*<sup>773</sup>, catalogación que encuentra eco en el propio *Guzmán*, cargando la negatividad sobre el último colectivo: «la pobreza que no es hija del espíritu, es madre del vituperio, infamia general, disposición a todo mal, enemigo del hombre, lepra congojosa, camino del infierno, piélagos donde se anega la paciencia, consumen las honras, acaban las vidas y pierden las almas» (I, 251).

Ha de notarse que, como supo generalizar el amigo a quien va dirigida la misiva<sup>774</sup>, para Alemán es la pobreza material la que derrama el mal sobre el reino –«infamia general», «enemigo del hombre»–, fomentando la perdición colectiva en relación con los dos pilares del cristianismo español: la honra y el espíritu.

El trazado de esta dicotomía no es casual. Recordemos<sup>775</sup> que al evaluar la obra de Juan Luis Vives, *Sobre el socorro de pobres* (1525) –tratado sociológico fundante para la reflexión sobre la pobreza– Marcel Bataillon (1985) destaca el extremo cuidado que el humanista dedica a su composición para no intersectar dos problemáticas sensibles: el problema de la mendicidad en general y el problema de la mendicidad de las órdenes religiosas –cruce asociado comúnmente al protestantismo, y por ende, prohibitivo al pensar en la posibilidad de publicar literatura de ficción que tematice esa confluencia–. Al igual que en el caso de la obra vivista, Alemán –más allá de la crítica a las altas esferas del clero que puede detectarse en

---

<sup>772</sup> La imagen del trigo y la cizaña (Mateo, 13, 42-30) coincide con la utilizada frecuentemente por el mismo Herrera: «Con lo cual creo se atajará y remediará gran parte, o casi toda esta calamidad, de suerte que de los pobres verdaderos y necesitados que hay, a quien debemos socorrer con nuestras limosnas, en particular conozcamos dos géneros: unos públicos, albergados y señalados, y otros vergonzantes, alistados y aprobados por pobres en sus parroquias, a los cuales amparemos –como es razón–, y a los de las cárceles, cautivos y huérfanos, y los de los hospitales. Que con esto, y con acabar de allanar la perdición y ociosidad de los gitanos, que ya V. M. va prosiguiendo, y de otras gentes sospechosas que viven y entran en estos reinos, los tendrá V. M. ricos y descansados, y muy *escardados y limpios de malas yerbas y plantas*» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 177) [la cursiva me pertenece]. Cfr. supra 3.8 y 6.9.

<sup>773</sup> Supra 1.3.4, 1.5 y 2.1. Esta oposición se encontraba ejemplificada desde el siglo XII, a partir de dos figuras bíblicas: los «pobres de Pedro» (*pauperes cum Petro*) que referían a la pobreza voluntaria del clero y la vida monástica organizada, y los «pobres de Lázaro» (*pauperes cum Lázaro*) cuya nominación da origen a la primera obra del género picaresco, y que remitía estrictamente a la indigencia material y laica (Geremek, 1998, pág. 33).

<sup>774</sup> Véase supra 6.2.

<sup>775</sup> Supra 2.1.

ciertos episodios de su obra picaresca— dispondrá gran parte de la carga semántica en tratar acerca de la mendicidad laica.

En relación con ella, al presentar la pobreza terrenal como una «lepra congojosa» y un «camino del infierno» que pierde a las almas, como una «mala hierba» que es preciso segar, Alemán retoma el dispositivo ideológico que ya había sido activado en la tratadística por Robles. Como desarrollamos en apartados anteriores, este autor, en su obra *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres* (1545), ya comparaba la proliferación de mendicantes con una calamidad equiparable a la guerra o la peste, intentando justificar con esa analogía la supresión del derecho natural<sup>776</sup>: «libertades que del Derecho Natural tienen los hombres, se quitan en tiempos de guerras y pestilencias y de otros semejantes acaecimientos, no por culpa, mas por causa alguna legítima y bastante. Y la causa más legítima que hay para quitar estas libertades es el bien público» (Robles, 2003, pág. 179).

En consonancia con las problemáticas legales y teológicas expuestas, surgen también las económicas y morales. Para Alemán, los pobres que no trabajan generan inflación y diseminan el vicio, si estuvieran ocupados, en cambio, habría «abundancia de todo, vendría a bajar el excesivo precio de las cosas. Ni este fuera el menor útil como no es el menor daño, si vuelves a mirar mayores inconvenientes, porque la ociosidad<sup>777</sup> provoca lujurias, juegos, blasfemias, hurtos; con ella se ofende Dios y el prójimo se escandaliza; multiplíquense las maldades, conciértense las traiciones, óbrase todo género de pecados» (Alemán, 2014, págs. 28, v.1). Como podemos apreciar, el autor del *Guzmán* esgrime análoga argumentación a la establecida por Herrera<sup>778</sup>, culpando a los pobres de todos los males que aquejan al pueblo español por intermedio de la ira divina: «quitar de España los fingidos, falsos, engañosos, y vagabundos, usurpadores de la limosna de los otros, transgresores de las buenas leyes y costumbres de los reinos (cosa que probamos en el nuestro con lástima y queja general de todos), provocadores con sus pecados y excesos de la ira de Dios contra todo el pueblo (1975, pág. 13).

Desde esta perspectiva, la pobreza es presentada como un halo deletéreo que corrompe el tejido social<sup>779</sup>: «De la putrefacción salió la corrupción: un cuerpo infecciona una casa; una casa un barrio, y un barrio todo un pueblo» (Alemán, 2014, págs. 23, v.1). Por ello, para terminar

---

<sup>776</sup> Supra 3.10.2.

<sup>777</sup> Es interesante la proyección que establece Cavillac entre la acentuación discursiva del ocio del pícaro y la que se buscaría atacar en las clases nobiliarias (1994, pág. 324).

<sup>778</sup> Supra 6.2.

<sup>779</sup> Supra 2.7, 2.13, 3.10.2 y 6.7.

con este «cáncer», como lo denomina en su carta<sup>780</sup>, Alemán concibe la idea de configurar su obra picaresca como una matriz ficcional de clarificación perceptiva del lector en relación con la pobreza fingida<sup>781</sup>:

...con prevención digna de grande alabanza, y tal que parece haber sido comunicada con Dios y por divina inspiración suya revelada, se ha tomado traza para que sean conocidos y nadie se haga «Pues, si es o no es pobre», ni haya en qué reparar «Si le daré o no le daré limosna» [...] Heme satisfecho mucho el haberles puesto una tablilla sobre el pecho en que lleven licencia para pedir con pasaporte de pobres [...] mas mucho me alegraré cuando esta señal vea puesta no en los que la traen sino en los que la deben traer, que yo no llamo pobre, ni lo es, el roto sino es que fuere lisiado, y no lisiado solamente sino impedido para poderlo ganar, inútil para todo trato y oficio (Alemán, 2014, págs. 26-27, v.1).

El efecto buscado en la esfera literaria por Alemán<sup>782</sup> resulta análogo al pretendido por su amigo Herrera en el tratado intitulado *Amparo de Pobres*. En él, refiere que un conocido: «después de haber leído mis discursos en las impresiones primeras, andaba con particular cuidado, cuando encontraba mendigantes» (1975, pág. 29)<sup>783</sup>.

Ambas obras convergen, por lo tanto, en una intencionalidad manifiesta de influir a través del discurso en la matriz perceptiva de los lectores, orientándola hacia una paranoia clasificatoria que opere sobre los mendicantes que se encuentren en el plano de la realidad inmediata. Ahora bien, más allá de los propósitos explícitos, el carácter estilístico del *Guzmán*, su saturación genérica a partir de la confluencia de multiplicidades discursivas<sup>784</sup>, que le dan un tono casi misceláneo (Cros, 1967a, pág. 177 y ss), poliantético, muchas veces genera cierta subversión –tal vez inconsciente, tal vez con la intencionalidad de generar una matización dialéctica– de la línea ideológica de los reformistas afines a su círculo intelectual.

Si bien en la carta Alemán manifiesta una relación directa entre pobreza material e iniquidad, su obra literaria establece algunas cisuras, algunas grietas, que permiten –como el autor versa en el prólogo<sup>785</sup>– a la libre interpretación lectora deslizarse hacia otros lares en

---

<sup>780</sup> Cfr.: «este cáncer se había de cauterizar para gloria del Señor, provecho de la república y bien particular de todos ellos [los pobres], que, perdiendo el vicio, ganarían las almas y repararían sus cuerpos» (Alemán, 2014, pág. 28, v.1).

<sup>781</sup> Consúltese, al respecto, Cabado (2016). Cfr. supra 6.10.

<sup>782</sup> Cros, al comentar este fragmento, reproduce, en cierta medida, la ideología universalizante en relación con la pobreza mendicante: «Si [Mateo Alemán] no asume personalmente una actitud de arbitrista, su escrito, por lo menos, difunde las tesis de un arbitrista tocante a esa plaga social que es la mendicidad» (1971, pág. 125).

<sup>783</sup> Supra 6.4 e infra 7.11.

<sup>784</sup> Véase el sugerente estudio de Rabaté (2015), en el cual retoma gran parte de la bibliografía acerca de las fuentes humanistas del *Guzmán*.

<sup>785</sup> Recordemos el ya clásico pasaje: «Muchas cosas hallarás de rasguño y bosquejadas, que dejé de matizar por causas que lo impidieron; otras están algo más retocadas, que huí de seguir y dar alcance, temeroso y encogido de cometer alguna no pensada ofensa; y otras que al descubierto me arrojé sin miedo, como dignas que sin rebozo se tratasen. Mucho te digo que deseo decirte y mucho dejé de escribir que te escribo. Haz como leas lo

relación con la caracterización de la pobreza. En pos de alguna de esas huellas, habremos de orientar nuestro trabajo.

## 7.2. Pretextos y pobreza: ¿un libro libre?

El *Guzmán*, *best seller* en el Siglo de Oro e hito cultural sin precedentes<sup>786</sup> dedica gran parte de su volumen textual a la instalación de la problemática acerca del pauperismo. Y esta perspectiva se expande, si más allá de los vaivenes económicos y de inclusión/exclusión social que experimenta su protagonista, concebimos la construcción del discurso sobre la pobreza en función dialéctica con un discurso –también sistemático y omnipresente– sobre la riqueza: sobre los estatutos regulatorios de la distribución del capital.

La obra, a partir de la centralidad del proceso de conversión del pícaro –teniendo en cuenta, sobre todo, su explícita instalación como «atalaya de la vida humana» en la segunda parte– se emplaza en el cruce entre la legalidad moral, divina y de gentes a partir de una narrativa plagada de dispositivos de sujeción y oprobio sistemático sobre el protagonista que, una y otra vez, deviene pobre fingido, trabajador y especulador.

Los límites entre la verdad y la mentira se vuelven porosos, no son categorías cerradas, estancas, sino que se ven atravesadas por el capital, el poder judicial y judicativo, y las diversas habilidades humanas, las trazas indispensables para barnizar de verosimilitud una ficción: una ficción realista que nace desde el relato marginal y desde la perspectiva autobiográfica.

La obra apuesta a la incomodidad que suscita continuamente la escritura de un *yo delictivo* magnificado, puesto a predicar moral y buenas costumbres, cuando no directamente un camino de salvación para el alma en relación con la religión oficial.

---

que leyeres y no te rías de la conseja y se te pase el consejo. Recibe los que te doy y el ánimo con que te los ofrezco. No los eches como barreduras al muladar del olvido: mira que podrá ser escobilla de precio. Recoge, junta esa tierra, métela en el crisol de la consideración, dale fuego de espíritu, y te aseguro hallarás algún oro que te enriquezca» (I, 14). Su caracterización es cercana a la de Herrera: «sirviendo este trabajo mío a los prudentes como de un rasguño en que, poniendo ellos la mano, con el pincel de su buen ingenio y estudio perficionen esta obra, y ayuden con su talento a que se prosiga la buena ejecución que ya se comienza a poner por obra; contentándome con haber sido el que haya dado principio a ella, aunque otro llevase después la gloria de acabarlo perfectamente, cosa muy usada en todas las artes y ejercicios humanos, porque como a hija la amo tanto, que más quiero que viva con ajeno nombre, que no verla muerta con el mío» (1975, pág. 16).

<sup>786</sup> Para un estudio sobre la recepción del *Guzmán de Alfarache*, consúltese García Blanco (1927), Cros (1967, págs. 85-128), Parker (1971, págs. 155-159), Verdaguer Clavera (1981), Gondebeaud (1983), Michaud (1987) y Gómez Canseco (2012, págs. 864-873).

El texto enuncia desde un *yo* marginal, todavía transgresor –todavía experimental al tomar la pluma en la primera parte– que se dirige a un *tú* sobre el que se espera, se anhela, una alquimia interna que suscite un proceso de autorreflexión y cambio.

Es así como –en contraposición dialéctica al *San Antonio de Padua*– se propone una *pedagogía por el contrario*<sup>787</sup>, en donde el explícito final en una posición de martirio –sabemos desde el inicio que Guzmán acaba mal, que asistiremos a la historia de su ruina– abre el escrúpulo, la posibilidad de enderezar el rumbo del lector avieso no solo a partir de la conseja sino también del consejo<sup>788</sup>. Es así como se ofrece por primera vez desde la perspectiva delictual y desde la perspectiva acerca de la pobreza, una ficción realista que apuesta a la potencialidad sustitutiva de la ficción: la posibilidad de «experimentar» a través del discurso y torcer el rumbo de la propia experiencia, de la propia existencia, a través de la autorreflexión consiente.

En relación con ello, el texto propone continuamente dos vías de aprehensión de la realidad literaria y fenoménica: la aventura y peripecia, por un lado, y la digresión o el repliegue por otro, la acción y la meditación.

Como en el caso de Lázaro, la última práctica, el último oficio del pícaro es el de escritor. Guzmán habla desde un útero imaginario, encerrado en una galera aislada en altamar: una vuelta al origen, una *narrenschiff*<sup>789</sup> en la que espera –o finge esperar– un retorno renovado, converso, pero del que solo nos lega el interrogante de esa espera.

Y es precisamente en esa incógnita, en esa indecisión, en esa pregunta por el ser, en donde despliega una ontología y una teleología que tiene mucho de moderna: ¿qué busca el sujeto de la escritura desde el fondo de la marginalidad social –condenado, aislado, sujetado–? ¿Busca la misericordia o busca la manipulación regodeándose en el cinismo?

Al *Guzmán* lo constituye una paradoja iniciática<sup>790</sup>: la necesidad de forjar un artefacto estético de libre interpretación y, a su vez, sentirse interpelado hacia el interior de un dispositivo escópico sin capacidad para controlar las diversas miradas y perspectivas que

---

<sup>787</sup> Gómez Canseco (2012, págs. 847-849).

<sup>788</sup> Para la dicotomía véase Rico (2000, pág. 61 y ss).

<sup>789</sup> «El *Narrenschiff* es evidentemente una composición literaria inspirada sin duda en el viejo ciclo de los Argonautas, que ha vuelto a cobrar juventud y vida entre los grandes temas de la mitología, y al cual se acaba de dar forma institucional en los Estados de Borgoña. La moda consiste en componer estas "naves" cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad» (Foucault, 1998, pág. 21).

<sup>790</sup> En relación con los preliminares de la primera parte del *Guzmán de Alfarache* recomiendo especialmente los textos de Laurenti (1971, págs. 11-50), Reed (1984), Brau (1998), Cavillac (2010, págs. 181-196) y Ruffinatto (2009, págs. 155-157).



pueden erigirse sobre él. Mateo Alemán desea en su paratexto una aporía, un «libro libre» (*A don Francisco de Rojas*<sup>791</sup>, 9) de la calumnia y maledicencia.

Posición paradójica también en relación con el protagonista: ya que las malas intenciones, arraigadas en «los de oscura sangre, nacimiento humilde y bajos pensamientos» disponen de campo franco para atacar un «don tan pobre<sup>792</sup>» (*A don Francisco de Rojas*, 9-10). A partir de esta caracterización, podríamos preguntarnos cómo un Guzmán lector evaluaría su propia obra.

«Don pobre» focalizado en la pobreza –como veremos a continuación–, «libro libre» de interpretaciones marginales que pueden manipular la opinión pública, libro que yergue una voz puesta a moralizar desde una posición económica, social y genética que se evidencia maledicente y ponzoñosa. La obra de arte es, en definitiva, una apuesta que –como el protagonista al final de su derrotero– deja al autor a la espera de un veredicto que anhela positivo, el de las «voces autorizadas», pero que lo deja también a merced de las múltiples perspectivas que son inherentes a la aventura literaria.

El *yo*, como la obra, como la pobreza, se construye en tensión con el *otro juzgante*<sup>793</sup>, la identidad se cincela en perpetuo diálogo con la alteridad que no puede ser controlada; el *yo*, como la obra, como la pobreza, será diagnosticado adecuadamente solo por un grupo selecto que puede leer la literatura y el mundo más allá de la mera cáscara aparential. Ese es el peligro que las clases acomodadas palpan en la realidad –en la animalidad del vulgo<sup>794</sup> que todo lo destroza– y reproducen en la conceptualización y en la ficción literaria.

El barbarismo periférico –extramuros, de muladar–, fragmenta, disgrega; la discreción, en cambio, acrisola, funde, integra lo disperso en la configuración textual y en la recepción de esa configuración que supone integral en los eximios lectores:

---

<sup>791</sup> Francisco de Rojas y Enríquez (1546-1605), marqués de Poza, paje del príncipe don Carlos y, luego de la muerte de éste, presidente del Consejo de Hacienda y de Guerra. Durante su ejercicio como contador de resultas, Mateo Alemán estuvo bajo su protección. Véase Cavillac (1994, pág. 240 y ss).

<sup>792</sup> Cfr. Maravall (1979b, págs. 47-76).

<sup>793</sup> La mirada judicativa es inherente a la construcción de la figura de la pobreza estigmatizada (supra 2.7, 3.10.2 y 3.12.3) y surge como elemento constitutivo de la instauración genérica (4.2.1).

<sup>794</sup> Al igual que en el caso del pobre, el gran problema del vulgo en relación con la lectura es la libertad: «Libertad tienes, desenfrenado eres, materia se te ofrece: corre, destroza, rompe, despedaza como mejor te parezca, que las flores holladas de tus pies coronan las sienes y dan fragancia a el olfato virtuoso» (*Al vulgo*, 12). Tanto la territorialidad urbana como la textual abren espacios de libertad que no pueden ser constreñidos, pero que distinguen, jerarquizan, al que puede hacer uso de esa ella de forma íntegra del que no. La territorialidad literaria se metafórica en relación con la territorialidad urbana: el jardín virtuoso es el lugar del *consejo*, y los extramuros en donde fermenta la marginalidad son caracterizados como el espacio de la *conseja* y el solaz –el que toma el ejemplo *ex contrario* como ejemplo a seguir–: «Eres ratón campestre, comes la dura corteza del melón, amarga y desabrida; y en llegando a lo dulce, te empalagas. Imitas a la mosca importuna, pesada y enfadosa, que, no reparando en oloroso, huye de jardines y florestas por seguir los muladares y partes asquerosas» (*Al vulgo*, 12). Para consideraciones generales sobre el tópico horaciano «odi profanum vulgus» remito a Ruffinatto (2009).

Muchas cosas hallarás de rasguño y bosquejadas, que dejé de matizar por causas que lo impidieron. Otras están algo más retocadas, que huí de seguir y dar alcance, temeroso y encogido de cometer alguna no pensada ofensa. Y otras que al descubierto me arrojé sin miedo, como dignas que sin rebozo se tratasen.

Mucho te digo que deseo decirte y mucho dejé de escribir que te escribo<sup>795</sup>. Haz como leas lo que leyeres y no te rías de la conseja y se te pase el consejo; recibe los que te doy y el ánimo con que te los ofrezco: no los echés como barreduras al muladar del olvido; mira que podrá ser escobilla de precio. Recoge, junta esa tierra, métela en el crisol<sup>796</sup> de la consideración, dale fuego de espíritu, y te aseguro hallarás algún oro que te enriquezca (*Del mismo al discreto lector*, 14).

Temas bosquejados, temas autocensurados y temas que se tratan en el llano sin reservas: estructuración y jerarquización de materiales diversos de «doctos y santos» por la pluma autobiográfica de un pícaro galeote –en ocasiones mendicante, en ocasiones mercader– puesto a moralizar con un grado de conciencia inédito y complejo. Narrador que urde múltiples niveles de composición y de lectura marcando un salto cualitativo –más allá de la estigmatización que se busca instalar, como vimos en el apartado anterior– en relación con la materia explícita e implícita que puede esgrimir discursivamente un pícaro, un pobre mendigo, un delincuente. Porque el que no tenía voz ya ha tomado la palabra y ha esbozado variados estratos de significación –como veíamos en el *Lazarillo*<sup>797</sup>–, pero ahora el autor hace patente –amén de ciertas críticas que se alzaron contra la verosimilitud de este gesto<sup>798</sup>– que un marginal puede integrar discursos de autoridad en una retórica calibrada del decir y del silencio –legado magistral del último juramento de Lázaro–.

Así, la verdad puede acreditarse con mentiras –ficción– como sostiene Alemán en su «Elogio» a la *Vida de San Ignacio*<sup>799</sup>: «cuando con parábolas, ficiones, fábulas o figuras,

---

<sup>795</sup> Véase el detenido análisis de Rico (1970).

<sup>796</sup> La metáfora alquímica es más compleja que la de la *conseja* y el *consejo*. Remite al crisol en donde se fundían y purificaban los metales, es decir, que el lector en su entendimiento debe realizar una serie de operaciones complejas, críticas, de discernimiento para extraer el «valor» que porta la materia textual.

<sup>797</sup> Supra 4.1 y 4.2.1.

<sup>798</sup> Inverosímil que trata de zanjar la pluma del autor en el último preliminar: «Teniendo escrita esta poética historia para imprimirla en un solo volumen, en el discurso del cual quedaban absueltas las dudas que agora, dividido, pueden ofrecerse, me pareció sería cosa justa quitar este inconveniente, pues con muy pocas palabras quedará bien claro. Para lo cual se presupone que Guzmán de Alfarache, nuestro pícaro, habiendo sido muy buen estudiante, latino, retórico y griego, como diremos en esta primera parte, después dando la vuelta de Italia en España, pasó adelante con sus estudios, con ánimo de profesar el estado de la religión; mas, por volverse a los vicios, los dejó, habiendo cursado algunos años en ellos. Él mismo escribe su vida desde las galeras, donde queda forzado al remo por delitos que cometió, habiendo sido ladrón famosísimo, como largamente lo verás en la segunda parte. Y no es impropiedad ni fuera de propósito si en esta primera escribiere alguna doctrina; que antes parece muy llegado a razón darla un hombre de claro entendimiento, ayudado de letras y castigado del tiempo, aprovechándose del ocioso de la galera» (*Declaración para el entendimiento deste libro*, 16). Para la discusión acerca de la «poética historia» remito a los artículos de Guerreiro (1999), Cros (2002), Niemeyer (2005) y Gómez Canseco (2012).

<sup>799</sup> Véase Micó (1987, págs. 25-27) y la relación que establece con el Pinciano: «Hay tres maneras de fábulas: unas, que todas son ficción pura, de manera que fundamento y fábrica todo es imaginación, tales son las milésias

mintiendo se dice verdad, no siéndola. Aconsejamos con ellas, enseñamos cosas importantes y graves, no sólo a la política, ética y económica, mas para conseguir la eternidad a que todos aspiramos» (Alemán, 2014, págs. 44-45, v.1).

Por eso, la picardía es precisamente un bálsamo digestivo para los temas de peso – políticos, económicos, teológicos–: «Lo que hallares no grave ni compuesto, eso es el ser de un pícaro el sujeto deste libro» (*Del mismo al discreto lector*, 15). Todo lo que tracciona el aparente pesimismo de forjarse en una sociedad corrompida, oculta tras la sistemática caída, la positividad de soñar con una «pedagogía» anclada en la ficción capaz de transformar el ser a partir del entretenimiento.

### 7.3. La lógica de la sangre, la lógica del capital.

[Los hipócritas] Son como los dátiles: lo dulce afuera, la miel en las palabras y lo duro adentro del alma.

Alemán, Mateo, *Guzmán de Alfarache* (II, 2, 7, 548).

Al texto lo motoriza, desde sus primeras líneas, un deseo de relatar tan acuciante –«El deseo que tenía, curioso lector, de contarte mi vida» (I, 1, 1, 29)– que el narrador parece olvidar el anclaje genético que habrá de servir de explicación determinista –asentando el tópico en el género picaresco– para la recaída sistemática de Guzmán en el delito: «que me olvidaba de cerrar un portillo por donde me pudiera entrar acusando cualquier terminista de mal latín, redarguyéndome de pecado<sup>800</sup>, porque no procedí de la definición a lo definido<sup>801</sup>» (I, 1, 1, 29).

La sangre, por lo tanto, tiene su lógica, define, delimita un sujeto que habrá de aventurarse en una reincidencia sistemática, fruto de su herencia espuria. El inicio de su construcción identitaria es, en definitiva, una constitución de carácter voluntario sobre la nebulosa de su procedencia filial. Identificándose con el autor prologal busca demarcar,

---

y libros de caballerías; otras hay que sobre una mentira y ficción fundan una verdad, como las de Esopo, dichas apologéticas, las cuales, debajo de una hablilla muestran un consejo muy fino y verdadero; otras hay que sobre una verdad fabrican mil ficciones, tales son las trágicas y épicas, las cuales siempre o casi siempre se fundan en alguna historia, mas de forma que la historia es poca en respecto y comparación de la fábula; y así de la mayor parte toma la denominación la obra que de la una y otra se hace» (1973, págs. 12-13).

<sup>800</sup> Para un interesante análisis de este pasaje remito a Gerber (2015).

<sup>801</sup> La frase no solo remite a los estudios de Guzmán, incluidos en los preliminares, sino que permite suponer la proyección de la segunda parte (III, 4), en la cual el protagonista estudiar Artes y Teología en Alcalá de Henares. El pasaje esconde una crítica a la escolástica nominalista de Guillermo de Ockham que cuestionaba el valor real de los universales definiéndolos como *termini* que identificaban conceptos abstractos.

determinar la figura de sus padres sobre el espacio viral del murmullo, de la maledicencia, de la exageración que se opera en la transmisión oral: «pues cada vez que alguno algo dello cuenta, lo multiplica con los ceros de su antojo [...] haciendo de la pulga gigante, de la presunción evidencia, de lo oído visto y ciencia de la opinión, sólo por florear su elocuencia y acreditar su discreción» (I, 1, 1, 33).

En este sentido, no deja de resultar sugerente que la afrenta al padre de Guzmán trace analogías con la afrenta imaginaria que supone erigida sobre sí el «padre<sup>802</sup>» de la obra. La murmuración, en definitiva, opera como una glosa no pertinente y es el envés de la trama del procedimiento que busca establecer el narrador al focalizar en la individualidad para gestar una «lógica de la sangre».

El modelo filial se aparta del *Lazarillo*, ya que los supuestos progenitores<sup>803</sup> de Guzmán provienen de familias que han conseguido un nivel de medro considerable<sup>804</sup>. Su padre usurero, hipócrita religioso y afeminado tracciona sobre su estela gran parte de los anatemas que pesaban sobre los genoveses –y sobre los conversos–. Amén de ser, como Génova para España, un productor de pobreza<sup>805</sup> verdadera, falsa y vergonzante. Pero el padre no solo determina<sup>806</sup> al protagonista, sino que ejemplifica a su entorno, ya que configura una muestra de cómo las operaciones financieras usurarias suponen una práctica habitual y omnipresente en la sociedad de la época: «Era su trato el ordinario de aquella tierra, y lo es ya por nuestros pecados en la nuestra: cambios y recambios en todo el mundo<sup>807</sup>» (I, 1, 1, 34).

---

<sup>802</sup> Para un detallado desglose del concepto de filiación en el Siglo de Oro y su relación con la creación artística, consúltese la obra de Gerber (2018).

<sup>803</sup> Sobre la cuestión del padre abundan los artículos. Remito a Cros (1967, págs. 337-340), Johnson (1978, págs. 165-214), Brancaforte (1980), Woods (1980), Hoogstraten (1986, págs. 43-58), Cavillac (2010) y Vila (2015).

<sup>804</sup> Véase Rodríguez (2001, págs. 208-216).

<sup>805</sup> Operación que realiza, incluso, con la mujer que toma por esposa en Argel cuando es un renegado: «Vendió la hacienda y, puesta en cequíes –moneda de oro fino berberisca–, con las más de las joyas que pudo, dejándola sola y pobre, se vino huyendo» (I, 1, 1, 37).

<sup>806</sup> Recomiendo, especialmente, el artículo de Cavillac que desarrolla las dos líneas que la obra pone en tensión, el determinismo y el libre albedrío: «Ya relevante en el *Lazarillo*, la cuestión del “padre” pasa a desempeñar en el *Guzmán* un papel axial e inédito en el género picaresco. Evidentemente, lo que está en juego tras la figura paterna es el determinismo del deshonor familiar propio de antihéroes plebeyos, abocados a la vileza por la mentalidad señorial dominante: “Si el padre es noble y hidalgo –asevera en 1615 fray Silvestre de Saavedra–, si pechero y mal nacido, *también lo es el hijo*, y la razón es porque el padre es causa del hijo, y los efectos retraen a su causa. El hijo es un pedazo del padre, una partícula de su substancia”. Ese determinismo hereditario de la mancha del linaje era contradictorio con la teoría del doble nacimiento que, en la estela del libre albedrío tridentino, defendían por ejemplo Huarte de San Juan o fray Luis de León, quien explicaba cómo “[quiso] Dios” ofrecer a la humanidad pecadora “un nuevo Padre, para que los hombres tornasen a renacer [...] con el espíritu de justicia y de gracia”. Conforme enseñaba San Pablo, dicho “hombre nuevo y *Adam nuevo*” estaba llamado a sustituir al “viejo hombre y *viejo Adam*”» (2010, pág. 160). En relación con este complejo debate, resulta iluminador el texto de Guillemont (2015).

<sup>807</sup> Para la cuestión mercantil en el *Guzmán*, remito a la tesis de Cavillac (1983) y a su obra reciente (2001; 2010a; 2014). Para abordar la cuestión general de los tratos en el Siglo de Oro, consúltese Carande (1990) y Rodríguez-Panelas (2007).

El padre es el gozne fundamental para establecer en el plano de la representación literaria, algo que ya había delineado Vives<sup>808</sup>: la asimetría legal entre los *mecanismos judicativos laxos* orientados a quien roba a gran escala produciendo depauperados y los *mecanismos judicativos coercitivos* que se erigen sobre los pobres que roban para sobrevivir: «Porque decir que se alzó dos o tres veces con haciendas ajenas, también se la alzaron a él, no es maravilla [...] Si fuera delito, mala cosa o hurto, claro está que se castigara, pues por menos de seis reales vemos azotar y echar cien pobretos a galeras» (I, 1, 1, 37-38). Lo que se predica desde las líneas iniciales, entonces, no es un tema menor, ya que no solo se instala como problemática, sino que prefigura el destino de Guzmán al final del relato<sup>809</sup>.

En consonancia con este deslinde estructural, tenemos una clave de lectura atendible para pensar el cierre de la obra y la conversión. El mohatrero es un productor de pobres que alimentan las galeras, y el propio Guzmán termina condenado allí por culpa de mercaderes de su misma calaña y esbirros de un sistema judicial que lo abandona cuando se termina su capital. La posible conversión del protagonista, ¿no es también un guiño irónico a esta dinámica descrita en el inicio del relato? ¿Es más fácil salvarse siendo un pobre galeote que un rico mercader? ¿Pueden los que enviaron cientos de pobres a galeras redimirse en ellas? ¿No será éste el «caso» del *Guzmán*? ¿Es su destino final merecido y lógico dentro del sistema político y judicial de su época o una mera casualidad? ¿Influye la divinidad en su ventura o es una fantasía de redención del protagonista? ¿No será precisamente el texto el que redime a una sociedad que persigue más a los pobres que a los productores de pobres, condenando a uno de sus insignes ejemplares y sugiriendo su posible salvación en un final saturado de ambigüedades?

Volviendo a la cuestión del padre, si hay algo que hereda de éste es su capacidad de producir, estafar y utilizar a los pobres<sup>810</sup>. En relación con ello, la descripción de sus tratos

---

<sup>808</sup> «¿Cómo se califica, en efecto, que hayas expoliado a muchos por fraude, por engaño, por robo o por fuerza para repartir algo a unos pocos? ¿Cómo haber quitado mil para dar cien? En esto piensan algunos que cumplen su deber si de las grandes rapiñas o fraudes se redimen con alguna porcioncilla que den a los pobres, o con la que edifiquen una capilla pegando allí sus escudos o bien adornen un templo con vidrieras o, lo que es más digno de risa, paguen al confesor para que los absuelva de sus culpas» (Vives, 2004, págs. 124-125). Véase supra 2.13. Gómez Canseco (2012), en las notas complementarias a su edición, agrega el siguiente pasaje del mismo autor en la obra *Sacro diurno sobre el sudor de sangre de N.S. Jesucristo*: «El manjar de los ricos –dice Salomón– es la sustancia de los pobres. Eso fue siempre así, pero ahora, en nuestros días, inventose una tal manera de negociar y manipular, que los ricos aumentan su riqueza indefinidamente y todas se concentran en unas pocas manos, pues cada cual, según sean sus posibilidades, tiende y alarga sus redes hasta dónde puede, y los pobres en muy corto tiempo no tengan nada... no hay moño, no hay gangrena que carcoma tanto como la fiebre de negocios actual, una vez que hubiere comenzado su faena corrosiva» (*Obras completas*, I, pág. 419).

<sup>809</sup> *Infra* 7.16.2 y 7.17.

<sup>810</sup> *Infra* 7.17.4.

sirve para criticar e ir al hueso de las relaciones jurídico-políticas que sustentan el robo material y financiero:

«¿Quién mete al idiota, galeote, pícaro, en establecer leyes ni calificar los tratos que no entiende?». Ya veo que yerro en decir lo que no ha de aprovechar, que de buena gana sufriera tus oprobios, en tal que se castigara y tuviera remedio esta honrosa manera de robar, aunque mi padre estrenara la horca. Corra como corre, que la reformation de semejantes cosas importantes, y otras que lo son más, va de capa caída y a mí no me toca; es dar voces al lobo, tener el sol y predicar en desierto (I, 1, 1, 38).

En efecto, la impunidad de su progenitor es un disparador para plasmar la omnipresencia y el enquistamiento de la prebenda y la connivencia para la elusión del sistema judicial. El cuadro de degradación se completa con la denuncia de los oficios, que no son distribuidos en relación con la virtud, sino convertidos también en un tipo de inversión con interés<sup>811</sup>. Los oficios se «compran» forzando el posterior desfaldo para recuperar el capital invertido:

...esto de pretender oficios y judicaturas va por ciertas indirectas y destiladeras, o, por mejor decir, falsas relaciones con que se alcanzan; y después de constituidos en ellos, para volver algunos a poner su caudal en pie, se vuelven como pulpos: no hay poro ni coyuntura en todo su cuerpo que no sean bocas y garras (I, 1, 1, 41).

La descripción de la comercialización de los oficios da cuenta de cómo se convierten las cargas sociales en tratos financieros, todo se monetariza en función de un corporativismo judicial y político, creando monstruos todos garra y diente.

Así, la descripción y la glosa crítica sobre la sociedad que anhela acallar la otra glosa, la que solo busca solazarse en la estigmatización del padre, instala uno de los pilares pedagógicos del *Guzmán*: la creación de escrúpulos para operar sobre el lector una transformación, o al menos, para acrecentar su culpa en el Juicio Final luego de forzarlo a «experimentar» literariamente el error: «Ves aquí, en caso negado, que cuando todo corra turbio, iba mi padre con el hilo de la gente y no fue solo el que pecó. Harto más digno de culpa serías tú, si pecases, por la mejor escuela que has tenido» (I, 1, 1, 46).

La creación de escrúpulos, por lo tanto, es uno de los desafíos que se le propone al lector desde el primer capítulo. Al igual que el propio Guzmán a lo largo de la obra, su padre se delinearán como un ejemplo *ex contrario*<sup>812</sup>, como un monstruo —¿el monstruo converso, el

---

<sup>811</sup> Aristóteles en su *Política* (II, 8, 1273a) denunciaba este tipo de prebendas: «honra más al dinero que al mérito, e infiltra en el corazón de toda la república el amor al oro».

<sup>812</sup> Para la recuperación del desarrollo crítico de este concepto remito a Gómez Canseco (2012, págs. 847-849). Cfr. Supra 1.3.6.

criptojudío<sup>813</sup>?– que hay que saber leer para no repetir sus actos, para que no recaiga sobre la sociedad toda la ira de Dios, como se predica acerca del monstruo de Ravena<sup>814</sup>. En definitiva, la Y pitagórica que aparece en este último, y a la que los antiguos le brindaban la significación de la encrucijada entre el destino del vicio y la virtud<sup>815</sup>, signa el viaje de Guzmán manteniendo indeterminada la elección hasta el final del relato: ¿ha torcido su senda y cambiado el sentido con su supuesta conversión?

Si el supuesto padre<sup>816</sup> –ya que Guzmán elige quién habrá de ser<sup>817</sup>– es un reproductor espurio de capital y un productor de pobreza, la madre es una reproductora de pícaros<sup>818</sup>. La belleza artificial del padre –lindante con el afeminamiento<sup>819</sup>– contrasta con la belleza natural

---

<sup>813</sup> Sobre este particular, consultar Rosenberg (2005).

<sup>814</sup> Guzmán se coloca bajo la tutela de lo monstruoso: un extrañamiento perceptivo que opera una contaminación entre lo humano y lo animal: un hermafrodita con la señal de la salvación. Para un estudio de los monstruos en el Siglo de Oro véase a Flores de la Flor (2010).

<sup>815</sup> La imagen forma parte del retrato de la portada (2014) y vuelve a aparecer en su *Ortografía*: «Su inventor fue Pitágoras, famosísimo filósofo, enseñándonos de ella un ejemplo de la vida humana. Por el pie o mástil derecho, sobre que fabrican los dos brazos, quiso advertir de nuestra edad primera, incierta y sin elección, que no declina más a una que a otra parte. De cuya superioridad, se dividen dos caminos, el uno angosto a la mano derecha y el otro ancho a la izquierda, diciendo, en su ley de buena razón, lo que nos predica hoy el santo evangelio: “Angosto es el camino por donde habemos de ir a gozar de la vida y ancho el que nos lleva con deleites a la perdición”» (pág.437). Citamos la *Ortografía* según la edición de Francisco Ramírez Santa Cruz, incluida en el primer volumen de *La obra Completa* dirigida por Pedro M. Piñero Ramírez y Katharina Niemeyer.

Respecto a la simbología de la Y pitagórica y el *bivium* remito a Egido (2014, págs. 13-29) y López Posa (1996).

<sup>816</sup> Si el padre de Guzmán representa la degradación de la clase en ascenso –la burguesía financiera y mercantil–, el esposo de su madre hace lo propio con la imagen del caballero: un viejo verde rentista, improductivo y enfermo. Para el particular, remito a Cavillac (2010b).

<sup>817</sup> Los padres de Guzmán se conocen en un bautismo ilegítimo, indiciando con él la corrupción sexual y la hipocresía en las relaciones matrimoniales que forjará al protagonista, lo influirá en su accionar y terminará de configurarse como marca distintiva de la picaresca: «estando allí mi padre paseándose con otros tratantes, acertó a pasar un cristianismo [bautismo]. A lo que se supo, era hijo secreto de cierto personaje (I, 1, 1, 45)». Esta generalidad en la indeterminación de las relaciones filiales no es ajena al protagonista, que afirma de la propia: «sería gran temeridad afirmar cuál de los dos me engendrase o si soy de otro tercero. En esto perdone la que me parió» (I, 1, 2, 61). La ensoñación de bastardía pone en crisis el nombre del padre y vuelve certero el de la madre. La búsqueda del nombre del padre será la que funde la identidad, el ser. Un ser en perpetua pesquisa identitaria y en constante vergüenza elusiva con respecto a su origen. En lo referente al linaje materno, es aún más complejo el rastreo y también se manifiesta como una cuestión de fe o de preferencia: «Si mi madre enredó dos, mi abuela dos docenas [...] Con esta hija enredó cien linajes, diciendo y jurando a cada padre que era suya; y a todos les parecía: a cuál en los ojos, a cuál en la boca y en más partes y composturas del cuerpo, hasta fingir lunares para ello, sin faltar a quien pareciera en el escupir. [...] Los cognombres, pues eran como quiera, yo certifico que procuró apoyarla con lo mejor que pudo, dándole más casas nobles que pudiera un rey de armas, y fuera repetirlas una letanía. A los Guzmanes era donde se inclinaba más, y certificó en secreto a mi madre que a su parecer, según le dictaba su conciencia, y para descargo de ella, creía, por algunas indirectas, haber sido hija de un caballero, deudo cercano a los duques de Medina Sidonia» (I, 1, 2, 64-65).

<sup>818</sup> Este es, precisamente, uno de los focos de reproducción de la pobreza fingida que Herrera buscaba remediar con prisiones específicas para mujeres: «cesarán las maldades y delitos que cometen, echando niños recién nacidos en pozos por no criarlos, y los que violentamente procuran echar de sus cuerpos y mal parir, por estar más desocupadas para sus vicios, y otras crueldades que hacen, como gente que vive sin Dios, ni ley, justicia, ni concierto; agotándose de camino y cesando el manantial de tantos pícaros, y niñas perdidas, que éstas dan a las repúblicas, echándolos a las puertas de las iglesias, o casas, o criando con tantos siniestros y libertad los que les quedan, que después son dificultosos de reducir a buenas costumbres» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 128). Cfr. supra 6.8.

<sup>819</sup> Lo único que no tiene perdón para Guzmán es la homosexualidad de su padre, ya que para todo lo demás encuentra excusa en el devenir social y la hipocresía reinante.

de la madre<sup>820</sup>: el primero es una perversión cultural y la segunda una perversión natural. Para Guzmán, la belleza de su madre es inefable y sobre la del padre se dice demasiado.

Divergiendo con el nacimiento del *Lazarillo* en el río Tormes, el origen patronímico de Guzmán se remonta al coito que forjará al protagonista en un paraíso degradado<sup>821</sup> que se ubica en San Juan de Alfarache. Contrasta este espacio idílico, paraíso original y *locus amoenus*, con el corrompido mundo mercantil en el que se mueve su supuesto progenitor y con el corrupto vientre con el que mercede la madre. Si por la línea del padre, Guzmán puede remontarse hasta Génova, y ese será precisamente su camino, por la línea materna no hay genealogía rastreable. La madre, no negocia con dinero, sino con su belleza y su genitalidad<sup>822</sup>. Urde y teje con ellas ficciones<sup>823</sup>, hijos, genealogías.

La muerte del «padraastro» de Guzmán, víctima del apetito sexual desenfrenado de su esposa, le sirve al narrador para esbozar su primera contraposición dialéctica entre la riqueza y la pobreza, jugando con la paradoja de un refrán que se focaliza en el momento agónico de la existencia: «Los pobres mueren de ahítos, y de hambre los ricos<sup>824</sup>» (I, 1, 2, 59). La sentencia le sirve de excusa para instalar conceptualmente el problema de la distribución de las limosnas, tema central para algunos de los reformistas –según pudimos analizar, oportunamente, en la presente investigación<sup>825</sup>–:

---

<sup>820</sup> Guzmán caracteriza el enamoramiento de su padre en los siguientes términos: «abobado de ver tan peregrina hermosura; porque con la natural suya, sin traer aderezo en el rostro, era tan curioso y bien puesto el de su cuerpo, que, ayudándose unas prendas a otras, toda en todo, ni el pincel pudo llegar ni la imaginación aventajarse» (I, 48).

<sup>821</sup> Consultar al respecto los trabajos de Blanco Aguinaga (1957), Brancaforte (1980), Guerreiro (1980), Cavillac (1983, págs. 75-84), Guillaume-Alonso (2015) y Gerber (2015).

<sup>822</sup> «Este caballero era hombre mayor, escupía, tosía, quejábese de piedra, riñón y urina. Muy de ordinario lo había visto en la cama desnudo a su lado: no le parecía como mi padre, de aquel talle ni brío [...] Las novedades aplacen, especialmente a mujeres, que son de suyo noveleras, como la primera materia, que nunca cesa de apetecer nuevas formas. Determinábase a dejarlo y mudar de ropa, dispuesta a saltar por cualquier inconveniente; mas la mucha sagacidad suya y largas experiencias, heredadas y mamadas al pecho de su madre, le hicieron camino y ofrecieron ingeniosa resolución. [...] La señora mi madre hizo su cuenta: “En esto no pierdo mi persona ni vendo alhaja de mi casa, por mucho que a otros dé Soy como la luz: entera me quedo y nada se me gasta. De quien tanto he recibido, es bien mostrarme agradecida: no le he de ser avarienta. Con esto coseré a dos cabos, comeré con dos carrillos. Mejor se asegura la nave sobre dos ferros, que con uno: cuando el uno suelte, queda el otro asido. Y si la casa se cayere, quedando el palomar en pie, no le han de faltar palomas”» (I, 1, 2, 50-51).

<sup>823</sup> Cabe señalar el discurso cínico de la madre del protagonista como opuesto dialéctico del *Guzmán*. Si la obra dice la verdad mintiendo, la madre realiza la operación opuesta. Al preguntarle su viejo marido cómo se siente –ya que ha montado la escena de un dolor de vientre para ser hospedada en la cama en donde el padre del protagonista habrá de yacer con ella–, la madre del pícaro le responde: «en mi vida no he tenido tan descansado rato». Y su hijo, acota con su pluma: «No mentía la señora, que con la verdad engañaba» (I, 1, 2, 54).

<sup>824</sup> Micó rastrea en su edición el refrán en Correas: «*Los pobres mueren ahítos, y de hambre los ricos*: la causa es porque se cree que el rico enferma de comer, y así le dan dieta; y el pobre, que enfermó de miseria y hambre, y así todos le acuden con regalos y le hacen comer» (pág. 155, nota 59).

<sup>825</sup> Supra 2.13, 2.15, 2.18, 3.9, 5.3, 5.11, 6.5 y 6.8.



Los ricos, por temor no les haga mal, vienen a hacerles mal, pues comiendo por onzas y bebiendo con dedales, viven por adarques, muriendo de hambre antes que de rigor de enfermedad. Los pobres, como pobres, todos tienen misericordia de ellos: [...] todos de todas partes les acuden, especialmente cuando están en aquel extremo. Y como los hallan desflaquecidos y hambrientos, no hacen elección, faltando quien se lo administre; comen tanto que, no pudiéndolo digerir por falta de calor natural, ahogándolo con viandas, mueren ahitos<sup>826</sup>. [...] creyendo hacerles con ello limosna, los entierran de por amor de Dios. Mi parecer sería que no se consintiese y lo tal antes lo den al enfermero que al enfermo; porque de allí saldrá con parecer del médico cada cosa para su lugar mejor distribuido, pues lo que así no se hace es dañoso y peligroso. Y en cuanto a caridad mal dispensada, no considerando el útil ni el daño, el tiempo ni la enfermedad, si conviene o no conviene, los engargantan como a capones en cebadero, con que los matan. De aquí quede asentado que lo tal se dé a los que administran, que lo sabrán repartir, o en dineros para socorrer otras mayores necesidades (I, 1, 2, 59-60).

El pobre, como sostenían la mayoría de los reformistas –a excepción de Soto<sup>827</sup>–, no tiene derecho a administrar el capital que obtiene de su limosna. Como veremos más adelante, gran parte del *Guzmán* de 1599 estará destinado a demostrar esta tesis–. Este pasaje sobre la distribución de la limosna y la caridad permite, además, explicitar la sistematicidad estructural de un recurso que será marca estilística indiscutible en la obra que nos convoca:

¿No veis el salto que he dado del banco a la popa? ¡Qué vida de Juan de Dios la mía para dar esta doctrina! Calentose el horno, y salieron estas llamaradas. Podráseme perdonar por haber sido corto. Como encontré con el cinco, llevémelo de camino. Así lo habré de hacer adelante las veces que se ofrezca. No mires a quien lo dice, sino a lo que se te dice [...] Ya te prevengo, para que me dejes o te armes de paciencia (I, 1, 2, 60).

Como podemos apreciar, el esquema estructural autobiográfico digresivo de quien se comporta como galeote y predica como santo se enuncia en relación con uno de los temas más sensibles de la tratadística sobre la pobreza: el de la caridad y la distribución de las limosnas. En este caso, abogando por su centralización<sup>828</sup>.

El «padre» levantisco muere cuando Guzmán todavía es un niño y, como consecuencia de ello, éste último experimenta, por primera vez, la pobreza vergonzante. Su depauperación

---

<sup>826</sup> Confróntese con la argumentación opuesta en Giginta\_ «A los ricos enfermos sobran médicos, criados y medicinas, y a muchos pobres no hay quien les dé un jarro de agua. [...] Muchos ricos mueren por desórdenes de demasías, y muchísimos pobres por extremas necesidades. [...] Sienten los ricos en las enfermedades el morir tan presto, y muchos pobres el porqué no mueren antes. (Giginta, 2000, pág. 157). Véase supra 5.11.

<sup>827</sup> Soto es uno de los pocos reformistas que recupera el derecho de los pobres a aspirar a un poco más que su propia condición «Pues no basta que haya entre los ricos y los pobres esta diferencia, que los ricos tengan de suyo de que puedan delicada y preciosamente mantenerse y los pobres no tengan, sino que les añadamos otra inicua condición: que les quitemos el poder y la libertad que puedan alguna vez recrear su fatiga con algún manjar de los que Dios concedió a todo el linaje humano» (Soto, 2003, pág. 100). Véase supra 3.11.

<sup>828</sup> Supra 1.5.

habrá de equipararla con las ruinas de la ciudad que, como veremos más adelante<sup>829</sup>, configura el centro de la proliferación de la pobreza al que habrá de dirigirse el protagonista en su derrotero picaresco:

Como quedé niño de poco entendimiento, no sentí su falta; aunque ya tenía de doce años adelante. Y no embargante que venimos en pobreza, la casa estaba con alhajas, de que tuvimos que vender para comer algunos días. Esto tienen las de los que han sido ricos, que siempre vale más el remaniente que el puesto principal de las de los pobres, y en todo tiempo dejan rastros que descubren lo que fue, como las ruinas de Roma (I, 1, 2, 63).

La pobreza vergonzante es como la ruina de una ciudad que deja traslucir en sus restos – que ya no pueden mantenerse en pie sin el flujo continuo de capital– el imperio del haber que alguna vez se tuvo.

En relación con el estado patrimonial iniciático, el *Guzmán* marca una diferencia sustancial con el *Lazarillo*. Son dos pobres distintos –al menos en la génesis de su peregrinaje– que remiten a dos de las más importantes catalogaciones de la pobreza laica presentes en la época. Si Lázaro es desde el inicio de su recorrido un *pobre verdadero extranjero*<sup>830</sup> obligado por la necesidad, Guzmán será un pobre vergonzante que elige<sup>831</sup> aventurarse debido a las condiciones sociales propicias para ello.

El modelo del *Lazarillo* es el de la indigencia, el de la autoconstrucción forzada desde la carencia más radical. Un camino ascensional entre los más bajos estratos sociales. Guzmán, en cambio, es el hijo del confort de una doble paternidad rentista y financiera que decide aventurarse por su propia voluntad en un derrotero que perfila altibajos permanentes entre la riqueza y la pobreza.

Si el padre pierde su fortuna, la madre hace lo propio con su belleza y, por ende, con el objeto de intercambio que atrae el capital y permite el sustento familiar. El dinero ya no fluye y Guzmán lamenta no haber tenido una hermana para prostituir –como lo hará posteriormente con su última esposa<sup>832</sup>–. Se ve, entonces, dispuesto a iniciar su «peregrinaje»:

Mi abuela supo mucho y, hasta que murió, tuvo qué gastar. Y no fue maravilla, pues le tomó la noche cuando a mi madre le amanecía, y la halló consigo a su lado; que el primer tropezón le valió más de cuatro mil ducados [...] si como nació solo, naciera

---

<sup>829</sup> Supra 7.11.

<sup>830</sup> Supra 4.2.3 y 4.5.1.

<sup>831</sup> Para Guzmán, el libre albedrío es lo que define al ser humano y da sentido a la creación: «[sin libre albedrío] no serán hombres y habrás criado en balde tanta máquina de cielo, tierra, estrellas, luna, sol, composición de elementos y más cosas que con tanta perfección heciste» (I, 1, 7, 104-105).

<sup>832</sup> Infra 7.17.3.

una hermana, arrimo de mi madre, báculo de su vejez, columna de nuestras miserias, puerto de nuestros naufragios, diéramos dos higas a la fortuna.

Yo fui desgraciado, como habéis oído; quedé solo, sin árbol que me hiciese sombra, los trabajos a cuestras, la carga pesada, las fuerzas flacas, la obligación mucha, la facultad poca. [...] El mejor medio que hallé fue probar la mano, para salir de miseria, dejando mi madre y tierra. Hícelo así y, para no ser conocido, no me quise valer del apellido de mi padre; púseme el Guzmán<sup>833</sup> de mi madre y Alfarache de la heredad adonde tuve mi principio. Con esto salí a ver mundo, peregrinando por él (I, 1, 2, 65-66).

Si bien la génesis de la aventura se reconoce como un estado de miseria, éste es diferente al de Lázaro. El tener previo será el que, según la *doxa* de la época —que distinguía, por ejemplo, la asistencia al pobre verdadero del pobre vergonzante<sup>834</sup>—, le hará sufrir más las faltas que se avecinan: «Entonces eché de ver cuánto se siente más el bien perdido y la diferencia que hace del hambriento el harto» (I, 1, 3, 68). Guzmán ha de salir al mundo para aprender su más descarnado cinismo anclado en el omnipresente culto de lo material, delineando, tal vez, en ese derrotero, la lección reformista que ya había insinuado su amigo Herrera al considerar a la pobreza fingida como una tentación y un peligro para los hijos de las familias acomodadas<sup>835</sup>.

#### **7.4. De la pobreza vergonzante a la pobreza verdadera: recuperación del vector del hambre.**

...los primeros síntomas del hambre —pequeños escalofríos en la espalda, pequeños calambres sordos y desesperantes—

Oliverio Gironde, *Interlunio en Obra Completa* (1999, pág. 118)

Guzmán reconoce en el inicio de su biografía un segundo deseo, que ya no es el de contar<sup>836</sup>, sino el «deseo de ver el mundo, e ir a conocer en Italia a mi noble parentela» (I, 1, 3, 67). En consonancia con el protagonista del *Lazarillo*, su proceso iniciático estará signado por

---

<sup>833</sup> Sobre el nombre de Guzmán, véase el interesante estudio de Guillaume-Alonso (2015).

<sup>834</sup> Supra 1.5, 2.16, 3.10.4 y 6.5.

<sup>835</sup> «También me dijo un religioso [...] haber llegado a aquella villa un vagabundo déstos con cierta invención y industria, trayendo ligado un brazo y doblado, mostrando el codo desnudo de fuera, de tal suerte y forma puesto, que no parecía a todos tener más brazo que hasta allí, y ser manco dél. Y encontrando a unos estudiantes de su tierra, los llamó con recato, y se les descubrió en secreto declarándoles quién era, y les pidió que se fuesen con él, llevándolos donde gastó con ellos más de treinta reales en darles de comer y convidarlos, y les dijo: “Yo me fui de aquí habrá dos años, cansado de estudiar Gramática, y he buscado esta invención y manera de vida con la cual me hallo muy bien, porque nunca en ella me faltan cincuenta escudos que gastar y jugar, y estoy quitado de cuidados de honra y estudios”» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 33). Véase supra 6.4 e Infra 7.9.

<sup>836</sup> Supra 7.3.

el vector de un hambre progresiva, por el pasaje de un estado de consentimiento<sup>837</sup> a otro de radical inanición. Sin embargo, como bien señala Niemeyer (2008), en la obra de Alemán –a diferencia del texto fundante del género– la carencia fisiológica más esencial no posee una función estructurante.

El inicio de su camino está plagado de lágrimas y vacilación, pero finalmente decide encaminarse sin más rumbo cierto que el que le depara su criterio estético: «Y con resolución comencé mi camino; pero no sabía para dónde iba ni en ello había reparado. Tomé por el uno que me pareció más hermoso, fuera donde fuera» (I, 1, 3, 69). Su primer diálogo está signado por el escarnio y la náusea, estigmas que arrastrará en un primer devenir que pega el discurso a las entrañas, metafórica y literalmente:

[La ventera<sup>838</sup>] dándome con su mano unos golpecitos debajo de la barba, me dijo:  
– ¿Y adónde va el bobito?  
¡Oh, poderoso Señor, y cómo con aquel su mal resuello me pareció que contraje vejez y con ella todos los males! Y si tuviera entonces ocupado el estómago con algo, lo trocara en aquel punto, pues me hallé con las tripas junto a los labios» (I, 1, 3, 71).

El contraste entre un estado primigenio de consentimiento filial y el que habrá de sucederse a partir de su primera posada en la venta, operará una reflexión centrada en las alteraciones perceptuales que produce el hambre<sup>839</sup>:

Comí, como el puerco la bellota, todo a hecho; aunque verdaderamente sentía crujir entre los dientes los tiernecitos huesos de los sin ventura pollos, que era como hacerme cosquillas en las encías. [...] Yo estaba de manera que aquello tuve por buena suerte. Tan propio es al hambriento no reparar en salsas, como al necesitado salir a cualquier partido. (I, 1, 3, 72)

Ese asco negado y esa hambre que obnubila la claridad perceptiva son los disparadores de una crítica social sobre su ciudad natal que le permiten abreviar nuevamente en la problemática de la pobreza:

Era el año estéril de seco, y en aquellos tiempos solía Sevilla padecer<sup>840</sup>; que aun en los prósperos pasaba trabajosamente, ¡mirad lo que sería en los adversos! No me está bien ahondar en esto ni decir el porqué. Soy hijo de aquella ciudad; quiero callar, que todo el mundo es uno, todo corre unas parejas, ninguno compra regimiento con otra

<sup>837</sup> «Era yo muchacho vicioso y regalado, criado en Sevilla sin castigo de padre, la madre viuda –como lo has oído–, cebado a torreznos, molletes y mantequillas y sopas de miel rosada, mirado y adorado más que hijo de mercader de Toledo o tanto» (I, 1, 3, 67).

<sup>838</sup> Sobre el problema de las ventas en el Siglo de Oro remito al estudio de Joly (1982).

<sup>839</sup> Cfr. supra 4.6.1.

<sup>840</sup> Como refiere en su notación Gómez Canseco, Sevilla registra tres grandes hambrunas durante la segunda mitad del siglo XVI (1557, 1565-1566 y 1596-1602).

intención que para granjería, ya sea pública o secreta; pocos arrojan tantos millares de ducados para hacer bien a los pobres, antes a sí mismos, pues, para dar medio cuarto de limosna, la examinan.

De esta manera pasó con un regidor, que, viéndole un viejo de su pueblo exceder de su obligación, le dijo:

–«¿Cómo, Fulano N.? ¿Eso es lo que jurastes, cuando en ayuntamiento os recibieron, que habíades de volver por los menudos?».

Él respondió diciendo:

–«¿Ya no veis cómo lo cumplo, pues vengo por ellos cada sábado a la carnicería? Mi dinero me cuestan». Y eran los de los carneros... (I, 1, 3, 72-73).

El cuentecillo cuestiona el consabido examen minucioso de los pobres que debe hacerse, previo a la limosna<sup>841</sup>, a nivel individual, denunciando que los regidores no solo rompen su juramento de proteger a los más necesitados, sino que los burlan, de forma cínica, patentizando así su más radical inhumanidad.

Y si los regidores dejan a los «menudos» librados a su suerte, produciendo más pobreza y profundizando la existente, también harán lo propio quienes tienen a su cargo el control del abastecimiento de la ciudad<sup>842</sup>:

Alejado nos hemos del camino. Volvamos a él, que no es bien cargar sólo la culpa de todo al regimiento, habiendo a quien repartir. Demos algo de esto a proveedores y comisarios, y no a todos, sino a algunos, y sea de cinco a los cuatro: que destruyen la tierra, robando a los miserables y viudas, engañando a sus mayores y mintiendo a su rey, los unos por acrecentar sus mayorazgos y los otros por hacerlos y dejar de comer a sus herederos.

Esto también es diferente de lo que aquí tengo de tratar y pide un entero libro. [...]

He visto siempre, por todo lo que he peregrinado, que estos ricachos poderosos, muchos de ellos son ballenas, que, abriendo la boca de la codicia, lo quieren tragar todo para que sus casas estén proveídas y su renta multiplicada sin poner los ojos en el pupilo huérfano ni el oído a la voz de la triste doncella ni los hombros al reparo del flaco ni las manos de caridad en el enfermo y necesitado; antes con voz de buen gobierno, gobierna cada uno como mejor vaya el agua a su molino. Publican buenos deseos y ejercítanse en malas obras; hácese ovejitas de Dios, y esquilmalas el diablo.

[...] Demás que el tropel de los que lo hacían arrinconaban a los que lo estorbaban, porque eran pobres, y, si pobres, basta; no te digo más, haz tu discurso.

¿No ves mi poco sufrimiento, cómo no pude abstenerme y cómo sin pensar corrió hasta aquí la pluma? (I, 1, 3, 74-75).

---

<sup>841</sup> Sobre la cuestión del examen de pobres: supra 2.15, 2.16, 3.5, 3.8, 3.10.4, 3.10.5, 5.8 y 6.5.

<sup>842</sup> En sus notas complementarias, Gómez Canseco recoge del Archivo Histórico Nacional un informe de los Jurados de Sevilla (1621) enviado al rey: «La gente pobre en esta ciudad come los mantenimientos más caros que en otra parte del reino, por el mal gobierno de ella y estar todos los tratos en poder de regatones, que pro ser favorecidos de jueces y superiores y personas poderosas, así de la audiencia como del regimiento y fieles ejecutores y otros, no se castigan los excesos que en esto hay y redundan todo en perjuicio de los pobres (*Informe de los Jurados de Sevilla a Felipe IV sobre materias de gobierno que deben reformarse en aquella ciudad*, p. 148). Nota 73.56, p. 1202-1203.

De la experiencia y el ejemplo personal se dispara la reflexión sobre las dimensiones de la producción de pobreza que son omitidas o tocadas muy tangencialmente<sup>843</sup> por la tratadística. El *Guzmán*, más allá de que desliza de forma sistemática e iterativa estigmatizaciones de todo tipo hacia el colectivo de los mendicantes, pone de manifiesto un aspecto capital: los pobres fingidos son un problema social, pero mayor aún es el que concierne a los «fabricantes» de indigencia. Para este tipo de corrupción corre una generalización, una universalización pareja a la que vimos emerger en la pluma de la tratadística en relación con la iniquidad de los mendicantes<sup>844</sup>: la crítica atañe «no a todos, sino a algunos, y sea de cinco a los cuatro». Los que se salen de la norma, las excepciones, son «arrinconados» tornando imposible el correcto ejercicio del oficio destinado a controlar las especulaciones con el precio de los productos esenciales. Tanto es así que la profusión de las críticas que habrían de merecer quienes siembran la pobreza, implicaría un entero volumen al respecto. ¿Por qué Alemán escribe su primera parte destinada al pobre falso y no a los productores de pobreza? ¿No compensa en la segunda esta asimetría focalizándose más en las estafas financieras, judiciales y cortesanas? Sin duda, es una hipótesis que cabe considerar.

#### 7.4.1. *Metamorfosis y nostalgia.*

—¿Quién es usted? —le preguntó Adán Buenosayres.  
—Martín, el soldado —respondió el jinete—. Yo soy el que dio al pobre la mitad de su capa. [...]  
—¿Y por qué tan desnudo? —insistió Adán.  
—Di voluntariamente al pobre la mitad de mi capa, y el pobre me quitó la otra mitad. Figura de Cristo es el pobre, y el que da su haber al pobre se desnuda en Nuestro Señor. Pero no es bueno que el pobre nos quite la otra mitad de la capa.

Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres* (1970, pág. 191)

---

<sup>843</sup> Recordemos el ya citado pasaje de Vives en relación con la limosna del que roba a los pobres: «¿Cómo haber quitado mil para dar cien? En esto piensan algunos que cumplen su deber si de las grandes rapiñas o fraudes se redimen con alguna porcioncilla que den a los pobres» (Vives, 2004, págs. 124-125). Supra 2.13.

<sup>844</sup> Por poner solo dos ejemplos: «hemos visto y sabido (no sin gran dolor y lástima), que infinitas veces se ha ofrecido y ofrece a estos que andan por el mundo mendigando, que asienten con personas que los quieren tomar, y apenas se halla entre mil uno con quien se pueda acabar, tan contentos están de aquella sucia y ociosa vida y de aquella desventurada libertad» (Robles, 2003, págs. 181-182); y «El primero y mayor inconveniente es parecer que hay en estos reinos más número de lo que se puede creer de personas, entre hombres, mujeres, niños y niñas, que, con ocasión deste vicio, entretajidos entre algunos que habrá que lo son verdaderos, viven como gentiles; que ni confiesan, comulgan, ni oyen misa, ni pienso saben la dotrina cristiana» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 24). Véase supra 3.7, 5.4 y 6.3.

Si el inicio del derrotero de Guzmán está signado por la náusea y la reflexión sobre los productores de pobreza, la escatología del vómito lo cierra operando una radical metamorfosis. El desengaño iniciático de los huevos empollados que le ha servido la ventera – análogo al de la calabazada de Lázaro contra el toro<sup>845</sup>– le permite al protagonista descubrir «la verdad» íntima e irrefutable de sus propias entrañas:

Entre unas y otras imaginaciones, encontré con la verdad y, teniendo andada otra legua, con solo aquel pensamiento, fue imposible resistirme. Porque, como a mujer preñada, me iban y venían eructaciones del estómago a la boca, hasta que de todo punto no me quedó cosa en el cuerpo. Y aun el día de hoy me parece que siento los pobrecitos pollos<sup>846</sup> piándome acá dentro (I, 1, 3, 76).

El pícaro comprueba que la imaginación tiene un efecto directo sobre la fisiología, la insistencia en la representación revuelve el estómago, produce asco, y fuerza la purga. En definitiva, si bien Guzmán no puede capitalizarlo, la obra pone de manifiesto que la imaginación anclada en la realidad y la experiencia produce un efecto reflexivo íntimo, efecto análogo al que se espera del propio lector: «estaba sentado en la falda del vallado de unas viñas, considerando mis infortunios, harto arrepentido de mi mal considerada partida; que siempre se despeñan los mozos tras el gusto presente sin respetar ni mirar el daño venidero» (I, 1, 3, 76). ¿No se busca acaso el mismo resultado en quien lee a partir de la representación sistemática de los bajos fondos de la corrupción social y los efectos que sobre el protagonista se suceden?

Luego de su encuentro con un arriero, éste le ofrece compañía y le refiere la historia de quienes vengaron el engaño de la ventera que le sirvió los huevos empollados. En ese momento, Guzmán reflexiona acerca de la necesidad que sufre, y al reparar en ella, reconoce a la palabra como sucedánea del capital que no se posee: «a buenas obras pagan buenas palabras, cuando no hay otra moneda y el deudor está necesitado» (I, 1, 4, 78). La palabra, las historias, en definitiva, la literatura, también se inscribe en una dinámica que atañe a la riqueza y la pobreza<sup>847</sup>. La palabra compensa, es un bálsamo y un alivio.

En relación con la importancia de la palabra frente a la necesidad –material y espiritual–, Guzmán se encuentra en el camino con dos clérigos y trata de «leerlos» a partir de su exterioridad, de «interpretarlos»: «Su compostura y rostro daban a conocer su buena vida y pobreza» (I, 1, 4, 79). Ambos están asociados a esa tercera pobreza que refería Alemán en su

<sup>845</sup> Ver Niemeyer (2008). Cfr. supra 4.5.1.

<sup>846</sup> Sobre el episodio consultar a Joly (1982, pág. 512) y McGrady (2009).

<sup>847</sup> La relación entre literatura y capital se encuentra trabajada magistralmente en el microrrelato de los cazadores (infra 7.11.8). Véase la relación que establece Soto entre discurso sobre la pobreza y capital (supra 3.3)

carta<sup>848</sup>, la pobreza voluntaria de los religiosos. De la boca de uno de ellos sale el discurso en contra de la venganza –en contra de la trama, de la isotopía omnipresente de la obra hasta el final del relato<sup>849</sup>–. El sermón, de haber sido aprehendido, podría haber cambiado radicalmente el curso de la vida del pícaro, pero es soslayado, negado, para que el discurso y el decurso de su vida prosigan: «¡Oh, buen Dios! ¡Cómo, si yo fuera bueno, lo que de aquel buen hombre oí debía bastarme! Pasose con la mocedad, perdióse aquel tesoro, fue trigo que cayó en el camino<sup>850</sup>» (I, 1, 4, 88). Más allá de la dificultad de Guzmán para seguir el consejo del viejo clérigo, lo que plasma también el pasaje es la incapacidad discursiva de los religiosos, deficientes sembradores de la palabra de Dios.

Abrevando en la segunda venta, el sistema iniciático y formativo del *Guzmán* se expresa en un *in crescendo*, no de hambre ni de iniquidad de amos como el del *Lazarillo*, sino de perversidad de los venteros: «Llevóme al mesón del mayor ladrón que se hallaba en la comarca [...] y por saltar de la sartén caí en la brasa, di en Scila huyendo de Caribdis» (I, 1, 5, 89).

Esta segunda venta es el espacio en donde los sentidos se alteran por completo en relación con el hambre, al tiempo que se distorsiona el *bagaje cultural* que el propio Guzmán reconoce como central para la apreciación crítica, y que comienza a desmembrarse:

De mi compañero no hay tratar de él, porque nació entre salvajes, de padres brutos, y lo paladearon con un diente de ajo; y la gente rústica, grosera, no tocando a su bondad y limpieza, en materia de gusto pocas veces distingue lo malo de lo bueno. Fáltales a los más la perfección en los sentidos y, aunque veen, no veen lo que han de ver; oyen y no lo que han de oír; y así en los demás, especialmente en la lengua, aunque no para murmurar, y más de hijosdalgo. Son como los perros, que por tragar no mascan [...]  
Mas que yo, criado en regalo, de padres políticos y curiosos, no sintiese tal engaño, grande fue mi hambre; y esta excusa me desculpa (I, 1, 5, 92).

Con el segundo ventero, el pícaro se va adiestrando –como Lázaro con el escudero<sup>851</sup>– en la importancia que reviste el trato aparental y la hipocresía en las relaciones sociales y comerciales. Quien les está vendiendo ilegalmente un muleto<sup>852</sup> por ternera, les dice:

–¡Loada sea la limpieza de la Virgen María, que con toda mi pobreza no hay en mi casa mal trato! Cada cosa se vende por lo que es, no gato por conejo, ni oveja por

---

<sup>848</sup> Supra 7.1.

<sup>849</sup> Cfr. Infra 7.15.

<sup>850</sup> Remite a la parábola del buen sembrador (Marcos 4, 4 y 15; Lucas 8, 5 y 23 y Mateo 13, 3-4).

<sup>851</sup> Supra 4.7.

<sup>852</sup> Para un análisis del episodio remito a Chevalier (1975), Joly (1982, págs. 505-523; 1983) y McGrady (2009). Sobre los asnos en el *Guzmán*, consultar el sugerente estudio de Guillemont (2007).



carnero. Limpieza de vida es lo que importa, y la cara sin vergüenza descubierta por todo el mundo. Lleve cada uno lo que fuere suyo y no engañar a nadie (I, 1, 5, 95).

Guzmán, a partir de los estigmas que la pobreza material comienza a marcar en su cuerpo, se torna irreconocible, deviene otro: «no sé si me pusieran en medio de las plazas de Sevilla o a la puerta de mi madre, cuando amaneció el domingo, si hubiera quien me conociera. Porque fue tanto el número de pulgas que cargó sobre mí, que pareció ser también para ellas año de hambre y les habían dado conmigo socorro» (I, 1, 6, 96).

El cambio de clase social tiene profundas implicancias no solo a nivel corporal, sino también en los modos de percepción del mundo, equiparando los del protagonista a los de un extranjero que proviene de lejanas tierras:

—Esta carne, ¿cómo está tan tiesa y de mal sabor, que no hay quien hingue los dientes en ella?

Respondiome:

—¿No vee, señor, que es fresca y no ha tomado el adobo?

Mi camarada dijo:

—No lo hace el adobo, sino que este gentilhombre se ha criado con rosquillas de alfajor y huevos frescos; todo se le hace duro y malo.

Encogí los hombros y callé, pareciéndome que ya era otro mundo y que a otra jornada no había de entender la lengua (I, 1, 6, 97).

En ese espacio de honda turbación, la asimetría legal que se ha explicitado como uno de los factores principales de producción de pobres es experimentada por Guzmán en carne propia cuando se enfrenta al ventero para recuperar la capa que le ha sido robada: «Llegáronse algunos regidores y gente honrada de la villa, pusiéronlos medio en paz y asieron de mí, que siempre quiebra la sogá por lo más delgado. El forastero, el pobre, el miserable, el sin abrigo, favor ni reparo: de aquese asen primero» (I, 1, 6, 100).

Finalmente, al igual que Lázaro al sufrir el abandono del escudero, los esbirros de la justicia lo terminan soltando porque no pueden sacarle nada. La capa de San Martín, símbolo de quien da todo a quien nada tiene<sup>853</sup> y de la caridad por antonomasia, signa el inicio del recorrido de Guzmán en una sociedad que en lugar de ofrecer ayuda al necesitado, le roba a éste lo poco que le queda.

---

<sup>853</sup> «La iconografía representa a los mendicantes vestidos de harapos y, a menudo, descalzos; en el frecuente motivo de San Martín que comparte su hábito con el pobre, el mendigo a veces es representado desnudo [...] El imperativo de la misericordia —“vestir al desnudo”— se realiza en forma de donación del manto, o bien de sustitución de los andrajos por un hábito de buenas condiciones» (Geremek, 1998, pág. 58).

Luego de sus primeras experiencias asociadas al asco, la náusea y el desengaño, el protagonista termina identificando a sus grotescas comidas con dos problemas centrales para la época: el de los peregrinos<sup>854</sup> y el de los conversos:

Quejeme ayer de mañana de un poco de cansancio y dos semipollos que comí disfrazados en hábito de romeros para ser desconocidos. Vine después a cenar el hediondo vientre de un machuelo y, lo peor, comer de la carne y sesos, que casi era comer de mis propias carnes, por la parte que a todos toca la de su padre (I, 1, 7, 103)

El aborto que Guzmán no fue, la contaminación de sangre que su padre no debió haber sido ni su madre debió enmarañar en el vientre –al igual que su abuela–: todo lo come el protagonista hasta sentir las náuseas de la mezcla que lo constituye: «se me puso en la cabeza que tan malos principios era imposible tener buenos fines ni podía ya sucederme cosa buena ni hacerme bien. Y así fue, como adelante lo verás; que cuando las cosas se principian dejando a Dios, no se puede menos esperar<sup>855</sup>» (I, 1, 6, 101).

En el final del primer módulo de desplazamiento –que se cierra con la novela intercalada de *Ozmín y Daraja*<sup>856</sup>– Guzmán enuncia y cobra conciencia de que todas las desgracias provienen del abandono de su patria:

¿Qué conjuración se hizo contra mí? ¿Cuál estrella infelice me sacó de mi casa? Sí, después que puse fuera de ella el pie, todo se me hizo mal, siendo las unas desgracias presagio de las venideras y agüero triste de lo que después me vino, que, como tercianas dobles, iban alcanzándose, sin dejarme un breve intervalo de tiempo con algún reposo. La vida del hombre milicia es en la tierra; no hay cosa segura ni estado que permanezca, perfecto gusto ni contento verdadero, todo es fingido y vano (I, 1, 7, 103).

Migrar de la propio natural en busca de aventuras sin sustento económico suficiente es un problema que ya había diagnosticado Herrera<sup>857</sup> como peligro para las clases que no respondían al esquema de pobreza estructural y que Guzmán, en el inicio de su peripecia, ejemplifica.

## 7.5. De pobre vergonzante a pícaro: la fuerza de la necesidad

---

<sup>854</sup> Felipe II, a quien fue dirigido originalmente el debate entre Soto y Robles que trataba como uno de los temas centrales la cuestión de la peregrinación (supra 3.4, 3.6.4), termina promulgando una pragmática contra los falsos romeros. De hecho, es un problema del que seguirá hablando la tratadística hasta fines del siglo XVI (supra 5.11 y 6.4).

<sup>855</sup> Cfr. Johnson (1972) y Brancaforte (1980).

<sup>856</sup> Sobre las fuentes de esta novela intercalada véase Cros (1967<sup>b</sup>, págs. 13-21).

<sup>857</sup> Supra 6.4 y 7.3.

El libro segundo de la primera parte supone la conversión de un pobre vergonzante en un pícaro. Es el momento de la degradación a partir de la necesidad, sustentada en una tradición –cristalizada en lo paremiológico– que la amarró a la trasgresión sistemática de las normas sociales y morales: «la necesidad tiene cara de hereje<sup>858</sup>» (I, 2, 1, 159). La necesidad permite el reconocimiento de la falta y la omnipresencia del capital para la supervivencia:

El día primero sentí mucho, aunque más el segundo, porque creció el cuidado y llovió sobre mojado. Había de comer y comía, que los duelos con pan son menos. Bueno es tener padre, bueno es tener madre; pero el comer todo lo rapa. El día tercero fue casi de muerte, cargó todo junto. Halleme como perro flaco ladrado de los otros, que a todos enseña dientes, todos lo cercan, y, acometiendo a todos, a ninguno muerde. Trabajos me ladraron teniéndome rodeado; todos me picaban, y más que otro no haber qué gastar ni modo con que buscar el ordinario. Conocí entonces lo que es una blanca y cómo el que no la gana no la estima, ni sabe lo que vale en tanto que no le falta (I, 2, 1, 159)

A partir de la comparación con el perro acorralado se instala que el hambre convierte a quien la porta en un ser amenazante. El dinero pasa de ser una abstracción a revelarse en su más descarnada materialidad, aquella que permite obtener el sustento indispensable para la vida.

Pero la necesidad no solo animaliza y exagera la ferocidad de Guzmán, también incita la imaginación delictual y la lleva a traspasar los límites de lo posible: «Por cifra entendí, aunque después he considerado sus efectos: cuántos torpes actos acomete, cuántas atroces imaginaciones representa, cuántas infamias solicita, cuántos disparates espolea y cuántos imposibles intenta» (I, 2, 1, 160).

La necesidad<sup>859</sup>, en definitiva, es la madre del ingenio<sup>860</sup>, principal medio de subsistencia del pícaro desde el *Lazarillo*: «En aquel punto me pareció haber sentido una nueva luz, que, como en claro espejo, me representó lo pasado, presente y venidero. Hasta hoy había sido bozal» (I, 2, 1, 160). La necesidad fuerza la retrospectiva y abre la prospectiva. Es la fuerza que hace crecer al protagonista de golpe, que lo sacude del adormecimiento, que activa su extrañeza para con el mundo y le permite urdir, por primera vez, un destino posible.

---

<sup>858</sup> *Necessitas caret lege*. Recogido por Correas. Comenta Pérez de Herrera en sus *Enigmas*, num.60: «La necesidad se suele decir que carece de ley, porque no la hay que no traspase el no tener, y que tiene cara de hereje, por lo que espanta y es abominable y feo el haber menester a otros». Nótese el desplazamiento. Ya no es la necesidad del pobre la que fuerza la herejía, sino que la herejía se hermana con el mismo necesitar, con el hecho de depender de otro para sobrevivir.

<sup>859</sup> Para Guzmán, la necesidad en las clases depauperadas se asocia al gasto innecesario –lo que en gran medida fuerza la partida de su hogar–: «gastando sin necesidad, vienen a la necesidad» (I, 2, 5, 202).

<sup>860</sup> Clásico tópico de la *necessitas magistra*. Véase Erasmo, *Adagia*, VI, VIII.

En relación con el hambre, en un cruce dialéctico entre el decir y no decir, Guzmán enuncia cómo el sistema comercial desvirtúa la naturaleza y erige una jerga en donde «comer» ya no tiene el sentido de lo más elemental y sustancial para la supervivencia, sino todo lo contrario: significa, paradójicamente, un gasto fijo para el erario en relación a la fortuna de los rentistas –como lo fue su padrastra–: «¡Oh, epicúreo, desbaratado, pródigo, que locamente dices comer tantos millares de ducados de renta! Di que los tienes y no que los comes. Y si los comes, ¿de qué te quejas, pues no eres más hombre que yo, a quien podridas lentejas, cocosas habas, duro garbanzo y arratonado bizcocho tienen gordo?» (I, 2, 1, 160).

La vergüenza que los otros no tienen, la vergüenza que debe dejar de lado Guzmán para sobrevivir es la misma que motoriza el relato, que viabiliza su producción. Por ende, la necesidad lleva al exceso y éste a la literatura: «Si a mí no se me hiciera vergüenza, no gastara en contarte los pliegos de papel de este volumen y les pudiera añadir cuatro ceros adelante; mas voy por la posta, obligándome a decirte cosas mayores de mi vida» (I, 2, 1, 162).

Por eso no parece casual que si los derroteros previos estuvieron «enriquecidos» con sermones e historias intercaladas, el camino a Madrid anuncie desde la pobreza discursiva la futura pobreza material:

Estos fueron hombres –o mejor dijera bestias– que palabra no hablaron, y creo que de avarientos [...]. Estos miserables callaban, por no ayudarme siquiera con buen entretenimiento. Aun ya si fueran diciendo cuentos como el pasado, el cansancio no se sintiera tanto. Que la buena conversación donde quiera es manjar del alma: alegra los corazones de los caminantes, espacia los ánimos, olvida los trabajos, allana los caminos, entretiene los males, alarga la vida y, por particular excelencia, lleva caballeros a los de a pie<sup>861</sup> (I, 2, 1, 164).

Como vemos, la buena literatura gesta la ficción ascensional, la ilusión, al menos por un instante, de que a pie se va a caballo. Por ende, podemos apreciar en estos dos derroteros iniciáticos, cómo la degradación material va paralela a la del discurso: Guzmán llega a Madrid depauperado material y espiritualmente, en silencio.

Allí, el pícaro se dará el espacio para una honda reflexión acerca de la caridad. El episodio delinearé, así, un claro contraste entre los compañeros de camino del protagonista que se aprovechan de su necesidad y el frailecito que la reconoce, la lee y opera en consecuencia:

«¡Oh, traidores enemigos de Dios! –dije–. ¡Con qué caridad comienzan! ¿Qué esperanza podré tener me darán la comida? O si en el camino me rindiere, ¿me dejarán subir en ancas de una mula?».

---

<sup>861</sup> Es refrán que figura en Correas: «La buena conversación es manjar del alma y lleva caballeros de a pie».

Sentáronse a comer. Aparteme a un poyo, que estaba enfrente, con pensar: «¡Quizá me darán algo de la mesa!»; pero nunca quizó. Llegó allí un fraile francisco, a pie y sudando. Sentose a descansar y de allí a poco sacó de una talega en que llevaba pan y tocino. Yo estaba tan traspasado de hambre, que casi quería expirar; y no atreviéndome con palabras, de vergüenza o cobardía, con los ojos le pedí me diese un bocado por amor de Dios.

El buen fraile, entendiéndome, dijo con un ahínco cual si le fuera la vida en darlo:

–Vive el Señor, aunque me quedara sin ello y, cual tú estás ahora, te lo diera. Toma, hijo. [...]

Los que podían y tenían, con su avaricia no me lo dieron; y hallelo en un mendigo y pobre frailecito. Quien propias necesidades no tiene, mal se acuerda de las ajenas. La mía estaba presente, viéronla, y mis pocos años, que iba reventando, cansado de tenerles compañía; no se compadecieron algo de mi necesidad. Mi buen fraile partió conmigo de su vianda, con que me dejó satisfecho. Si como aquel bienaventurado iba hacia Sevilla, llevara mi viaje, fuera mi rescate; mas teníamos encontrado el camino» (I, 2, 1, 164-165).

Acusar recibo del sermón en el camino de ida le hubiera permitido su salvación por la palabra<sup>862</sup>, pero Guzmán hace oídos sordos. En contraste, el derrotero inverso propuesto por el fraile<sup>863</sup> –de vuelta a Sevilla– representa la salvación por las obras, la verdadera caridad que implica despojarse voluntariamente de lo poco que se tiene. La segunda oportunidad perdida es el camino de la pobreza evangélica, pobreza que Alemán consideraba en su carta como la única positiva<sup>864</sup>.

Luego de sufrir el infierno venteril en carne propia, el primer empleo de Guzmán termina siendo, irónicamente, el de mozo de venta. Allí, aprende los rudimentos de la estafa y la rapacería:

¡Qué de robos, qué de tiranías, cuántas desvergüenzas, qué de maldades pasan en ventas y posadas! [...] Cesan los tratos por temor de venteros y mesoneros, que por mal servicio llevan buena paga, robando públicamente.

Soy testigo haber visto cosas que en mucho tiempo no podría decir de aquestas insolencias, que si las oyéramos pasar entre bárbaros, como a tales los culpáramos y,

---

<sup>862</sup> Supra 7.4.1.

<sup>863</sup> El fraile es una de las pocas figuras positivas sin visos de ambigüedad dentro de la obra. Cabe reconocer también, al arriero que se ofrece a pagarle la posada:

...pidiome el huésped un cuarto de posada; no lo tuve ni se lo pude pagar. Harto deseó el traidor quitarme el sayo, que era de buen paño. Vime apretado, y casi se me rasaron los ojos de agua. Moviose a lástima uno de los arrieros que allí estaban –que no son todos blasfemos y desalmados– y dijo:

–Dejadlo, huésped; que yo lo daré (I, 2, 1, 165-166).

Como en el *Lazarillo*, se reconoce la capacidad caritativa en uno de los estratos sociales más bajos y estigmatizados de la sociedad de la época (supra 4.7.3). También podría rescatarse como una figura positiva, aunque queda la duda de por qué pone a Guzmán a trabajar con una ama *non sancta*, al predicador de la segunda parte (supra 7.17.4).

<sup>864</sup> Supra 7.1.

tratándolas a los ojos, no hacemos caso de ellas. Pues prometo que la reformatión de los caminos, puentes y ventas no es lo que requería menos cuidado que las muy graves, por el comercio y trato (I, 2, 1, 168).

El recorrido de Guzmán se delinea paralelo al recorrido de la voluntad reformista. La venta, punto de conexión entre poblados y ciudades se presenta, en su inherente corrupción y mal trato, como uno de los obstáculos fundamentales para el flujo comercial del reino. La venta, espacio por antonomasia de las trapacerías picarescas es también un espacio productor de pobreza hacia el interior y el exterior del territorio: quienes ingresan en ella salen esquilmados y con su mala fama perjudican el comercio y el trato.

El primer servicio opera como punto de comparación que permite desligar a Guzmán del modelo picaresco original, ya que éste se reconoce en un estado peor que el de Lázaro. Sin embargo, se distancia de él en sus pretensiones, en sus proyecciones de ser: «Siendo aquella para mí una vida descansada, nunca me pareció bien, y menos para mis intentos. Porque, al fin, era mozo de ventero, que es peor que de ciego. Estaba en camino pasajero; no quisiera ser allí hallado y en aquel oficio, por mil vidas que perdiera» (I, 2, 2, 169).

Guzmán, que había soñado ingresar a la Corte por su vestido y talle, comprende rápidamente que la degradación progresiva de su apariencia va bloqueando su acceso al servicio de calidad, problema que ya había diagnosticado Giginta<sup>865</sup>:

Como el pedir me valía tan poco y lo compraba tan caro, tanto me acobardé, que propuse no pedirlo por extremo en que me viese. Fuime valiendo del vestidillo que llevaba puesto. Comencelo a desencuadernar, malogrando de una en otra prenda, unas vendidas, otras enajenadas y otras por empeño hasta la vuelta. De manera que, cuando llegué a Madrid, entré hecho un gentil galeote, bien a la ligera, en calzas y en camisa; eso muy sucio, roto y viejo, porque para el gasto fue todo menester. Viéndome tan despedazado, aunque procuré buscar a quien servir, acreditándome con buenas palabras, ninguno se aseguraba de mis obras malas ni quería meterme dentro de casa en su servicio, porque estaba muy asqueroso y dismantelado. Creyeron ser algún pícaro ladroncillo que los había de robar y acogerme. Viéndome perdido, comencé a tratar el oficio de la florida picardía (I, 2, 2, 169).

---

<sup>865</sup> Cfr.: «También habrán de acoger en estas casas a cualquiera que buscare amo u otro acomodo, mientras tardaren en hallarlo, con que trabajen por la sola comida, con lo cual no habrá tantos baldíos como se hacen mientras no hallan acomodo, porque tampoco hallan limosna estando sanos y vestidos. Y si venden la capa o el manto para comer, no hallan después quien les quiera recibir, y vienen a dar en manos de ministros tan rigurosos que sólo por hallarlos sin amo les afrentan. Con los cuales aprietos, de corridos, necesitados o desesperados, hacen muchos hombres y mujeres contra Dios y el prójimo muchas veces cosas que no harían si tuviesen este refugio» (Giginta, 2000, pág. 69). Véase supra 4.10 y 5.3.

Al igual que Lázaro, Guzmán teme a las ordenanzas en contra de los mendicantes<sup>866</sup> por lo que se camufla como un ganapán para continuar con su modo de vida picaresco:

No trocara esta vida de pícaro por la mejor que tuvieron mis pasados. Tomé tiento a la corte, íbaseme sotilizando el ingenio por horas, di nuevos filos al entendimiento y, viendo a otros menores que yo hacer con caudal poco mucha hacienda y comer sin pedir ni esperarlo de mano ajena –que es pan de dolor, pan de sangre, aunque te lo dé tu padre–, con deseo de esta gloriosa libertad y no me castigasen, como a otros, por vagabundo, acomodeme a llevar los cargos que podían sufrir mis hombros (I, 2, 2, 171).

Este tipo de camuflaje de los bajos fondos delictivos, que se servían del empleo de ganapán para eludir la inquisición gubernamental, ya había sido problematizado por Herrera, proponiendo su limitación e identificación<sup>867</sup>.

La comparación de su estado actual –carente de vergüenza– con el de sus padres –obsesionados en la construcción aparental– lo lleva a Guzmán a una extensa disquisición sobre la honra<sup>868</sup> dislocada de la virtud, en donde reconoce el espacio de la caridad como una de las vías posibles de construcción de una honra sustentada en obras –camino que, como vimos unos párrafos más arriba, rechazó al no acompañar al frailecito que le compartió su pan–:

Poníame muchas veces a pensar la vida de mis padres y lo que experimenté en la corta mía, lo que tan sin propósito sustentaron y a tanta costa. «¡Oh –decía–, lo que carga el peso de la honra y cómo no hay metal que se le iguale! ¡A cuánto está obligado el desventurado que de ella hubiere de usar! [...] Que diz que ha de estar sujeta mi honra de la boca del descomedido y de la mano del atrevido, el uno porque dijo y el otro porque hizo lo que fuerzas ni poder humano pudieran resistirlo. [...] Como si no supiésemos que la honra es hija de la virtud, y tanto que uno fuere virtuoso será honrado, y será imposible quitarme la honra si no me quitaren la virtud, que es el centro de ella [...]

¡Qué trabajosa es de ganar! ¡Qué dificultosa de conservar! ¡Qué peligrosa de traer!  
¡Y cuán fácil de perder por la común estimación! Y si con el vulgo se ha de caminar, ella es uno de los mayores tormentos que a quien con quietud quiere pasar su carrera

---

<sup>866</sup> Micó (pág. 277, nota 16) señala el endurecimiento de las penas, suplantando la condena de azotes y destierro para los reincidentes por la condena a galeras a perpetuidad en 1552 y 1566 (*Novísima Recopilación*, XII, xxxi, 2-4).

<sup>867</sup> La idea de escudriñamiento y legislación para los ganapanes, ya figuraba como idea en los trabajos de Herrera: «Porque éstos no digan que andan trabajando en llevar cargas, haciendo oficio de ganapanes por escusarse de trabajar, y andar con este color hurtando y haciendo otros insultos, si a V. M. le pareciere, sería bien que hubiese número, en cada lugar, destes ganapanes –nombrados por la justicia, o por alguna persona a quien fuere bien cometerlo–, y que sean en el número que pareciere bastar para allí, trayendo para ser conocidos alguna caperuzza de color azul, como me dicen traen en Toledo y otras partes; y desta suerte se podría mejor distinguir quién y sin ocupación y anda vagabundo, para atajarle modo de vivir y reducirle a alguna ocupación, que es el fundamento de todo, para que no haya vicios ni robos» (1975, págs. 99-100). Véase De Hann (1899) y supra 6.7.

<sup>868</sup> Sobre la cuestión de la honra en el Guzmán, remito al artículo de Guerreiro (1984).

le puede dar la fortuna ni padecer en esta vida. [...] No haces honra de vestir al desnudo ni hartar al necesitado ni ejercer como debes las obras de tu ministerio y otras muchas que sé y las callo y tú las conoces de ti mismo y las disimulas, creyendo que otro no te las entiende, siendo públicas –que las dejo de escribir por no señalarte con el dedo–, y hácesla del humo y aun de menos. Haz honra de que esté proveído el hospital de lo que se pierde en tu botillería o despensa; que tus acémilas tienen sábanas y mantas, y allí se muere Cristo de frío. Tus caballos de gordos revientan, y se te caen los pobres muertos a la puerta de flacos<sup>869</sup> (I, 2, 2, 172-173).

La honra aparental es un trabajo desmedido e inestable porque se sustenta en la mudable opinión del vulgo –la misma que se erige como un peligro desde el aparato prologal<sup>870</sup>–. En contraposición, la verdadera honra es la de la preocupación por el prójimo pobre. Tocando un eje axial para la literatura del Siglo de Oro, signada por los estatutos de limpieza de sangre, Guzmán opone a la honra cosmética otra sustentada en la empatía y la ayuda al necesitado. Cambiar esta idiosincrasia colocando en su centro al pobre no era un desafío menor en el periodo.

## 7.6. La sisa de Judas: pobreza y oficios

Paradójicamente, luego de su extenso discurso contra la apariencia y la honra vanas, lo primero que trae Guzmán al ruedo es su ostensible hipocresía en relación con la mirada crítica del lector:

Aquí se acaba de apeaar un pensamiento que llegó de camino de los de aquellos buenos tiempos. Véndolo por mío, si no es esa la falta que le hallas. Direlo por haberme parecido digno de mejor padre; tú lo dispón y compón según te pareciere, enmendando las faltas. Y aunque de pícaro, cree que todos somos hombres y tenemos entendimiento. Que el hábito no hace al monje; demás que en todo voy con tu corrección. Ya sabes mis flaquezas; quiero que sepas que con todas ellas nunca perdí algún día de rezar el rosario entero, con otras devociones; y aunque te oigo murmurar que es muy de ladrones y rufianes no soltarlo de la mano, fingiéndose devotos de Nuestra Señora, piensa y di lo que quisieres como se te antojare, que no

---

<sup>869</sup> Será el propio Guzmán el que, al final de la obra, haga un uso cínico y descarnado de la pobreza: «¡Cuántas veces también, cuando tuve prosperidad y trataba de mi acrecentamiento –por sólo acreditarme, por sola vanagloria, no por Dios, que no me acordaba ni en otra cosa pensaba que solamente parecer bien al mundo y llevarlo tras de mí, que, teniéndome por caritativo y limosnero, viniesen a inferir que tendría conciencia, que miraba por mi alma y hiciesen de mí más confianza–, hacía juntar a mi puerta cada mañana una cáfila de pobres y, teniéndolos allí dos o tres horas por que fuesen bien vistos de los que pasasen, les daba después una flaca limosna y, con aquella nonada que de mí recibían, ganaba reputación para después mejor alzarme con haciendas ajenas! ¡Cuántas veces de mi pan partí el medio, no quedando hambriento, sino muy harto, y con aquella sobra, como se había de perder o darlo a los perros, lo repartí en pedazos y lo di a pobres, no donde sabía padecerse más necesidad, sino donde creí que sería mi obra más bien pregonada!» (II, 3, 7, 717). Véase infra 7.16.4.

<sup>870</sup> Supra 7.2.



quiero contigo acreditararme. Lo primero cada mañana era oír una misa; luego me ocupaba en ir a mariscar para poder pasar (I, 2, 3, 177).

Reproduciendo los modos de su padre en un nivel de protodelincuencia, Guzmán pasa de la ostentación religiosa al hurto. Se desentiende, además, del lector y de sus posibles críticas, ya que va a tratar acerca de cuestiones sensibles que atañen a la teología y el desempeño de los religiosos en relación con su responsabilidad como administradores del capital proveniente de las limosnas y destinado a los pobres. ¿Cómo se atreve un falso mendicante, un pícaro, a semejantes disquisiciones que hace algunos decenios formaron parte de un debate entre eximios teólogos<sup>871</sup>?

Era fiesta, fuime a la iglesia, oí misa mayor y un buen sermón de un docto agustino sobre el capítulo quinto de san Mateo, donde dice: «Así den luz vuestras buenas obras a vista de los hombres, que, miradas por ellos, den gracias y alabanzas a vuestro Padre eterno, que está en los cielos», etc. Dio una rociada por los eclesiásticos, prelados y beneficiados: que no les habían dado tanto de renta, sino de cargo; no para comer, vestir y gastar en lo que no es menester, sino en dar de comer y vestir a los que lo han menester, de quien eran mayordomos o propiamente administradores, como de un hospital; y que haberles encargado la tal mayordomía o administración fue como a personas de más confianza, menos interesadas, piadosas, retiradas del siglo y de sus confusiones, que con más cuidado y menos ocupación podían acudir a este ministerio. Que abriesen los ojos a quién lo daban, cómo y en qué lo distribuían; que era dinero ajeno de que se les había de tomar estrecha cuenta. «Nadie se duerma, todo el mundo vele: no quiera pensar hallar la ley de la trampa ni la invención de la zancadilla para defraudar un maravedí, que sería la sisa de Judas». Dijo en general que sus tratos y costumbres fuesen como el farol en la capitana, tras quien todos caminasen y en quien llevasen la mira, sin empacharse en otros tratos ni granjerías de las que se encargaron con el voto que hicieron y obligación que firmaron en los libros de Dios, donde no puede haber mentiras ni borrones (I, 2, 3, 177-178).

La digresión en boca del docto agustino parece tocar un punto conscientemente elidido por la tratadística, pero que aquí se hace ostensible a partir de la remisión al pasaje de San Juan (12, 1-11). Allí se narra cómo María limpia los pies de Jesús con un ungüento costoso y Judas pregunta por qué no se lo vende para darlo a los pobres –cuando su verdadera intención era quedarse con ese dinero–. Jesús le responde irónicamente con la frase que tiene un lugar central en la polémica acerca de la pobreza<sup>872</sup>: «a los pobres siempre los tenéis con vosotros, más a mí no siempre me tendréis<sup>873</sup>». El pasaje que solía descontextualizarse para abogar por

---

<sup>871</sup> Véase la introducción al debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles (supra 3.1) y el apartado que habla específicamente de la limosna (supra 3.9).

<sup>872</sup> Véase supra 2.14, 3.12.3, 5.9 y 6.2. Para un análisis más en detalle remito a Cabado (2017).

<sup>873</sup> El pasaje es el siguiente: «Jesús, pues, seis días antes de la Pascua, vino a Betania, donde Lázaro había sido muerto, al cual Jesús había resucitado de los muertos. Y le hicieron allí una cena y Marta servía, y Lázaro era uno de los que estaban sentados a la mesa juntamente con él. Entonces María tomó una libra de ungüento de

el inmovilismo político y económico en detrimento de los mendicantes<sup>874</sup> es recontextualizado y repolitizado por Guzmán para referir concretamente a los eclesiásticos que sisan<sup>875</sup> de la bolsa de los más necesitados.

Luego, en una reflexión nocturna acerca del sermón que ha conservado en su memoria, el mensaje se proyecta a todos los estratos sociales remitiendo a la metáfora del cuerpo místico<sup>876</sup>: «comenceme a desvelar; fui recapacitando todo mi sermón pieza por pieza. Entendí que, aunque habló con religiosos, tocaba en común a todos, desde la tiara hasta la corona, desde el más poderoso príncipe hasta la vileza de mi abatimiento» (I, 2, 3, 178).

El gesto ideológico resulta claro: el pasaje bíblico que ha servido para justificar el inmovilismo y la represión hacia los colectivos mendicantes –avalado o problematizado por la tratadística– se vuelve a colocar en contexto para señalar la responsabilidad colectiva –y de los religiosos en particular– en relación con la pobreza.

Recordemos que una de las disquisiciones centrales del *Guzmán* remite a los productores de mendicidad. El ataque concierne desde las más altas esferas eclesiásticas y cortesanas – administradores de los bienes públicos– hasta el mismo protagonista que como pobre falso, roba y gesta nuevos pobres<sup>877</sup>. Al comparar la virtud con la luz de una vela y el oficio con la cera –«haz de manera que tu oficio, que es la cera, se vea después de ti, conociendo al oficio por ti y no a ti por el oficio» (I, 2, 3, 180)–, Guzmán intenta reorientar a todas las actividades en pos de la consideración hacia la pobreza:

Otras veces, vuelves al suelo tus virtudes, inclinaste mal, porque derrites el oficio encima, robando, baratando, forzando, menospreciando al pobre su causa, tratándola con dilación y la del rico con instancia. Señalaste con rigor en el pobre, dispensando con el rico mansedumbre. Al pobre tropellaste con soberbia y al rico hablaste con veneración y crianza. Con esto se te acaba de morir y se te gasta, quedando perdido (I, 2, 3, 180).

La luz de la virtud y de la regeneración social reformista está íntimamente ligada al trato que cada una de las funciones sociales orienta hacia la paliación de la pobreza y, en consonancia con ello, a la administración del capital destinado a ella.

---

nardo líquido, de mucho precio, y ungió los pies de Jesús, y limpió sus pies con sus cabellos; y la casa se llenó del olor del unguento. Y dijo uno de sus discípulos, Judas Iscariote, hijo de Simón, el que le había de entregar: ¿Por qué no se ha vendido este unguento por trescientos denarios, y se dio a los pobres? Mas dijo esto, no por el cuidado que él tenía de los pobres, sino porque era ladrón, y tenía la bolsa, y sustraía de lo que se echaba en ella. Entonces Jesús dijo: Déjala; para el día de mi sepultura ha guardado esto; porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, mas a mí no siempre me tendréis» (San Juan, 12, 1-11).

<sup>874</sup> Supra 2.14.

<sup>875</sup> Cabe recordar que esta es la primera actividad delictiva de Lázaro, la que funda la transgresión picaresca. Aquí, atribuida a los eclesiásticos.

<sup>876</sup> San Pablo, I Corintios, 12, 12-23.

<sup>877</sup> Infra 7.11.

Porque todo se rige por una honra que ya no está sustentada por la virtud, sino por el dinero. Del mismo modo, los oficios que debieran darse por capacidad intelectual están ocupados por quienes pueden comprarlos. Esta corruptela también produce pauperismo en quienes deberían ocupar esos cargos por merecimiento, viéndose degradados y forzados a realizar actividades espurias:

Mira cuántos buenos están arrinconados, cuántos hábitos de Santiago, Calatrava y Alcántara cosidos con hilo blanco, y otros muchos de la envejecida nobleza de Laín Calvo y Nuño Rasura tropellados. Dime, ¿quién les da la honra a los unos que a los otros quita? El más o menos tener. ¡Qué buen decanon de la facultad o qué gentil rector o mase escuela! ¡Qué discretamente gradúan y qué buen examen hacen! Dime más: ¿y a qué se obliga ese que lleva el oficio que decías primero, y esotro a quien el dinero entronizó en el *sancta sanctorum* del mundo? ¿Y cómo queda el hombre discreto, noble, virtuoso, de claros principios, de juicio sosegado, cursado en materias, dueño verdadero de la cosa, que, dejándole sin ella, se queda pobre, arrinconado, afligido y por ventura necesitado a hacer lo que no era suyo, por no incurrir en otra cosa peor?» (I, 2, 4, 183)

Las cimas de la nobleza y la intelectualidad están mercantilizadas. El dinero se ha convertido –como ya había insinuado el *Lazarillo*– en el lugar más santo –*sanctasanctorum*– y más íntimo, y ha permeado todas las relaciones sociales y humanas. Los verdaderos depositarios de la virtud, según Guzmán, se ven empobrecidos por no poder ocupar los cargos que deberían tener en relación con sus capacidades y forzados a realizar oficios menores o a cometer delitos.

### 7.7. La idealización de la vida mendicante

La idealización de la vida mendicante guarda estrecha consonancia con el dispositivo de desarticulación de la misericordia, cargando de «libertad», «placer» y «lujo» a un tipo de existencia que debiera mover a la empatía en relación con la más radical carencia. Si por un lado la vida mendicante se negativiza para justificar la represión gubernamental, por el otro también se positiviza para desactivar la empatía individual.

En la idealización del mendigo –probablemente tomada del *Momo*<sup>878</sup> de Alberti– éste es caracterizado como si viviera en una edad dorada o un paraíso terrenal en donde todo está al alcance de su mano sin que medie pesadumbre alguna:

---

<sup>878</sup> Cfr. León Bautista Alberti, *Momo* (ff. 84r-88r). Los *encomios paradójicos* eran un género bastante popular en el siglo XVI. Al respecto, véase Cros (1967, págs. 47-49). Moreno Báez (1948, pág. 144) analiza la influencia del género en obras picarescas posteriores –*Lazarillo* de Juan de Luna, *Estebanillo González*, etc.–.

¡Oh tú, dichoso dos, tres y cuatro veces, que a la mañana te levantas a las horas que quieres, descuidado de servir ni ser servido! [...] Al mediodía la comida segura, sin pagar cocinero ni despensero [...]; sin cuidado de la gala, sin temor de la mancha ni codicia del recamado; libre de guardar, sin recelo de perder; no invidioso, no sospechoso, sin ocasión de mentir y maquinara para privar. Eso te importa ir solo que acompañado, apriesa que de espacio, riendo que llorando, corriendo que trepando, sin ser notado de alguno.

Tuya es la mejor taberna donde gozas del mejor vino, el bodegón donde comes el mejor bocado; tienes en la plaza el mejor asiento, en las fiestas el mejor lugar; en el invierno al sol, en el verano a la sombra; pones mesa, haces cama por la medida de tu gusto, como te lo pide, sin que pagues dinero por el sitio ni alguno te lo vede, inquiete ni contradiga; remoto de pleitos, ajeno de demandas, libre de falsos testigos, sin recelo que te repartan y por temas te empadronen; descuidado que te pidan, seguro que te decreten; lejos de tomar fiado ni de ser admitido por fiador, que no es pequeña gloria; sin causa para ser ejecutado, sin trato para ejecutar; quitado de pleitos, contiendas y debates; últimamente, satisfecho que nada te oprima ni te quite el sueño haciéndote madrugar, pensando en lo que has de remediar. No todos lo pueden todo ni se olvidó Dios del pobre: camino le abrió con que viviese contento, no dándole más frío que como tuviese la ropa, y puede como el rico pasar si se quisiere reglar (I, 2, 4, 186-187).

El mendicante no tiene obligaciones ni preocupaciones y es más libre que cualquiera. Puede comer y beber lo mejor, y dormir en donde le parezca sin preocuparse por el qué dirán. Por ello es prácticamente invisible —«sin ser notado de alguno»—. En este absurdo que tracciona una clara intencionalidad ideológica, la única diferencia entre la vida del rico y la del pobre radica en la falta de autocontrol: «puede como el rico pasar si se quisiere reglar» (I, 2, 4, 187). Pero el mendicante no puede gobernarse, está más allá de la ley, y se le dificulta legislar sobre sí mismo:

Libre me vi de todas estas cosas [atenientes a la honra], a ninguna sujeto, excepto a la enfermedad, y para ella ya tenía pensado entrarme en un hospital. Gozaba la florida libertad, loada de sabios, deseada de muchos, cantada y discantada de poetas; para cuya estimación todo el oro y riquezas de la tierra es poco precio (I, 2, 5, 190).

La idealización de la vida mendicante lleva a una extraña aporía: quien nada posee, quien tiene que rogar por la ayuda y la conmiseración del otro para sobrevivir, quien muere de hambre o de frío debido a su pobreza<sup>879</sup>, tiene un «tesoro» que no puede comprarse ni con todo el oro del mundo.

---

<sup>879</sup> El texto se contradice al interior de sí mismo, ya que con anterioridad había planteado, al atacar a los ricos, el destino de muchos pobres que no son asistidos: «Haz honra de que esté proveído el hospital de lo que se pierde en tu botillería o despensa; que tus acémilas tienen sábanas y mantas, y allí se muere Cristo de frío. Tus caballos de gordos revientan, y se te caen los pobres muertos a la puerta de flacos» (I, 2, 2, 173). Véase supra 7.4.1.

Esa libertad mendicante de la que Guzmán goza y que pondera como privilegiada, no podrá aprovecharla del todo, ya que habrá de trocarla rápidamente –en una decisión que reconoce como errada– al optar por el servicio como pícaro de cocina<sup>880</sup>: «Yo estuve mal considerado, que, cuando le vi comenzar [al amo despensero] con el tono tan alto, había de volverle las espaldas y dejarlo con su razón, y a la mosca, que es verano<sup>881</sup>» (I, 2, 5, 191).

La problemática del sufrimiento que implica el servicio o el trabajo<sup>882</sup> asalariado en relación con la mendicidad idealizada es inherente a todo el primer tramo de la vida de Guzmán, en donde sus diferentes empleos denotan, o bien una explotación extrema, o bien la formación en la delincuencia: «Gran alivio es a quien sirve un buen tratamiento: son espuelas que pican la voluntad [...] reniego de amo que ni paga ni trata» (I, 2, 5, 192).

En relación con lo antedicho, cabría sostener que el *Guzmán de Alfarache* retoma uno de los desvíos con respecto a la tratadística que había inaugurado el *Lazarillo*<sup>883</sup>: la pobreza no es solo un problema que atañe a los pobres y a la administración de los bienes, la falta de servicio no es solo una cuestión de ocio y pereza, sino que el papel de los amos se vuelve primordial en la ecuación: «Gran culpa de esto suelen tener los amos, dando corto salario y mal pagado, porque se sirven de necesitados, y de ellos hay pocos que sean fieles [...]. Paga y haz merced a tus criados, y serás bien y fielmente servido» (I, 2, 5, 203).

En consonancia con ello, Guzmán –amén de su vicio por el juego<sup>884</sup> que lo incita al robo permanente– se ve decepcionado por las mercedes recibidas. Su disposición, laboriosidad y buen trato no reciben una contrapartida por parte de su amo, por lo que termina atentando contra él: «Sólo quiero decir que estas desórdenes en todos me hizo a mí como a uno de ellos<sup>885</sup>. Andaba entre lobos: enséñeme a dar aullidos. [...] Todos jugaban y juraban, todos robaban y sisaban: hize lo que los otros» (I, 2, 5, 204).

<sup>880</sup> Para el análisis de los capítulos que atañen a Guzmán como pícaro de cocina, véase Guerreiro (1984).

<sup>881</sup> Covarrubias recuerda el refrán en su explicación del servicio con análogo sentido de idealizar la vida itinerante en contraste con la posibilidad de ejercer un empleo: «entre los pícaros hay un proverbio con este diálogo: “–Mozo, ¿quieres amo?” “–A la mosca, que es verano”, porque pueden dormir en el campo y mantenerse de lo que hurtaren en las huertas y viñas, si la justicia no es muy diligente en limpiar los lugares destos vagamundos» (s.v. *amo*). También Correas: «A la mosca, que es verano. Dicen esto por los que se van libres de amo».

<sup>882</sup> Existe en la obra –en clara oposición a la ideología de la nobleza castellana– una reivindicación plena de la realización por el trabajo en boca de quien no la ejemplifica: «volví a lo pasado huyendo del trabajo. Y te prometo que lo amaba entonces, porque tenía de los vicios experiencia y sabía cuánto es uno más hombre que los otros cuanto era más trabajador, y por el contrario con el ocio» (I, 2, 7, 217).

<sup>883</sup> Véase supra 4.7.3.

<sup>884</sup> El primer empleo en que comienza a evidenciar una disposición al trabajo y un medro que le permite ascender en la consideración general, lo pierde gracias al vicio del juego, que ya había aprendido como mozo de ventero: «el haberme enseñado a jugar en la vida pasada, porque lo que ahora me sobraba, como no tenía casas que reparar ni censos que comprar, todo lo vendía para el juego. De tal manera puedo decir que el bien me hizo mal». (I, 2, 5, 193).

<sup>885</sup> Análoga justificación a la que enuncia para recortar la biografía de su padre contra la murmuración general. Cfr. supra 7.2.

Frente a ese mundo salvaje en donde el robo es ley, se baraja una propuesta de equilibrio comunitario a partir del esbozo de una dinámica de movilidad social basada en la medida, en la moderación del rico y la falta de pretensión del pobre:

...si el rico se quisiere gobernar, le aseguro que nunca será pobre; y si el pobre se comidiere, que presto será rico, acomodándose todos en todo con el tiempo. Que no siempre le está bien al señor guardar, ni al pobre gastar. Entretenimientos han de tener; mas ténganse tales que sean para entretenerse y no para perderse. En las ocasiones ha de mostrarse cada uno conforme a quien es, que para eso lo tiene; pero no emparejándose todos lado a lado, pie con pie, cabeza con cabeza (I, 2, 5, 202).

Como ya había desarrollado Giginta al proponer para sus Casas de Misericordia una cuadra de maravillas<sup>886</sup>, Guzmán también habla de honestos entretenimientos para los pobres y un sistema de «ahorro» que atañe a los extremos de la estratificación social en pos de un futuro equilibrio. Mientras se pregona, contra el clasismo estanco, un leve movimiento ascensional de los marginales, el protagonista se recortará sobre el modelo opuesto: derrochando, ostentando y gastando en el vicio del juego todo el capital al que accede, independientemente de si se encuentra en la cima o en el fondo de la rueda del tener o no tener. El pícaro alemán ejemplifica el contramodelo del equilibrio social entre clases, es quien siempre pretende más, quien drena capital, pavonea y despilfarra.

Guzmán pierde su empleo de pícaro de cocina, según sus propias palabras, a causa de las malas compañías. Pero lo que reconoce como piedra basal de su primer gran desengaño es la falta de experiencia en lo que, como viene insistiendo el aparato digresivo, todos hacen: robar. Lo que no comprende Guzmán todavía –como ya había señalado Soto<sup>887</sup> y en consonancia con lo ya tematizado por el *Lazarillo*<sup>888</sup>– es que los ricos, a diferencia de los pobres, tienen «bulas» que los amparan judicialmente para ejecutar sus grandes atracos:

Pero si disculpas valen, y la que diere se me admite, como tan libremente vía que todos llevaban este paso, pareciome la tierra de Jauja y que también había de caminar por allí, creyendo –como dije– ser obra de virtud; aunque después me desengañaron, que pensé bien y entendí mal. Porque la gracia de esta bula sólo la concedió el uso a los hermanos mayores de la cofradía de ricos y poderosos (I, 2, 6, 206).

---

<sup>886</sup> Supra 5.1.

<sup>887</sup> La asimetría en el tratamiento coercitivo es puesta en primer plano por Soto: «a la verdad, poner tantos ojos y tantos ejecutores contra los pobres, que no tengan otro negocio, sino el escudriñarlos y acusarlos y examinarlos, no parece nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algún odio o hastío de todo este miserable estado. Principalmente que aún las justicias no traen tanto cuidado en rastrear las culpas de los ricos» (2003, pág. 83). Supra 3.8.

<sup>888</sup> Supra 4.9.

Guzmán volverá a la mendicidad, pero persistiendo en un error que lo acompañará en la mayoría de sus oficios y servicios –cristalizando un esquema que ya había instalado el anónimo–: hacer gala de su ingenio para la estafa y el robo. Un ingenio que, en un universo impregnado de delincuencia, genera temor y fascinación, forzando, a la larga, su expulsión del círculo del servicio.

## 7.8. Sentidos invertidos y picardía

Despedido de su oficio de pícaro de cocina, Guzmán se dedica a ser un pícaro vagabundo. Para ello, reconoce lo importante del conocimiento y la experiencia previos. Para él existe un solo tipo de riqueza que supera a la riqueza material, la del saber –que puede quebrar el hado adverso–: «En cualquier acaecimiento, más vale saber que haber<sup>889</sup>; porque, si la Fortuna se rebelare, nunca la ciencia desampara al hombre<sup>890</sup>. La hacienda se gasta, la ciencia crece, y es de mayor estimación lo poco que el sabio sabe que lo mucho que el rico tiene» (I, 2, 7, 214).

Pero la ciencia, también responde a una estratificación social que le es inherente, ya que no cuaja en igual material según se trate de un pobre, un rico o un príncipe: «Ella es riquísima mina descubierta, de donde los que quieren pueden sacar grandes tesoros, como agua de un caudaloso río, sin que se agote ni acabe. Ella honra la buena fortuna y ayuda en la mala. Es plata en el pobre, oro en el rico, y en el príncipe piedra preciosa<sup>891</sup>» (I, 2, 7, 215).

Por ello, Guzmán considera que su vuelta a la pobreza, munido de ciencia y carente de vergüenza<sup>892</sup>, le va a permitir una nueva vida. No responderá al estereotipo del mendicante, sino que operará sobre él un desvío. A diferencia de lo que veíamos expresarse en la estigmatización estandarizada de la pobreza<sup>893</sup> –que sí emergerá en la obra al caracterizar a los pobres prototípicos romanos<sup>894</sup>– el protagonista se muestra templado en el comer y el beber:

Comía lo que me era necesario, que nunca fue mi dios mi vientre, y el hombre no ha de comer más de para vivir lo que basta, y, en excediendo, es brutalidad: que la bestia se harta para engordar. De esta manera, comiendo con regla, ni entorpecía el

---

<sup>889</sup> «Más vale saber que haber, para no menester» (Correas).

<sup>890</sup> Juan de Aranda, *Lugares comunes* (f.160v).

<sup>891</sup> Atribuida a Pío II y casi literal en Juan de Aranda, *Lugares comunes* (f.159v).

<sup>892</sup> «Del mal el menos: con todas estas desdichas mi caudal estaba en pie, la vergüenza perdida, que al pobre no le es de provecho tenerla, y cuanta menos poseyere, le dolerán menos los yerros que hiciere (I, 2, 7, 216). Cfr. «Al pobre no le es provechosa la vergüenza»: Juan de Aranda, *Lugares comunes* (f.173r) y Erasmo, *Adagia*, II, vii, 2.

<sup>893</sup> Supra 2.7, 3.10, 5.1, 5.4, 5.11, 6.3 y 6.4.

<sup>894</sup> Supra 7.11.

ánimo ni enflaquecía el cuerpo; no criaba malos humores, tenía salud y sobrabanme dineros para el juego.

En el beber fui templado, no haciéndolo sin mucha necesidad ni demasiado, procurando ajustarme con lo necesario, así por ser natural mío, como parecerme malo la embriaguez en mis compañeros (I, 2, 7, 217).

Guzmán acapara el capital y ahorra en su templanza por la comida y la bebida, para gastarlo todo en su gran pasión: el juego. El protagonista también se distingue en su diligencia, que contrasta con el ocio que se asocia sistemáticamente a la mendicidad<sup>895</sup>. Con ello le basta para destacarse sobre el resto: «Acredíteme mucho en el oficio, de manera que a mis compañeros faltaba y a mí me sobraba» (I, 2, 7, 218).

En relación con la vida vagabunda, la distancia temporal que media entre el tiempo de la narración y el de la escritura permite aventurar una potenciación de los problemas diagnosticados en consonancia con el dispositivo de generalización sistematizado por la tratadística<sup>896</sup>: «Entonces éramos pocos y andábamos de vagar; agora son muchos y todos tienen en qué ocuparse. Y no hay estado más dilatado que el de los pícaros, porque todos dan en serlo y se precian de ello. A esto llega la desventura: hacer de las infamias bizarría y honra de las bajezas y de las veras burla» (I, 2, 7, 218).

La picardía, al igual que el dinero<sup>897</sup>, invierte los significados, los sentidos y los valores sociales. En consonancia con esta descripción, Guzmán desliza la importancia del pícaro como eje de una crítica global que integra múltiples perspectivas en un relato verosímil. El pícaro, en definitiva, es uno de los pocos que puede atravesar territorios, clases, umbrales y empaparse de todos los problemas del reino –remitiendo al peligro planteado por la tratadística, que identificaba a los pobres vagabundos con espías<sup>898</sup> extranjeros o ladrones al acecho<sup>899</sup>–:

No entiendas que, por ser bajos en calidad, han de alejarse más los suyos de la verdad o ser menos ciertos. Engañaste de veras, que es antes al contrario; y acontece saber ellos lo esencial de las cosas, y hay razón para ello, porque, en cuanto al entendimiento, algunos y muchos hay que, si lo acomodasen, lo tienen bueno. Pues como anden todo el día de una en otra parte, por diversas calles y casas, y sean tantos y anden tan divididos, oyen a muchos muchas cosas<sup>900</sup>. Y aunque suelen decir que

<sup>895</sup> El ataque al ocio era proverbial en el periodo: «porque la ociosidad provoca lujurias, juegos, blasfemias, hurtos; con ella se ofende Dios y el prójimo se escandaliza; multiplíquense las maldades, conciértense las traiciones, óbrase todo género de pecados» (Alemán, 2014, pág. 28, v.1). Supra 7.1.

<sup>896</sup> Supra 3.7, 5.4, 6.3, 6.4 y 6.5.

<sup>897</sup> Supra 2.11 e infra 7.10.

<sup>898</sup> Supra 3.6.2 y 5.11.

<sup>899</sup> Supra 2.7, 3.6.5, 3.10.6, 3.12.4, 5.1, 5.11 y 6.2.

<sup>900</sup> Su mirar polifacético depende de su condición de pobre. Como es un ente vacío puede circular por diferentes entornos. Sería imposible construir el mismo itinerario en el marco de una narración verosímil –y publicable– si el actor perteneciera a un estamento social encumbrado.



cuantas cabezas tantos pareceres, y si uno o un ciento disparan diciendo locuras donosas, otros discurren con prudencia.

Nosotros, pues, recogido todo lo de todos, en cuanto se cenaba, referíamos lo que en la corte pasaba. Demás que no había bodegón o taberna donde no se hubiera tratado de ello y lo oyéramos; que allí también son las aulas y generales de los discursos, donde se ventilan cuestiones y dudas, donde se limita el poder del turco, reforman los consejos y culpan a los ministros. Últimamente allí se sabe todo, se trata en todo y son legisladores de todo, porque hablan todos por boca de Baco, teniendo a Ceres por ascendente, conversando de vientre lleno; y si el mosto es nuevo, hierva la tinaja. Con lo que allí aprendíamos, venía después a tratar nuestra junta de lo que nos parecía (I, 2, 7, 218-219).

El pícaro –se nos revela subrepticamente en el pasaje– es el personaje ideal para motorizar una crítica integral de la sociedad manteniendo cierto grado de verosimilitud. Puede circular libremente desde los bajos fondos hasta las cámaras de los príncipes, utilizando discursivamente ese devenir para modular un reformismo multifacético, integral, relacional; que es en definitiva el que ostenta Alemán al articular el derrotero de su protagonista con el aparato digresivo.

## 7.9. Deseo y capital

En la experiencia, el deseo se presenta ante todo como un trastorno. Trastorna la percepción del objeto. Tal como nos lo muestran las maldiciones de los poetas y de los moralistas, degrada al objeto, lo desordena, lo envilece, en todos los casos lo sacude, y a veces llega a disolver incluso a quien lo percibe, es decir, al sujeto.

Jacques Lacan, *Seminario 6: El deseo y su interpretación* (2014, pág. 396)

Guzmán tiene un motor principal de desplazamiento: conocer a su linaje italiano. Pero su condición social y material depauperada lo retiene y lo lleva a reflexionar acerca de cómo el deseo y el capital están íntimamente ligados:

Pareciome buena ocasión para la ejecución de mis deseos, que con crueles ansias me espoleaban a hacer este viaje por conocer mi sangre y saber quiénes y de qué calidad eran mis deudos. Mas estaba tan roto y despedazado, que el freno de la razón me hacía parar a la raya, pareciéndome imposible efectuarse; pero nunca me desvelaba en otra cosa (I, 2, 7, 219).

El anhelo vuelve cobrar impulso cuando el pícaro logra robar un dinero considerable –dos mil quinientos reales– a un especiero. El episodio profundiza la variable del deseo asociado al capital, ya que una vez que el protagonista tiene el metálico en su poder, se permite la proyección de un futuro diverso y promisorio: «Desde aquel venturoso punto, comencé a dispensar de la moneda, trazando mi vida» (I, 2, 7, 220). El dinero es para Guzmán «poder» en sentido eminente, ya que no solo amplía las posibilidades de posesión, sino también las posibilidades de soñar y proyectar un futuro de amplias miras, una vida distinta.

En este momento se mimetiza con la imagen tantas veces traída a colación por la tratadística<sup>901</sup> y caracterizada en uno de los microrrelatos de su amigo Herrera<sup>902</sup>: un pobre pícaro y vagabundo que tras una apariencia andrajosa esconde entre sus harapos un capital más que considerable: «hice un pequeñuelo lío de los forros viejos que del sayuelo me quedaron, donde metí envuelta la sangre de mi corazón. Quedome sólo el viejo lienzo de los calzones, un juboncillo desarrapado y una rota camisa; pero todo limpio, que lo había por momentos lavado» (I, 2, 7, 221).

Como vemos, la metáfora del dinero como un elemento vital<sup>903</sup> se vuelve a traer al ruedo, retomando la imagen del pobre-rico<sup>904</sup> que puede ahora, blanco y limpio por el capital, renovarse y renovar su existencia.

En medio de la espesura, antes de llegar a Toledo, Guzmán se encuentra con su primer doble<sup>905</sup>. Un muchacho que escapa como él de sus padres –recalcando el peligro que implica la holganza de la pícara pobreza para los hijos de los sectores acomodados, como ya había señalado Herrera en uno de sus microrrelatos<sup>906</sup>–: «Halleme sin pensar junto a mí un mocito de mi talla. Debía ser hijo de algún ciudadano, que, con tan mala consideración como la mía, se iba de con sus padres a ver mundo» (I, 2, 7, 222).

Al primer sosías le compra Guzmán la apariencia que necesita para ascender –como aprendió Lázaro de su escudero<sup>907</sup>–, ya que el joven lleva una muda de ropa de buena

---

<sup>901</sup> Supra 3.10.5, 5.4 y 5.11; e infra 7.11.1.

<sup>902</sup> Supra 6.4.

<sup>903</sup> Cfr.: «[la] veneración por el dinero llevó la realidad a tal estado que todos aman más su fortuna que su vida y su alma, que, si alguien da una moneda a un necesitado, piensa que le ha dado la sangre y no un metal» (Vives, 2004, pág. 97). Supra 2.11 e infra 7.10 y 7.14.

<sup>904</sup> Supra 2.7, 4.5.1 y 6.4.

<sup>905</sup> Prefiguración de lo que será su encuentro con Sayavedra. La identificación llega a tal punto que el pícaro puede adivinar el pensamiento de su doble: «entendí su pensamiento, como si estuviera en él» (I, 2, 7, 223).

<sup>906</sup> «Yo me fui de aquí habrá dos años, cansado de estudiar Gramática, y he buscado esta invención y manera de vida con la cual me hallo muy bien, porque nunca en ella me faltan cincuenta escudos que gastar y jugar, y estoy quitado de cuidados de honra y estudios» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 33). Véase supra 6.4 y 7.3.

<sup>907</sup> Supra 4.7.

confección<sup>908</sup>. El capítulo refuerza no solo la importancia de la exterioridad positiva para reinsertarse en el círculo de la consideración social, sino también, en consonancia con la tratadística<sup>909</sup>, la posibilidad del falso mendicante de fugar capitales:

Y trayendo el dinero guardado y este vestido desarrapado, aseguro la vida y paso libremente; que al hombre pobre ninguno le acomete, vive seguro y lo está en despoblado, sin temor de ladrones que le dañen ni de salteadores que le asalten. Si os place, vendedme lo que no habéis menester y no os parezca que no lo podré pagar, que sí puedo. Cerca estoy de Toledo, adonde es mi viaje; holgaría entrar algo bien tratado y no con tan vil hábito como llevo (I, 2, 7, 224).

Guzmán habrá de entrar a Toledo renovado, con capital y apariencia gallarda. Allí, como Lázaro, se verá envuelto en lides amorosas que traccionarán nuevamente su empobrecimiento, construido a partir de la refuncionalización paremiológica –«Presto me pondré galán y en breve volveré a ganapán<sup>910</sup>» (I, 2, 8, 225)– que prefigura su futuro estado<sup>911</sup>.

Toledo es un espacio de ostentación y concupiscencia<sup>912</sup> que en relación con el capital mal habido, tiende a fomentar el empobrecimiento: «El vestido del hombre me puso codicia y, como el dinero no se ganó a cavar, hacíame cocos desde la bolsa» (I, 2, 8, 225). El dinero también se expresa, se comunica, pide ser gastado, consumido. Entonces Guzmán decide visitar a un mercader e invierte en la mejor apariencia que su bolsa puede pagar. Desde ese momento, se siente una reencarnación de su padre –aunque sin las mismas artes para el cortejo que éste poseía–. La fortuna, entonces, será invertida en apuntalar el ilusionismo de una supuesta virilidad sustentada en la apariencia:

Pareciome, viéndome entronizado y bien vestido, que mi padre era vivo y que yo estaba restituido al tiempo de sus prosperidades. Andaba tan contento, que quisiera de noche no desnudarme y de día no dejar calle por pasear para que todos me vieran, pero que no me conocieran (I, 2, 8, 226).

---

<sup>908</sup> «Esta diferencia tiene el bien al mal vestido, la buena o mala presunción de su persona, y cual te hallo tal te juzgo; que, donde falta conocimiento, el hábito califica, pero engaña de ordinario; que debajo de mala capa suele haber buen vividor» (I, 2, 7, 223).

<sup>909</sup> «Que se excusa que muchos extranjeros de estos reinos no saquen de ellos el dinero que sacaban en traje de pobres remendados, viviendo de ello en sus tierras como hombres ricos, como se ha hallado de muchos» (Robles, 2003, pág. 195). Véase supra 3.6.2 y 6.4.

<sup>910</sup> Casi literal en Correas: «Presto me pondré galán y presto volveré a ganapán».

<sup>911</sup> Recordemos que, en la segunda parte, la primera esposa de Guzmán lo llevará a la ruina, mientras que su segunda esposa le impedirá graduarse y lo terminará abandonando al tiempo que se alzarán con toda su hacienda. Cfr. infra 7.16.2 y 7.16.3.

<sup>912</sup> Recordemos que es la ciudad en la cual Lázaro configura su *ménage à trois* (supra 4.11) para medrar, mientras que, en el caso de Guzmán, la búsqueda de relaciones con el otro sexo lo despeña nuevamente en la miseria.

El atuendo lo metamorfosea a tal extremo que muda su nombre y ostenta su supuesta estirpe: «y como no sabían otra cosa más de lo que me habían oído, respondían que me llamaba don Juan de Guzmán, hijo de un caballero principal de la casa de Toral» (I, 2, 9, 239).

Luego de ciertos galanteos truncos, decide ingresar a la milicia –aprovechando el derrotero para glosar una crítica sobre la situación de ésta<sup>913</sup>– y debido a su afán desmedido por el juego<sup>914</sup> vuelve a empobrecerse: «Estuvimos esperando que viniesen las galeras. Tardaron casi tres meses; en los cuales y en lo pasado, la bolsa rendía, y la renta faltaba. La continuación del juego también me dio prisa, y así me descompuse» (I, 2, 9, 242). El proceso de empobrecimiento va de la mano de la inversión de las jerarquías en los modos de tratamiento y en las formas de apreciación del otro:

Los que conmigo se honraban, los que me visitaban, los que me entretenían, los que acudían a mis fiestas y banquetes, apurada la bolsa, me dieron de mano; ninguno me trataba, nadie me conversaba. Yo no sólo esto, mas ni me permitían los acompañase. Hedió el oloroso, fue mohíno el alegre, deshonoró el honrador, sólo por quedar pobre. Y como si fuera delito, me entregaron al brazo seglar: mi trato, mi conversación era ya con mochileros. Y en eso vine a parar. Y es justa justicia que quien tal hace, que así lo pague (I, 2, 9, 242-243).

Guzmán, en su relación con el capitán<sup>915</sup> de la galera, reconoce una virtud que les es inherente y que le permitirá en los diferentes avatares de su historia distinguirse del resto, la diligencia para el trabajo<sup>916</sup> que ya le había garantizado un rápido ascenso social en el pasado:

Di en servir al capitán mi señor, de quien poco antes había sido compañero. Hícelo con el cuidado que al cocinero. Mandábame con encogimiento, considerando quién era y que mis excesos, la niñez y mal gobierno de mocedad me habían desbaratado hasta ponerme a servirle, y estaba seguro de mí no haría cosa que desdijese de persona noble por ningún interese (I, 2, 10, 244).

El capitán es figura análoga al escudero del *Lazarillo*<sup>917</sup>: se desvive por pretender, aunque su estado económico lo evidencia como depauperado en extremo a pesar de haber pasado por todas las formas de lisonja y humillación. Hasta llega a servirse de Guzmán para mantener su estilo de vida ficticio, usufructuando los robos y las estafas del adlátere picaresco:

---

<sup>913</sup> El tratado de Herrera se intitula: *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos; y de la fundación y principio de los albergues destos reinos; y amparo de la milicia dellos*. Con un apartado dedicado a este punto (Supra 6.1).

<sup>914</sup> El proceso de empobrecimiento es similar al que le sucederá en Florencia: la ostentación y el juego drenará todo su capital. Véase infra 7.13.

<sup>915</sup> Para profundizar acerca de la figura del capitán, consúltese a Sobejano (1959), Joly (1979) y Guillaume-Alonso (2015).

<sup>916</sup> Esta característica de su personalidad lo acompañará incluso en su prisión en galeras, lo que le granjeará rápidamente la buena disposición del cómitre (infra 7.17.1).

<sup>917</sup> Supra 4.7.3.

Teníame por fiel y por callado, tanto como sufrido; hízome tesorero de su secreto, lo cual siempre le agradecí. Manifestome su necesidad y lo que pretendiendo había gastado, el prolijo tiempo y excesivo trabajo con que lo había alcanzado rogando, pechando, adulando, sirviendo, acompañando, haciendo reverencias, prostrada la cabeza por el suelo, el sombrero en la mano, el paso ligero, cursando los patios tardes y mañanas. Contome que, saliendo de palacio con un privado, porque se cubrió la cabeza en cuanto se entró en su coche, le quiso con los ojos quitar la vida y se lo dio entender dilatándole muchos días el despacho, haciéndole lastar y padecer (I, 2, 10, 244).

Al igual que el escudero del *Lazarillo*, el capitán está condenado por la obsesión de la época en las formalidades pretenciosas, a tal punto que un simple error, lo lleva a padecer un calvario de adulación, sumisión y humillación.

Proyectando la ideología de las clases dominantes y la tratadística, que consideran a la pobreza vergonzante como un estado peor que el de la pobreza extrema<sup>918</sup>, Guzmán –al igual que Lázaro<sup>919</sup>– se compadece del amo que posteriormente lo dejará librado a su suerte: «Mi capitán me lastimó con su pobreza, porque no sabía con qué remediarla. Y tanto cuanto un noble tiene más necesidad, tanto se compadece de ella más el pobre que el rico» (I, 2, 10, 244).

También es calcada al episodio del *Lazarillo* la diligencia que Guzmán pone en mantener el modo de vida de su superior, abonando la idea de que la relación de servicio muchas veces muta en connivencia delictiva encubierta:

Vuestra Merced se descuide, que arriscaré mi vida en su servicio dando trazas para que, en tanto que mejor tiempo llegue, se pase lo presente con menos trabajo. Así me encargué de más que mis fuerzas ni el ingenio prometían. De allí adelante hacía de oficio cosas de admiración. [...] De esta manera satisfacíamos él con su obligación y yo la necesidad, reparando el hambre y sustentando la honra» (I, 2, 10, 245).

Pero el capitán no se muestra agradecido. Usa los servicios de Guzmán hasta llegar a Génova y allí lo descarta, atemorizado frente a la extrema habilidad del pícaro para la traza, quien reconoce a la distancia su responsabilidad:

Bien puede, obrando mal el malo, complacer a quien le ordena; pero no puede que en su pecho no le quede la maldad estampada y conocimiento de la bellaquería para no

---

<sup>918</sup> Cfr.: «Es [...] necesario avisar en estas pesquisas de pobres, mayormente envergonzantes, que están en alguna reputación, que no les vendan las limosnas a trueco de la honra. Son los españoles de tal condición, que precian más la honra que la vida, y tendrán por mejor padecer hambre que publicarla» (Soto, 2003, pág. 94). Supra 4.7.2.

<sup>919</sup> «Tanta lástima haya Dios de mí como yo había dél, porque sentí lo que sentía y muchas veces había por ello pasado y pasaba cada día» (55). Cfr. Supra 4.6.2.

fiarse de él en más de aquello que le puede aprovechar. Por entonces no le pesó a mi amo del hecho, mas dióle cuidado. Hallábase bien con mis travesuras, temíase de ellas y de mí. Con este rescoldo pasó hasta Génova, donde, habiendo desembarcado y teniendo de mi servicio poca necesidad, me dio cantonada. Son los malos como las víboras o alacranes que, en sacando la sustancia de ellos, los echan en un muladar (I, 2, 10, 249-250)

Guzmán reconoce su posición paradójica: se ve obligado a hurtar para sustentar a su amo, pero es ese mismo hurto el que instala en el otro la desconfianza que habrá de tornarlo prescindible. El capital puede comprarlo todo, puede habilitar la proyección de futuros promisorios, puede recubrir el ser de honra y de linaje, pero para hacerlo, para articular posesión y posición social de manera orgánica, debe bloquear la percepción de los engranajes que permitieron su obtención y acumulación.

#### 7.10. Génova: percepción y capital

Es solamente la conciencia de que todo va como la mona para el que no tiene guita

Julio Cortázar. *Rayuela* (2004, pág. 486)

La entrada a Italia por Génova<sup>920</sup> es la vuelta al origen –un origen elegido, anhelado, instituido<sup>921</sup>– es la vuelta al falo que lo filia. España como pasado e Italia como presente habrán de configurar una dicotomía desde donde el protagonista se percibe y se siente percibido.

En el periplo italiano, se intensificarán tanto las reflexiones conceptuales como la densidad episódica en consonancia con la problemática acerca de la pobreza y lo planteado por la tratadística al respecto. Desde su ingreso a Génova, *el pobre* es el tema central y esto queda más que claro con su introducción digresiva acerca de la condición de éste.

Alemán, instalado en la reflexión que relaciona la posesión de capital con dinámicas específicas del plano sensorial, instaurará a partir de aquí una línea de fuga fundamental con

---

<sup>920</sup> Génova es un lugar significativo, ya que es uno de los sitios a donde España deporta a los judíos expulsados y es también, como señala Cavillac, el centro mercantil de la fuga de capitales: «Agotado el capital productivo, la economía nacional –si bien sobrevive aún en algunos centros industriales como Segovia– está herida de muerte: ha llegado el tiempo de los genoveses. En adelante, el capitalismo cosmopolita desvía hacia Italia todas las riquezas de las Indias: Sevilla-Madrid-Barcelona-Génova, tal será dentro de unos lustros el itinerario vindicador de Guzmán de Alfarache» (1975, pág. CXX).

<sup>921</sup> Supra 7.3.

respecto a los tratados sobre la pobreza al desentrañar los mecanismos ideológicos<sup>922</sup> que alteran el aparato sensible en relación con la mendicidad:

Es el pobre moneda que no corre, conseja de horno, escoria del pueblo, barreduras de la plaza y asno del rico. Come más tarde, lo peor y más caro. Su real no vale medio, su sentencia es necesidad, su discreción locura, su voto escarnio, su hacienda del común; ultrajado de muchos y aborrecido de todos. Si en conversación se halla, no es oído; si lo encuentran, huyen de él; si aconseja, lo murmuran; si hace milagros, que es hechicero; si virtuoso, que engaña; su pecado venial es blasfemia; su pensamiento castigan por delito, su justicia no se guarda, de sus agravios apelan para la otra vida. Todos lo tropellan y ninguno lo favorece. Sus necesidades no hay quien las remedie, sus trabajos quien los consuele ni su soledad quien la acompañe. Nadie le ayuda, todos le impiden; nadie le da, todos le quitan; a nadie debe y a todos pecha. ¡Desventurado y pobre del pobre<sup>923</sup> [...]! (I, 3, 1, 251-252).

Como se desprende del pasaje citado, al poner en evidencia distorsiones perceptivas – cónicas o ancladas en las representaciones sociales– que juzgan al ser humano con signos valorativos dependientes de la exhibición o no de la riqueza, Alemán desactiva la univocidad reformista que caracterizaba al pobre –con contadas excepciones– bajo el halo de lo deletéreo y lo negativo<sup>924</sup>.

En esta línea, resulta significativa la utilización de la metáfora dineraria para caracterizar la «falta de valor» del pobre como «moneda que no corre» (I, 3, 1, 252). El indigente está fuera de circulación, es el signo convencional marginado que remite en su objetualidad a algo que podría tener valor pero que carece del mismo en el sistema vigente. Vale solo en la

---

<sup>922</sup> «La concepción racionalista de las ideologías como sistemas de creencias conscientes y bien articulados es obviamente insuficiente; pasa por alto *las dimensiones afectiva, inconsciente, mítica o “simbólica de la ideología; la manera en que constituye las relaciones vividas y aparentemente espontáneas del sujeto a una estructura de poder y llega a proporcionar el color invisible de la propia vida cotidiana.* Pero si la ideología es en este sentido principalmente un discurso performativo, retórico, pseudoproposicional, esto no quiere decir que carezca de un importante contenido proposicional –o que proposiciones como las que formula, incluidas las morales y normativas, no pueden valorarse en cuanto a su verdad o falsedad–. Gran parte de lo que dicen las ideologías es verdadero, y sería ineficaz en caso contrario, pero las ideologías contienen también muchas proposiciones flagrantemente falsas, y ello menos por una cualidad inherente que por las distorsiones a las que se ven comúnmente forzadas en su intento de ratificar y legitimar sistemas políticos injustos y opresivos» (Eagleton, 1997, pág. 275) [la cursiva me pertenece].

<sup>923</sup> Cfr. *Eclesiastés* 13, 25-29: «El rico cuando se bambolea es sostenido de sus amigos: más el humilde, cuando cayere, será empujado aun de sus conocidos. El rico que se engaña tiene muchos que le recobran: ha hablado con arrogancia, y ellos le justifican. Engañase el pobre, y además es reprendido; habló cuerdamente, y no le dan oídos. Habló el rico, y callaron todos, y ensalzarán su palabra hasta las nubes. Habló el pobre, y dicen: ¿Quién es este? Y si tropezara, luego le trastornarán». El propio Alemán, refiere concretamente el pasaje en el *San Antonio*: «Sois todos despreciados, de pocos favorecidos y honrados de ninguno. Si algo pedís, os cuesta lo muy poco inestimable precio, la mejor prenda de vuestra casa, la honra de vuestra cara, que es la vergüenza. Y si no pedís, perecéis. El *Eclesiástico* dice que, cuando habla el pobre, mofan del y los que le oyen se preguntan: “¿Quién es este? Juzga por menor mal morir, que padecer necesidad, teniendo a la pobreza por suma infelicidad, porque con ella ni se puede hablar ni obrar, decir ni hacer» (III, XII, 604).

<sup>924</sup> Supra 7.1.

medida en que puede vender su más literal materialidad y se encuentra fuera de todo proceso de simbolización cualificante.

A la ficción ideológica que altera la percepción anclada en la reificación del dinero –y por extensión, de la riqueza–, se suma una ficción que consolida la asimetría social y transforma en estructurales las relaciones de dominio. Abonando esta mirada sesgada con respecto a la pobreza, el narrador representa un cuadro de abusos y engaños estandarizados que se operan sobre el menesteroso: el pobre «a nadie debe y a todos pecha. ¡Desventurado y pobre del pobre, que las horas del reloj le venden y compra el sol de agosto!» (I, 3, 1, 252). La fuerza de la ficción ideológica negativizante se articula, entonces, con la fuerza de la ficción puesta al servicio del fraude: la deuda que el pobre no tiene pero paga. En este mecanismo es que resulta fecunda la superposición de matices semánticos cristalizados en el lenguaje a través de la aparente identidad de la adjetivación y el adjetivo sustantivado: «pobre del pobre<sup>925</sup>».

Mientras el pobre está empantanado en su condición, anegado en el «piélagos<sup>926</sup>» de su pobreza, el rico circula y se desplaza libremente:

¡Cuán al revés corre un rico! ¡Qué viento en popa! ¡Con qué tranquilo mar navega!  
¡Qué bonanza de cuidados! ¡Qué descuido de necesidades ajenas! Sus alholíes llenos de trigo, sus cubas de vino, sus tinajas de aceite, sus escritorios y cofres de moneda.  
¡Qué guardado el verano del calor! ¡Qué empapelado el invierno por el frío! De todos es bien recibido. Sus locuras son caballerías; sus necedades, sentencias. Si es malicioso, lo llaman astuto; si pródigo, liberal; si avariento, reglado y sabio; si murmurador, gracioso; si atrevido, desenvuelto; si desvergonzado, alegre; si mordaz, cortesano; si incorregible, burlón; si hablador, conversable; si vicioso, afable; si tirano, poderoso; si porfiado, constante; si blasfemo, valiente, y si perezoso, maduro. Sus yerros cubre la tierra. Todos le tiemblan, que ninguno se le atreve; todos cuelgan el oído de su lengua para satisfacer a su gusto; y palabra no pronuncia que con solemnidad no la tengan por oráculo. Con lo que quiere sale: es parte, juez y testigo. Acreditando la mentira, su poder la hace parecer verdad; y, cual si lo fuese, pasan por ella (I, 3, 1, 252-253).

Dos líneas de flujo, entonces, una vivaz y la otra estanca, para describir dinámicas psicosociales y relacionales que colocan al capital como punto clave de esa intersección. Entre esos dos vectores, Guzmán, pícaro que asciende y desciende de la pobreza al derroche, de la mendicidad a la mercadería financiera, actúa como un funcional Proteo –para utilizar la

---

<sup>925</sup> La caracterización contrasta notablemente con la idealización de la vida mendicante previamente analizada. ¿Cómo congenia el narrador –y Alemán– estas dos perspectivas en flagrante contradicción? ¿Se refiere en este caso exclusivamente a la pobreza verdadera o habla de la pobreza en general? ¿Esta contraposición es el resultado de un plan poco calibrado en relación con la conceptualización de la pobreza o prima una intencionalidad de matización dialéctica poniendo en manos de un lector activo la resolución del conflicto?

<sup>926</sup> Recordemos que tanto Alemán en su misiva (supra 7.1) como Herrera en múltiples oportunidades (supra 6.7 y 6.14) relacionan a la pobreza con lo estanco, fuerza tanática contraria a la vida y el desarrollo.



cara imagen forjada por Cros (1967)– que experimenta al extremo, y hace experimentar al lector, las variables de esos cruces entre perceptibilidad, poder y posesión de capital.

El conflicto entre la pobreza y la riqueza terrenal establece, entonces, una épica fundamental en la que los dos extremos están marcados no solo por la realidad de sus condiciones materiales, sino, sobre todo, por la dinámica perceptiva y autoperceptiva amarrada a los prejuicios que recaen sobre los colectivos mendicantes<sup>927</sup>. La idolatría hacia el capital se transfiere de la cosa al sujeto –a sus relaciones sociales y a su sistema de distinción entre lo verdadero y lo falso–, como sostiene Guzmán sobre el rico en el pasaje antes referido.

La dualidad de sentido que describíamos con anterioridad en la distinción entre la pobreza por elección o por destino<sup>928</sup>, va perdiendo su dimensión polisémica para convertirse en una circularidad puramente negativa<sup>929</sup> que todo lo reduce al capital: «Últimamente, pobreza es la del pobre y riqueza la del rico<sup>930</sup>» (I, 3, 1, 252).

Pero la mirada narrativa no es unívoca, vacila, desplazando del presente el cuadro ilustrado y ampliando la temporalidad del cuadro:

Este camino corre el mundo. No comienza de nuevo, que de atrás le viene al garbanzo el pico [...] Parecernos mejor lo pasado consiste sólo que de lo presente se sienten los males y de lo ausente nos acordamos de los bienes; y, si fueron trabajos pasados, alegra el hallarse fuera de ellos, como si no hubieran sido. Así los prados, que, mirados de lejos, es apacible su frescura, y, si llegáis a ellos, no hay palmo de suelo acomodado para sentaros: todos son hoyos, piedras y basura. Lo uno vemos; lo otro se nos olvida (I, 3, 1, 253).

La tesis sobre la cristalización de los procesos de formación ideológica y el modo en el que estos permean las relaciones intersubjetivas, institucionales y mercantiles reviste una notable profundidad. El narrador no solo se refiere a los dispositivos psíquicos del ser humano que tienden a embellecer en la memoria la construcción de la propia historia individual, sino

---

<sup>927</sup> Esta óptica de «reificación», como sostiene Žižek, se cristaliza en la transferencia de las propiedades de todo lo que puede ser conseguido con dinero al dinero mismo, permeando las relaciones entre los seres humanos: «el dinero en la realidad es simplemente una encarnación, una condensación, una materialización de una red de relaciones sociales, el hecho de que funcione como un equivalente universal de todas las mercancías está condicionado por la posición que ocupa en el tejido de las relaciones sociales. Pero para los propios individuos, esta función del dinero –ser la encarnación de la riqueza– aparece como una propiedad inmediata, natural, de una cosa llamada “dinero”, como si el dinero fuera ya en sí, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. Aquí, hemos tocado el tema marxista clásico de la “reificación”: tras las cosas, la relación entre las cosas, hemos de detectar las relaciones sociales, las relaciones entre sujetos humanos» (Žižek, 2003, págs. 58-59).

<sup>928</sup> Véase la teorización sobre el origen de la pobreza en Vives (supra 2.4).

<sup>929</sup> Es consecuente con la percepción de este desplazamiento de sentido que el capítulo siguiente se explaye en la exaltación de la pobreza voluntaria tratando de recuperar, en parte, la dimensión positiva que comienza a difuminarse: «Déjanos la casa llena, hácenos la costa, es firme defensa, torre inexpugnable, riqueza verdadera, bien sin mal, descanso perpetuo, casa de Dios y camino del cielo. Es necesidad que se necesita y no necesitada» (I, 385).

<sup>930</sup> Véase Michaud (1987, pág. 407).

que presente también el mismo procedimiento en la construcción histórica y en la sedimentación de ésta en la mente de los individuos: «muy antigua cosa es amar todos la prosperidad, seguir la riqueza, buscar la hartura, procurar las ventajas, morir por abundancias. Porque donde faltan, el padre al hijo, el hijo al padre, hermano para hermano, yo a mí mismo quebranto la lealtad y me aborrezco» (I, 3, 1, 253).

Siguiendo esta línea, en la descripción del dinero como un componente fundamental del sistema humoral y de su correlato somático<sup>931</sup>, el proceso de reificación llega a su punto máximo. Quien no posee capital es un *muerto-vivo* –como muchas veces se autodenominó Lázaro<sup>932</sup>–: «Porque el dinero<sup>933</sup> calienta la sangre y la vivifica; y así, el que no lo tiene, es un cuerpo muerto que camina entre los vivos» (I, 3, 1, 252).

Guzmán, en relación con esta serie de consideraciones, se presenta como un espejo refractario de las problemáticas sociales de su tiempo. Más allá de la compleja reflexión sobre los modos perceptivos en relación con la posesión o no de capital que opera el protagonista desde el presente de la escritura, su recuerdo los conecta con su experiencia personal:

Luego, pues, que dejé a mi amo el capitán, con todos mis harapos y remiendos, hecho un espantajo de higuera, quise hacerme de los godos, emparentando con la nobleza de aquella ciudad, publicándome por quien era. Y preguntando por la de mi padre, causó en ellos tanto enfado que me aborrecieron de muerte. Y es de creer que, si a su salvo pudieran, me la dieran, y aun tú hicieras lo mismo si tal huésped te entrara por la puerta; mas harto me la procuraron por las obras que me hicieron. A persona no pregunté que no me socorriese con una puñada o bofetón. El que menos mal me hizo fue, escupiéndome a la cara, decirme: «¡Bellaco, marrano! ¿Sois vos ginovés? ¡Hijo seréis de alguna gran mala mujer, que bien se os echa de ver!». Y como si mi padre fuera hijo de la tierra o si hubiera de docientos años atrás fallecido, no hallé rastro de amigo ni pariente suyo (I, 3, 1, 253).

Guzmanillo todavía no ha aprendido –o ha olvidado<sup>934</sup>– que la apariencia condiciona la percepción<sup>935</sup>. Aún no es un lector de la realidad como el que pretende para su libro, no es un

<sup>931</sup> Para Guzmán, lo propio sucede con la honra: «Antojábaseme que la honra era como la fruta nueva por madurar, que, dando por ella excesivos precios, todos igualmente la compran, desde el que puede hasta el que no es bien que pueda. Y es grande atrevimiento y desvergüenza que compre media libra de cerezas tempranas un trabajador por lo que le costaran dos panes para sustentar sus hijos y mujer. ¡Oh santas leyes! ¡Provincias venturosas, donde en esto ponen freno, como a daño universal de la república! Cómpranla al fin y comen de ella sin límite ni moderación, que nunca se hartan de comprarla ni de comerla. Hacen el cuerpo de mala sustancia, engéndrales mal humor. Vienen después a pagarlo con gentiles calenturas o ciciones y otras congojosas enfermedades. A fe que ha de costar más de una purga tanto tragar de honra» (I, 2, 3, 174).

<sup>932</sup> Supra 4.6.3.

<sup>933</sup> El dinero trasmuta de valor de cambio en categoría –sentido rector y anterior a todo el aparato perceptivo humano–: «sobre todas las cosas, gusto, vista, olfato, oído y tacto, el principal y verdadero de todos los cinco sentidos juntos era el de aquellas rubias caras de los encendidos doblones» (I, 3, 4, 277).

<sup>934</sup> Recordemos que Guzmán, en su ingreso a Toledo, le da una importancia capital a su exterioridad y, antes de ello, retrasa su viaje a Génova por problemas de apariencia.

<sup>935</sup> En relación con este pasaje puede pensarse la reflexión del *San Antonio*: «[el pobre] siendo cabeza de su linaje, no tiene pariente que lo conozca por suyo» (III, XII, 605).

lector de las profundidades, de los meollos<sup>936</sup>: «Era muchacho, no ahondaba ni vía más de la superficie; que si algo supiera y experiencia tuviera, debiera considerar que a grande oferta, grande pensamiento y a mucha cortesía, mayor cuidado» (I, 3, 1, 255). Es por eso que sus deudos genoveses lo engañan y lo muelen, considerando que frente a su condición menesterosa que reclama hidalguía solo merece el escarnio carnavalesco del manteamiento, con el agregado escatológico de terminar bañado en sus propios excrementos, producto del susto recibido.

La reflexión final vuelve a abreviar en el problema de la vergüenza que implica la pobreza para un otro ligado por filiación sanguínea: «caminar la vuelta de Roma, donde hice mi viaje, yendo pensando en todo él con qué pesada burla quisieron desterrarme porque no los deshonrara mi pobreza. Mas no me la quedaron a deber, como lo verás en la segunda parte» (I, 3, 1, 257).

La venganza se proyecta como hilván que anuda primera y segunda parte<sup>937</sup>, e importa recalcar que esa conexión se estructura también en base a la causa primordial del maltrato: la deshonra que implica la indigencia de un supuesto familiar. La pobreza, entonces, en relación con la prerrogativa sanguínea es para Alemán el centro de la articulación estructural de las dos partes de su relato.

## 7.11. Roma

### 7.11.1. *La pobreza manceba: riqueza y goce del mendicante fingido.*

La necesidad y pobreza, la fambre; que no ay mejor maestra en el mundo, no ay mejor despertadora y avivadora de ingenios.

Fernando de Rojas, *La Celestina* (2001, pág. 417)

...ningún género de vida había hallado que con gran parte se igualase con la de aquellos que piden de puerta en puerta, ninguna que más se hobiese con razón de desear y escoger que la de estos mendicantes

*León Bautista Alberti, El Momo (f. 84r)*

---

<sup>936</sup> Supra 7.2.

<sup>937</sup> Infra 7.16.

Si Alemán en sus cartas a Herrera refería dos tipos de pobreza<sup>938</sup>, antes de llegar a Roma introduce la problemática de forma análoga, estableciendo dos tipos de necesidad: la material que irrumpe y la voluntaria que urde el camino de las órdenes mendicantes<sup>939</sup>. Sobre la primera, y en línea con la esquila, continúa la retahíla estigmatizante propia de la tratadística:

¡Oh, necesidad! ¡Cuánto acobardas los ánimos!, ¡cómo desmayas los cuerpos! Y aunque es verdad que sutilizas el ingenio, destruyes las potencias, menguando los sentidos de manera que vienen a perderse con la paciencia. [...] Huésped forzoso en casa pobre; que con aquella efe trae mil efes en su compañía. Es fuste en quien se arman todos los males, fabricadora de todas traiciones, fuerte de sufrir y de ser corregida, farol a quien siguen todos los engaños, fiesta de muchachos, folla de necios, farsa ridícula, fúnebre tragedia de honras y virtudes. Es fiera, fea, fantástica, furiosa, fastidiosa, floja, fácil, flaca, falsa, que sólo le falta ser Francisca<sup>940</sup>. Por maravilla da fruto que infamia no sea (I, 3, 2, 258-259).

A nivel conceptual, la introducción del episodio romano trae consigo un paralelo a través del juego de la aliteración entre la pobreza y una serie de males tan vasta que se opta por recurrir al juego del significante para poder dar cuenta de ella.

Si tomamos algunas de estas tesis en el marco del debate de 1545, todo el episodio parece una respuesta ficcional al intento de algunos autores, como Robles, de elevar a Roma a ciudad ejemplar en cuanto al tratamiento de la pobreza: «en Roma, con la autoridad de la presencia del Sumo Pontífice, se ha quitado a los pobres licencia de mendigar públicamente y son proveídos en sus estancias» (Robles, 2003: 159). El cuadro episódico que construye Alemán al respecto –si bien median cinco décadas entre un texto y otro– no podría ser más antagónico<sup>941</sup>, ya que es precisamente en Roma en donde el protagonista forja su aprendizaje, su profesionalización en el arte de la mendicidad. Su llegada, de hecho, está signada por el primer amancebamiento de Guzmán. En claro contraste dialéctico con el final del *Lazarillo*,

---

<sup>938</sup> Supra 7.1.

<sup>939</sup> Sobre ella asevera: «Dos maneras hay de necesidad: una desvergonzada, que se convida, viniendo sin ser llamada y rogada. La otra, que convidamos, es muy señora, liberal, rica, franca, poderosa, afable, generosa, conversable, graciosa y agradable. Déjanos la casa llena, hácenos la costa, es firme defensa, torre inexpugnable, riqueza verdadera, bien sin mal, descanso perpetuo, casa de Dios y camino del cielo. Es necesidad que se necesita

y no necesitada, levanta los ánimos, da fuerza en los cuerpos, esclarece las famas, alegra los corazones, engrandece los hechos inmortalizando los nombres» (I, 3, 2, 258).

<sup>940</sup> Expresión arraigada en la tradición popular que es aquí glosada en relación con la pobreza. Así en el *Cancionero Tradicional*: «Cinco efes tienes / sin ser Francisca / fea, floja, flaca / fácil y fría» (pág. 421).

<sup>941</sup> En la segunda parte volverá al ataque contra la política romana: «Deciales que venía de Roma. Preguntábanle si era muy rico, porque me vían llegar allí muy diferente que a otros. Porque los que van a la corte romana, y a otras de otros príncipes, acostumbran ser como los que van a la guerra, que todo les parece llevarlo negociado y hecho, con lo cual suelen alargarse a gastar por los caminos y en la corte misma, hasta que la corte les deja de tal corte que todo su vestido lo parece de calzas viejas. Después vuelven cansados, desgustados y necesitados, casi pidiendo limosna. (II, 2, 7, 554). La corte romana, por lo tanto, a diferencia de la idealización de la tratadística, es una máquina de producir pobres.

quien se empareja con el pícaro-galeote no es una mujer real sino simbólica, la necesidad: «Miren, pues, qué tal soy yo, que de mí se enamoró. Amancebóse conmigo a pan y cuchillo<sup>942</sup>, estando en pecado mortal, obligándome a sustentarla. Para ello me hizo estudiar el arte bribiática, llevome por esos caminos, hoy en un lugar, mañana en otro, pidiendo limosna en todos» (I, 3, 2, 259).

Roma no es solo un lugar en donde Guzmán puede sobrevivir siendo un *falso mendigo extranjero que pasa por verdadero* –y recordemos que este es el centro del debate de 1545<sup>943</sup>–, es también el espacio de la formación en el arte de vivir, medrar y ascender a partir del ejercicio sistemático y organizado de la bribiática<sup>944</sup>.

Porque lo que pone en evidencia el episodio romano<sup>945</sup> en conformidad con la carta a su amigo Herrera<sup>946</sup>, no es solo que los pobres fingen, sino que hay todo un sistema institucionalizado y organizado, una legislación, una práctica y una formación jerárquica que se orienta hacia la manipulación de la percepción del otro. Por eso, si Roma rebalsa de falsos mendigos –al punto que se les permite agremiarse<sup>947</sup>– es porque no posee la voluntad política de «espulgar» entre verdaderos y falsos pobres: «me fui a la tierra del Papa, acordándome de mi Roma y echándole a millares las bendiciones, que nunca reparaban en menudencias ni se ponían a espulgar colores: cada uno busque su vida como mejor pudiere» (I, 3, 5, 285). Como podemos apreciar, el pasaje parece un calco ideológico-conceptual de la carta que referíamos en un principio<sup>948</sup> en donde Alemán manifiesta haber escrito su obra, precisamente, para aguzar la percepción en ese tipo de discriminaciones.

Las primeras lecciones de Guzmán, como vimos denunciar una y otra vez a la tratadística, se relacionan con las técnicas del aparentar y con el circuito de la limosna que grilla la ciudad<sup>949</sup> espacial y temporalmente: «Conocía desde el papa hasta el que estaba sin capa. Todas las calles corría; y para no enfadarlos pidiendo a menudo, repartía la ciudad en cuarteles y las iglesias por fiestas, sin perder punto» (I, 3, 2, 260). Este recorrido es posible

<sup>942</sup> «A pan y cuchillo. Dícese significando mucha amistad y estar amancebados» (Correas).

<sup>943</sup> Supra 3.6.

<sup>944</sup> Así la caracteriza Covarrubias en su *Tesoro*: «El hombre perdido que no quiere trabajar, sino andarse de lugar en lugar y de casa en casa a la gallofa y la sopa. Es nombre francés, bribeur, mendicus, briber, mendicare, de allí se dijo echar la bribia, hacer arenga de pobre, representando su necesidad y miseria» (s.v. BRIBIÓN). Correas la define de la siguiente manera: «Bribia es la picardía y mendiguez, y bribiar, o bribar, andar a la vida mendicante; andar a la bribia, mendigar holgando, y vivir del sudor ajeno; bribión o bribón, el tal mendigo».

<sup>945</sup> Como señala Cavillac, todo este pasaje es un profunda «parodia de la tópica emocional ligada a la Ciudad Eterna» (2007, pág. 182).

<sup>946</sup> Supra 7.1.

<sup>947</sup> En este sentido, el supuesto «orden» de la sociedad secreta de los mendicantes es el espejo invertido del desorden de la sociedad oficial que posibilitaría la existencia y la reproducción de estos colectivos (Niemeyer, 2008, pág. 100).

<sup>948</sup> Supra 7.1.

<sup>949</sup> Para la exposición del mismo problema en el *Lazarillo*, véase supra 4.5.2.

gracias a uno de los puntos centrales que se despliega para criticar la política romana, el exceso de caridad en consonancia con la falta de control de los recursos destinados a remediar la pobreza: «te confieso que hay en Italia mucha caridad y tanta, que me puso golosina el oficio nuevo para no dejarlo» (I, 3, 2, 259).

Guzmán considera volver a su viejo estado de criado, pero ha pasado ya por esa experiencia y no quiere repetirla. La crítica al maltrato de los amos se acentúa y es una de las causas fundamentales de su elección a la hora de oficiar como mendigo profesional:

En pocos días me hallé caudaloso, de manera que desde Génova, de donde salí, hasta Roma, donde paré, hice todo el viaje sin gastar cuatrín. La moneda toda guardaba; la vianda siempre me sobraba. Era novato y echaba muchas veces a los perros lo que después, vendido, me valía muchos dineros. Quisiera luego, en llegando, vestirme y tornar sobre mí. Pareciome mal consejo. Volví diciendo: «¿Hermano Guzmán, ha de ser ésta otra como la de Toledo? Y, si estando vestido, no hallas amo, ¿de qué has de comer? Estate quedo, que si bien vestido pides limosna, no te la darán. Guarda lo que tienes, no seas vano». Asentóseme. Dile otro ñudo a las monedas: «Aquí habéis de estaros quedas, que no sé cuándo os habré menester» (I, 3, 2, 259).

La figura mítica del Lázaro bíblico<sup>950</sup> se invierte. El pobre ya no muere de hambre mientras el rico arroja las sobras a los perros, sino que es un falso mendigo profesional que acumula tanto que da lo que le sobra a los animales.

La experiencia toledana le ha servido a Guzmán para darse cuenta de que el servicio no ofrece mejores perspectivas que la mendicidad<sup>951</sup>, por lo que decide ejercer esta última de la mejor manera posible y en el mejor escenario para ello: el centro político de la cristiandad. Es allí donde, al igual que en el *Lazarillo*<sup>952</sup>, la obra da cuenta de cómo la bendición se automatiza y pierde su sentido, convirtiéndose en mero «objeto» de intercambio<sup>953</sup>, y de cómo lo más esencial y sagrado, el pan de la limosna, ha mutado en moneda de bajo cuño que se acumula e intercambia entre las clases menesterosas<sup>954</sup>:

---

<sup>950</sup> Lucas 16, 19-26.

<sup>951</sup> «Gran culpa de esto suelen tener los amos, dando corto salario y mal pagado, porque se sirven de necesitados» (I, 2, 5, 203). Véase supra 7.7.

<sup>952</sup> Supra 4.5.2.

<sup>953</sup> «Guiábame otro mozuelo de la tierra, diestro en ella, de quien comencé a tomar liciones. Éste me enseñó a los principios cómo había de pedir a los unos y a los otros; que no a todos ha de ser con un tono ni con una arenga. Los hombres no quieren plagas, sino una demanda llana, por amor de Dios; las mujeres tienen devoción a la Virgen María, a Nuestra Señora del Rosario. Y así: «¡Dios encamine sus cosas en su santo servicio y las libre de pecado mortal, de falso testimonio, de poder de traidores y de malas lenguas!». Esto les arranca el dinero de cuajo, bien pronunciado y con vehemencia de palabras recitado. Enseñome cómo había de compadecer a los ricos, lastimar a los comunes y obligar a los devotos» (I, 3, 2, 260).

<sup>954</sup> Con análoga intencionalidad ideológica se inserta el microrrelato del mendicante-avaro: «Toda cosa engaña, y todos engañamos en una de cuatro maneras. La una de ellas es cuando quien trata el engaño sale con él, dejando engañado al otro. Como le aconteció a cierto estudiante de Alcalá de Henares, el cual, como se llegasen las Pascuas y no tuviese con qué poderlas pasar alegremente, acordose de un vecino suyo que tenía un muy gentil corral de gallinas, y no para hacerle algún bien. Era pobre mendicante y juntamente con esto grande avariento.

Lo que más llegaba eran pedazos de pan. Este lo vendía y sacaba de él muy buen dinero. Comprábanme parte de ello personas pobres que no mendigaban, pero tenían la bola en el emboque. Vendíalo también a trabajadores y hombres que criaban cebones y gallinas. Mas quien mejor lo pagaba eran turroneiros para el alajur o alfajor, que llaman en Castilla (I, 3, 2, 260)

El pasaje, como vemos, busca desactivar la empatía, el acto caritativo más esencial el que otorga, la limosna más básica, más esencial, el pan que se da para paliar el hambre ostensible de los estratos sociales más vulnerables.

Más allá de su ingenio y predisposición, de su destreza en el arte de la bribiática, Guzmán no da la talla en una ciudad en donde la mendicidad fingida configura un hampa organizada. Frente a ella, el pícaro novel se muestra poco diestro. El «arte» de ejercitar la pobreza fingida requiere de un manejo preciso de la exteriorización según los profesionales del oficio, y Guzmanillo, en su condición de iniciado, atenta contra la puesta en escena del patetismo al evidenciar la falta de necesidad: «Este rapaz español que agora pide en Roma nuevo es en ella, sabe poquito y nos destruye, por lo que he visto; que, habiendo una vez comido, en las más partes que llega, si le dan vianda, no la recibe. Destruýenos el arte, dando muestras que los pobres andamos muy sobrados» (I, 3, 2, 261).

¿No será precisamente éste el *quid* ideológico de la sistemática puesta en escena de la mendicidad fingida en la obra que nos ocupa, en línea con lo sugerido por Alemán en su carta<sup>955</sup> a Herrera y con lo que este último afirmaba de su tratado<sup>956</sup>? ¿No será una de las líneas rectoras de la estructuración y caracterización del *Guzmán* «destruir el arte» de la falsa

---

Criábalas con el pan que le daban de limosna y de noche las encerraba dentro del aposento mismo en que dormía. Pues, como anduviese dando trazas para hurtárselas y ninguna fuese buena, porque de día era imposible y de noche asistía y las guardaba, vínole a la memoria fingir un pliego de cartas y púsole de porte dos ducados, dirigiéndolo a Madrid a cierto caballero principal muy nombrado. Y antes que amaneciese, con mucho secreto, se lo puso al umbral de la puerta, para que luego, en abriéndola, lo hallase. Levantose por la mañana y, como lo vio, sin saber qué fuese, lo alzó del suelo. Pasó el estudiante por allí como acaso, y, viéndolo el pobre, le rogó que leyese qué papeles eran aquellos. El estudiante le dijo: «¡Cuales me hallara yo agora otros! Estas cartas van a Madrid, con dos ducados de porte, a un caballero rico que allí reside, y no será llegado cuando estén pagados». Al pobre le creció el ojo. Pareciole que un día de camino era poco trabajo, en especial que a mediodía lo habría andado y a la noche se volvería en un carro. Dio de comer a sus aves, dejolas encerradas y proveídas, y fuese a llevar su pliego. El estudiante a la noche saltó por unos trascorales y, desquiciando el aposentillo, no le tocó en alguna otra cosa que las gallinas, no dejándole más de solo el gallo, con un capuz y caperuza de bayeta muy bien cosido, de manera que no se le cayese, y así se fue a su casa. Cuando el pobre vino a la suya de madrugada y vio su mal recaudo y que había trabajado en balde, porque tal caballero no había en Madrid, lloraban él y el gallo su soledad y viudez amargamente» (II, 1, 3, 396-397).

<sup>955</sup> Así versa el autor sobre su obra: «por haber sido ese mi principal intento en la primera parte del *Pícaro* que compuse, donde dando a conocer algunas estratagemas y cautelas de los fingidos, encargo y suplico por el cuidado de los que se pueden llamar y son, sin duda, corporalmente pobres, para que, compadecidos de ellos, fuesen de veras remediados (Alemán, 2014, págs. 26, v.1). Véase supra 7.1.

<sup>956</sup> Herrera sostiene sobre el efecto de un amigo al leer su tratado: «después de haber leído mis discursos en las impresiones primeras, andaba con particular cuidado, cuando encontraba mendigantes» (1975, pág. 29). Véase supra 6.4.

mendicidad como lo hace su protagonista al revelar lo que debe ser subrepticio para que el negocio prospere?

Guzmán, a pesar de ya haber vivido como mendigo, aprende de un profesional que se apiada de él en Roma todo lo que necesita saber sobre las estratagemas y los engaños de la «Mesta<sup>957</sup> de pobres»:

Era diestrísimo en todo. Lo primero que hizo, como si fuera protopobre, examinó mi vida, sabiendo de dónde era, cómo me llamaba, cuándo y a qué había venido. Díjome las obligaciones que los pobres tienen a guardarse el decoro, darse avisos, ayudarse, aunarse como hermanos de mesta, advirtiéndome de secretos curiosos y primores que no sabía; porque en realidad de verdad, lo que primero aprendí de aquel muchacho y otros pobretes de menor cuantía, todas eran raterías respecto de las grandiosas que allí supe. Diome ciertos avisos que, en cuanto viva, no me serán olvidados (I, 3, 2, 261).

En contraposición con las apreciaciones de algunos tratadistas, Roma es la universidad del hampa organizada de la pobreza. En relación con ello, el apartado de las *Ordenanzas Mendicativas*<sup>958</sup>, en el contexto de un episodio dedicado a los pobres fingidos, supone adjudicarle a éstos un alto grado de organización, consensuado, establecido e instituido. La ausencia de la legalidad que denuncian Alemán y su amigo Herrera genera en este episodio una legalidad paralela.

Lo primero que definen los estatutos es el carácter profesional y la especificidad de la «bribia» en contraste con otros colectivos que solían asociarse a ella –ciegos rezadores, músicos, poetas, soldados, cautivos, etc.<sup>959</sup>–. Las tabernas y bodegones son sus lugares de

---

<sup>957</sup> Es interesante notar que el oxímoron del pobre-rico que relevamos en la tratadística (Supra 2.7, 3.6.2, 3.10.5, 4.5.1 y 6.4), aquí se potencia pasando de una figura individual a una organizacional: uno de los consejos con mayor poder de lobby en la época termina equiparándose con los rudimentos organizativos de la mendicidad. Irónicamente, la Mesta era uno de los más grandes productores de pobreza en la España del período: «Los privilegios de la Mesta (asociación ganadera dominada por la aristocracia terrateniente) redundaban en beneficio de los sectores mercantiles burgaleses, que monopolizaban el comercio exterior de la lana, a la vez que originaban un perpetuo impedimento para la agricultura. Al facilitar la inversión del capital burgués en la tierra, la regulación de los mayorazgos significó, por otro lado, la sustracción de una gran parte de la riqueza a la industrialización. A dicha concentración latifundista, de espíritu esencialmente aristocrático, contribuyeron por fin las cosechas deficitarias de los años 1502-1509; viéndose endeudados, no pocos pequeños agricultores vendieron sus parcelas a los grandes propietarios. Así se inicia la despoblación del campo castellano y el correlativo incremento del proletariado urbano» (Cavillac M., 1975, págs. LXXXIV-LXXXV).

<sup>958</sup> Los estatutos burlescos eran tópicos en el Siglo de Oro –v.g. *Arancel de necesidades y Premáticas y aranceles generales*–. Francisco Rico tiene muy buenos ejemplos en nota al pie de su edición y Cros los compara con el *Liber vagatorum* (1967, págs. 80-83 y 117-119).

<sup>959</sup> El apartado sostiene: «mandamos que ningún mendigo, llagado ni estropeado, de cualquiera de estas naciones, se junte con los de otra; ni alguno de todos haga pacto ni alianza con ciegos rezadores, saltaembanco, músico ni poeta ni con cautivos libertados, aunque Nuestra Señora los haya sacado de poder de turcos, ni con soldados viejos que escapan rotos del presidio, ni con marineros que se perdieron con tormenta; que, aunque todos convienen en la mendiguez, la bribia y labia son diferentes» (I, 3, 2, 262).



asociación y los presiden ancianos experimentados en el arte. Todos los «socios<sup>960</sup>» deben traer palos, garrotes o puñales, vestirse siempre con ropa rota y remendada para no dar mal ejemplo y disponer de todo tipo de bolsillos ocultos<sup>961</sup> para acumular en ellos el capital proveniente de la limosna –como lo había hecho Guzmán antes de su entrada a Toledo<sup>962</sup>–. Las «zonas de trabajo» se dividen como feudos por antigüedad de posesión. Su organización está bien establecida: disponen de un sistema de sociabilización del conocimiento y hacen gala del secreto gremial en consonancia con el derecho de usufructo y publicación de las trazas inventadas<sup>963</sup>. En la estela de la negativización de la infancia, el texto recupera, el tópico de la tratadística<sup>964</sup> sobre la utilización de los niños como instrumento aparential de intercambio:

Damos licencia y permitimos que traigan alquilados niños hasta cantidad de cuatro, examinando las edades, y puedan los dos haber nacido de un vientre juntos con tal que el mayor no pase de cinco años. Y que, si fuere mujer, traiga el uno criando a los pechos; y, si hombre, en los brazos, y los otros de la mano, y no de otra manera (I, 3, 2, 264).

La niñez, además, se caracteriza como un problema central en relación con la reproducción del sistema de la mendicidad<sup>965</sup>:

---

<sup>960</sup> Pérez de Herrera denunciaba las formas de organización de los mendigos con cifras un tanto abultadas: «Échase de ver la traza de vivir desta gente en juntas que también se dice se hacen en España, en muchas partes, a manera de cofradías, que los lugares en algunas ermitas y romerías les dan de comer por costumbre antigua [...] adonde se suelen hallar y juntar en grande cantidad y número dellos, hombres y mujeres, y van de cincuenta y sesenta leguas a este efecto; adonde hacen sus conciertos y repartimientos, comiendo y bebiendo en demasía, y se citan para otras destas en diferentes partes, que personas que lo han visto, han contado y avisado lo que importa mandar atajar V. M. estas congregaciones, que son en grande deservicio de Dios y daño destes reinos. Y entre otras personas graves, me ha contado esto una de mucho crédito y prendas, que es el padre fray Pedro de Mena, generalísimo al presente de la Orden de los Mínimos, asistiendo en el monasterio de Nuestra Señora de la Victoria desta Corte, siendo provincial desta provincia; el cual dice que predicó, a petición de la villa de Mallén, en una ermita, a una destas cofradías y congregaciones, adonde vio a su parecer más de tres mil hombres y mujeres juntos, todos mendigantes, y echó de ver y oyó tantas cosas y desórdenes de mal ejemplo, que le causó grande admiración el consentirse; y reprehendió a los vecinos de la dicha villa el abuso de aquella costumbre antigua y el gasto de la comida que les daban, pudiendo comutarlo en otras obras pías acetas a Nuestro Señor» (1975, págs. 42-43).

<sup>961</sup> «Que traigan bolsa, bolsico y retretes y cojan la limosna en el sombrero. Y mandamos que no puedan hacer ni hagan landre en capa, capote ni sayo; pena que, siéndoles atisbada, la pierdan por necios» (I, 3, 2, 263).

<sup>962</sup> Supra 7.9.

<sup>963</sup> «Que ninguno descorne levas ni las divulgue ni brame al que no fuere del arte, profeso en ella; y el que nueva flor entrevare, la manifieste a la pobreza, para que se entienda y sepa, siendo los bienes tales comunes, no habiendo entre los naturales estanco. Mas por vía de buena gobernación, damos al autor privilegio que lo imprima por un año y goce de su trabajo, sin que alguno sin su orden lo use ni trate; pena de nuestra indignación» (I, 3, 2, 263).

<sup>964</sup> Herrera refiere un cuadro similar: «porque hay casa de donde andan pidiendo cuatro o seis y ocho personas, entre niños y niñas, que aunque les ofrezcan que los quieren recibir y vestirlos para servirse dellos, no lo admiten, y a la noche van a dar cuenta de lo que han juntado a su padre o madre, y en muchas partes a algunas personas vagabundas, que los tienen y recogen para valerse dellos por este orden, sacándolos de las casas donde están sirviendo, y aun alquilándolos para este efeto» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 29). Véase supra 6.4.

Mandamos que los que tuvieren hijos, los hagan ventores, perchando con ellos las iglesias y siempre al ojo; los cuales pidan para sus padres, que están enfermos en una cama; esto se entienda hasta tener seis años y, si fueren de más, los dejen volar, que salgan ventureros, buscando la vida, y acudan a casa con la pobreza a las horas ordinarias. Que ningún mendigo consienta ni deje servir a sus hijos ni que aprendan oficio ni les den amos, que ganando poco trabajan mucho (I, 3, 2, 264).

La niñez imbuida por la «cultura de la mendicidad» en consonancia con la falta de oportunidades que dan el servicio y los oficios –según ya demostró Guzmán en carne propia y había dejado asentado el *Lazarillo*– es un factor fundamental para la reproducción estructural de la pobreza y su perpetuación.

Esta «cultura de la mendicidad» configura un «estado paralelo», en donde las prácticas se muestran tan arraigadas y sistematizadas que dan lugar a su propio esquema de configuración legal. Las *Ordenanzas mendicativas* no solo buscan patentizar el carácter organizado de la estafa que supone la pobreza fingida, local y extranjera<sup>966</sup>, sino también la persistencia del fenómeno en el tiempo, recalcando su carácter corporativo e histórico: «Demás de estas *Ordenanzas*, tenían y guardaban otras muchas, no dignas de este lugar, las cuales legislaron los más famosos poltrones de la Italia, cada uno en su tiempo las que le parecieron convenientes; que pudiera decir ser otra *Nueva Recopilación*<sup>967</sup> de las de Castilla» (I, 3, 3, 265).

Los que debieran ser perseguidos por la aplicación de la normativa contra los falsos mendicantes, disponen de tal libertad de acción en el centro político de la cristiandad, que dan lugar a una normativa paródica. Amén de la cuestión legal, la pobreza fingida también dispone de su «nobleza». Micer Morcón es su más insigne representante. Jefe del hampa

---

<sup>965</sup> Esta es una constante en la tratadística desde Vives hasta Herrera: «Presidan esta escuela hombres en la medida de lo posible de educación cuidada y esmerada, que traspasen sus costumbres a esa escuela tosca, pues a los hijos de los pobres el mayor peligro les viene de una educación baja, sórdida e impropia de ciudadanos; no ahorren gastos los magistrados en la búsqueda de tales maestros, pues proporcionarán con un gasto pequeño un gran servicio a la ciudad que presiden» (Vives, 2004, pág. 149); «Todos los niños, varones y hembras, que al presente se hallaren de los pobres, o huérfanos, y de otros que los desampararen, que fuesen muy pequeños por criar, sería de importancia que se repartiesen, por mano de los prelados y corregidores, entre caballeros, y ciudadanos y gentes ricas, que los criasen y los tomasen a su cargo para hacerlos poner a oficios adelante, o servirse dellos» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 103). Supra 2.16 y 6.7.

<sup>966</sup> Más allá del propio Guzmán, los estatutos suponen la coexistencia de varias naciones, dándole al fenómeno un carácter global: «Por cuanto las naciones todas tienen su método de pedir y por él son diferenciadas y conocidas, como son los alemanes cantando en tropa, los franceses rezando, los flamencos reverenciando, los gitanos importunando, los portugueses llorando, los toscanos con arengas, los castellanos con fieros haciéndose malquistos, respondones y malsufridos; a éstos mandamos que se reporten y no blasfemen; y a los más, que guarden la orden» (I, 3, 2, 262).

<sup>967</sup> Las recopilaciones suponían la síntesis y la articulación de leyes antiguas y modernas para facilitar el acceso, el análisis y la puesta en práctica de los códigos. La *Nueva Recopilación* estaba organizada en base a los Ordenamientos medievales de Alcalá y Montalvo y las Leyes de Toro. Fue aprobada por Felipe II en 1567.

mendicante romana, ha obtenido, cual idealizado caballero, su puesto jerárquico a fuer de ejercicio meritorio, sin comprarlo ni heredarlo:

Teníamoslo en Roma por generalísimo nuestro. Merecía por su talle, trato y loables costumbres la corona del Imperio, porque ninguno le llegó de sus antecesores. Pudiera ser príncipe de Poltronia y archibribón del cristianismo. Comíase dos mondongos enteros de carnero con sus morcillas, pies y manos, una manzana de vaca, diez libras de pan, sin zarandajas de principio y postre, bebiendo con ello dos azumbres de vino. Y con juntar él solo más limosna que seis pobres ordinarios de los que más llegaban, jamás le sobró ni vendió comida que le diesen, ni moneda recibió que no la bebiese. Y andaba tan alcanzado, que nos era forzoso, como a vasallos de bien y mal pasar, socorrerlo con lo que podíamos. Nunca lo vimos abrochado ni cubierto de la cinta para arriba, ni puesto ceñidor ni mediacalza. Traía descubierta la cabeza, la barba rapada, reluciendo el pellejo, como si se lo lardaran con tocino (I, 3, 3, 266).

El falso mendigo ilustre es un opuesto complementario, dialéctico, del rico avaro. Si este último acapara el dinero sin gastarlo y la libido está puesta exclusivamente en lo simbólico, el mendigo profesional idealizado se caracteriza por el puro derroche, el puro goce carnavalesco que descansa en lo fisiológico<sup>968</sup>. Mientras en un extremo el desborde fetichista por el metálico anula la dimensión fundamental del intercambio, olvidando su origen y utilidad social, en el otro, el goce desbordado despreca por completo el aspecto simbólico y proyectual que supone la acumulación, el ahorro, la previsión. El pobre caracterizado previamente como dinero que no circula<sup>969</sup>, hace circular por su cuerpo el capital<sup>970</sup>.

Como la mendicidad es para Guzmán un oficio más, decide –en un principio– tomárselo en serio como ya lo ha hecho con los anteriores<sup>971</sup>: «Teníamos, como digo, nuestras leyes. Sabíalas yo de memoria, pero no guardaba más de las pertenecientes a buen gobierno; y las tales, como si de su observancia pendiera mi remedio. Toda mi felicidad era que mis actos acreditaran mi profesión y verme consumado en ella» (I, 3, 3, 266).

Aunque el protagonista reconoce también su falta de experiencia, amén de su buena voluntad: «estaba verde y la edad no madura ni sazónada, faltábame práctica (I, 3, 3, 267)». Es por eso que más allá del aprendizaje de los estatutos y su ilustración en la figura de Micer

---

<sup>968</sup> Bajtín sostiene al respecto: «invertir *el orden de lo alto y lo bajo*, arrojar lo elevado y antiguo y lo perfecto y terminado al infierno de lo *inferior* material y corporal, donde moría y volvía a renacer» (Bajtín, 1987, pá. 78).

<sup>969</sup> «Es el pobre moneda que no corre» (I, 3, 1, 251).

<sup>970</sup> La caracterización coincide con el proceder de Guzmán ante su primer esbozo de acumulación: «Con cuanto gané, jugué y hurté, ni compré juro, censo, casa ni capa o cosa con que me cobijar. Habíase todo ido, entrada por salida, comido por servido, jugado por ganado y frutos por pensión». (I, 2, 7, 216). También se hace referencia a ello en sus primeros pasos en la pobreza mendicante: «Enseñome a trocar a trascantón, con que hacía dos efectos: lastimaba, creyendo que estaba enfermo, y que, aunque envasase dos ollas de caldo, quedara lugar para más, y así se publicase la hambre y miseria de los pobres» (I, 3, 2, 261).

<sup>971</sup> «Di en servir al capitán mi señor, de quien poco antes había sido compañero. Hícelo con el cuidado que al cocinero» (I, 244). Supra 7.9.

Morcón, Guzmán consulta a un pobre viejo y sabio cordobés que había heredado el oficio<sup>972</sup>: «Llegaba cerca de mi casa, y junto a ella vivía un viejo de casi setenta años de pobre, porque nació de padres del oficio y se lo dejaron por herencia, con que pasó su vida» (I, 3, 3, 267). El viejo le habla ya no desde la ley, sino desde la experiencia –«te quiero doctrinar en lo que debes hacer» (I, 3, 3, 268)–, lo cual permite generalizar las prácticas cotidianas asociadas a la pobreza. El anciano le enseña a no pedir en la siesta de verano, a no insistir tocando la puerta porque «perdiendo tiempo no se gana dinero» (I, 3, 3, 268), a fingir enfermedad, a no estar ni limpio ni sucio, a remendar la ropa, a no ser soberbio<sup>973</sup> y a ser «devoto» de donde le ofrecen limosna.

El viejo cordobés, además, adiestra a Guzmán en la ejecución del «maquillaje» que, como veremos más adelante, marcará un contraste entre el tratamiento político recibido en Roma y en Gaeta<sup>974</sup> en relación con los pobres fingidos extranjeros: «Demás de esto, enseñome a fingir lepra, hacer llagas, hinchar una pierna, tullir un brazo, teñir el color del rostro, alterar todo el cuerpo y otros primores curiosos del arte<sup>975</sup>, a fin que no se nos dijese que, pues teníamos fuerzas y salud, que trabajásemos» (I, 3, 3, 269).

El «trabajo» para no trabajar que supone la mendicidad se encuentra agremiado y tecnificado hasta tal punto, que opera una división entre trabajo intelectual y material: «Juntábamnos algunos a referir con cuáles exclamaciones nos hallábamos mejor. Estudiábamnoslas de noche, inventábamos modos de bendiciones. Pobre había que sólo vivía de hacerlas y nos las vendía como farsas. Todo era menester para mover los ánimos y volverlos compasivos» (I, 3, 3, 269). Como los autores de comedias, los pobres tienen su propio circuito comercial que permite la profesionalización de una «literatura» destinada al intercambio por capital. Como en el teatro, la buena representación se paga. El pobre es presentado como un actor de su propia carencia que hipertrofia sus variables constitutivas:

---

<sup>972</sup> Confróntese con la herencia que le deja el padre al pobre Florentino (infra 7.11.4).

<sup>973</sup> Este era un punto central señalado por la mayoría de los tratadistas. El texto lo conecta, además, con la estereotipia del español forjada por los extranjeros: «Responde con humildad a las malas palabras y con blandas a las ásperas, que eres español y, por nuestra soberbia siendo malquistos, en toda parte somos aborrecidos; y quien ha de sacar dinero de ajena bolsa más conviene rogar que reñir, orar que renegar; y la becerra mansa mama de madre ajena y de la suya» (I, 3, 3, 268-269). Véase 2.7, 2.10, 2.19 y 3.12.2.

<sup>974</sup> Infra 7.11.3 y 7.11.5.

<sup>975</sup> La caracterización coincide con la que se ofrece en el *Amparo de pobres*: «haber muchos que con poco temor de Dios, movidos desta ociosa y mala vida, pudiendo trabajar en otras cosas, se hacen llagas fingidas, y comen cosas que les hacen daño a la salud para andar descoloridos, y mover a piedad, fingiendo otras mil invenciones para este efeto, y haciéndose mudos y ciegos no lo siendo; y algunos, y muchos, que se ha sabido, que a sus hijos e hijas en naciendo los tuercen los pies o manos; y aun se dice que los ciegan algunas veces para que, quedando de aquella suerte, usen el oficio que ellos han tenido, y les ayuden a juntar dinero» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 27). El tema es recurrente en la tratadística. Véase supra 2.7, 3.7, 3.10.6, 3.12.3, 5.1 y 5.11.

Otras veces que había ocasión y tiempo, en divisando tropa de gente, nos apercebíamos a cojear, variando visajes, cargándonos a cuestras los unos a los otros, torciendo la boca, volteando los párpados de los ojos para arriba, haciéndonos mudos, cojos, ciegos, valiéndonos de muletas, siendo sueltos más que gamos, metíamos las piernas en vendos que colgaban del cuello, o los brazos en orillos. De manera que con esto y buena labia, «¡Que Dios les diese buen viaje y llevase con bien a ojos de quien bien querían!», siempre valía dinero (I, 3, 3, 271).

Otros dos puntos capitales en relación con la práctica cotidiana de la mendicidad –que también había puesto en escena la tratadística– son la circulación permanente en busca de acumulación<sup>976</sup> material y la avidez por la bebida<sup>977</sup>. Todo lo que se finge como indispensable para la supervivencia se torna susceptible de ser intercambiado por capital circulante: «Era una mina en el cerro de Potosí. Teníamos merchantes para cada cosa, que nos ponían la moneda sobre tabla, sahumada y lavada con agua de ángeles» (I, 3, 3, 270). A partir de esta caracterización, toda limosna, aún la más esencial, aún la que garantiza el mantenimiento fisiológico más elemental, cae bajo el halo de la duda.

El acervo estigmatizante se cierra, volviendo a traer al ruedo la tópica idealización de la vida mendicante<sup>978</sup>:

... no se hacía fiesta de que no gozásemos teniendo buen lugar, ni aun banquete donde no tuviésemos parte. Olíamoslo a diez barrios. No teníamos casa, y todas eran nuestras; que o portal de cardenal, embajador o señor no podía faltar. Y corriendo todo turbio, de los pórticos de las iglesias nadie nos podía echar. *Y no teniendo propiedad, lo poseíamos todo* (I, 3, 3, 271) [la cursiva me pertenece].

El oxímoron del pobre-rico<sup>979</sup> se expande hasta una generalización que convierte al que no posee en poseedor, al que no tiene nada en el que lo tiene todo, al mendigo en monarca. Siguiendo esta línea, el pobre es el único que tiene «derecho a pedir», además del rey. La diferencia radica en que éste último pide, supuestamente, para redistribuir y fomentar el bien público, y el pobre solicita la limosna para satisfacerse a sí mismo. El «derecho a pedir» se

---

<sup>976</sup> «Los días de fiesta madrugábamos a los perdones, previniendo buen lugar en las iglesias; que no alcanzaba poco quien cogía la pila del agua bendita o la capilla de la estación. Salíamos a temporadas a correr la tierra, sin dejar aldea ni alcaría de la comarca que no anduviésemos, de donde veníamos bien proveídos, porque nos daban tocino, queso, pan, huevos en abundancia, ropa de vestir, doliéndose mucho de nosotros» (I, 3, 3, 269).

<sup>977</sup> «Pedíamos un traguito de vino por amor de Dios, que teníamos gran dolor de estómago. Dondequiera nos decían si teníamos en qué nos lo diesen. Llevábamos un jarrillo, como para beber, de algo menos de medio azumbre; siempre nos lo henchían. Luego, en apartándonos de la puerta, lo vaciábamos en una bota, que no se nos caía colgando atrás del cinto, en que cabían cuatro azumbres. Y acontecía henchirla en una calle, que nos era forzoso ir a casa y echarlo en una tinajuela para volver por más» (I, 3, 3, 269).

<sup>978</sup> Supra 7.8. León Bautista Alberti, *Momo*, II, vii (Cros, 1967a, pág. 49). Allí también se compara a los mendigos con reyes y se refiere la ventaja en el ejercicio del goce que pasaremos a analizar a continuación. Otra fuente plausible es Luciano en *De parasito* (*Obras*, VI, págs. 51-85).

<sup>979</sup> Supra 2.7, 4.5.1 y 6.4.

dirime entre la sociabilización y el individualismo, pero paradójicamente, quien más necesita se representa como el más egoísta:

Así que la libertad en pedir sólo al pobre le es dada. Y en esto nos igualamos con los reyes<sup>980</sup>, y es particular privilegio poderlo hacer y no ser bajeza, como lo fuera en los más. Pero hay una diferencia: que los reyes piden al común para el bien común, por la necesidad que padecen; y los pobres, para sí solos, por la mala costumbre que tienen (I, 3, 4, 276).

Contrasentido atendible que desplaza la conceptualización desde un otro doliente hacia un otro gozante. Recordemos que –como analizamos en el apartado teórico<sup>981</sup>– sobre los grupos a demonizar –y entre ellos los pobres siempre han conservado ese estigma– suele proyectarse un goce oculto al tiempo que se les niega el derecho a todo tipo de ejercicio del placer. En relación con esta capacidad que se identifica como exclusiva del mendicante, Guzmán complejiza la conceptualización tradicional delineando un goce pansensorial, abrevando en cada uno de los sentidos:

La otra libertad es de los cinco sentidos. ¿Quién hay hoy en el mundo que más licenciosa ni francamente goce de ellos que un pobre, con mayor seguridad ni gusto? Y pues he dicho *gusto*, comenzaré por él, pues no hay olla que no espumemos, manjar de que no probemos ni banquete de donde no nos quepa parte. [...]

El *oír*, ¿quién oye más que el pobre? *Que como desinteresados en todo género de cosa, nadie se recela que los oiga. En las calles, en las casas, en las iglesias, en todo lugar se trata cualquier negocio sin recelarse de ellos, aunque sea caso importante.* Pues de noche, durmiendo en plazas y calles, ¿qué música se dio que no la oyésemos?, ¿qué requiebro hubo que no lo supiésemos? *Nada nos fue secreto, y de lo público mil veces lo sabíamos mejor que todos, porque oíamos tratar de ello en más partes que todos.*

Pues el *ver*, ¿cuán francamente *lo podíamos ejercitar sin ser notados ni haber quien lo pidiese ni impidiese!* ¡Cuántas veces me acusé que, pidiendo en las iglesias, estaba mirando y alegrándome! Quiero decir, para mejor aclararme, codiciando mujeres de rostros angélicos, cuyos amantes no se atrevieran ni osaran mirar por no ser notados, y a nosotros nos era permitido.

El *oler*, ¿quién pudo más que nosotros, pues nos llaman *oledores de casas ajenas?* Demás que si el olor es mejor cuanto nos es más provechoso, nuestro ámbar y almizque, mejor que todos y más verdadero, era un ajo –que no faltaba de ordinario–, preservativo de contagiosa corrupción. Y si otro oler queríamos, nos íbamos a una esquina de las calles donde se venden estas cosas y allí estábamos al

---

<sup>980</sup> La conceptualización llega incluso a proponer una preminencia en el ejercicio del goce que supera al de los senadores romanos: «Andábamos comidos, bebidos, lomienhiestos. Teníamos una vida, que los verdaderamente senadores –y aun comedores– nosotros éramos; que, aunque no tan respetados, la pasábamos más reposada, mejor y de menos pesadumbre» (II, 1, 1, 373).

<sup>981</sup> La «supuesta *jouissance* es uno de los componentes clave del racismo: el Otro [judío, árabe, negro] siempre se supone que tiene acceso a algún goce específico y esto es lo que en realidad nos molesta» (Žižek, 2003, pág. 241). Véase supra 1.1.5.

olor de los coletos y guantes aderezados, hasta que los polvillos nos entraban por los ojos y narices.

El *tacto* querrás decir que nos faltaba, que jamás pudo llegar a nuestras manos cosa buena. Pues desengañaos, ignorantes; que es diferente la pobreza de la hermosura. *Los pobres tocan y gozan cosas tan buenas como los ricos, y no todos alcanzan este misterio. Pobre hay, que con su mendiguez y pobreza sustenta mujer que el muy rico deseara mucho gozar, y quiere más a un pobre que le dé y no le falte, que a un rico que la infame.* Y ¡cuántas veces algunas damas me daban de su mano la limosna! No sé lo que los otros hacían; mas yo con mi mocedad trataba de ella con las mías y en modo de reconocimiento devoto no la soltaba sin habérsela besado (I, 3, 4, 276-277) [la cursiva me pertenece]

Sobre el pobre no hay que experimentar compasión, parece sugerir aquí el texto, porque, en definitiva, el pobre es quien tiene la mejor vida de todas. Sus sentidos rebalsan en experiencias placenteras, van más allá que los del resto, se colman, se sacian, se hartan.

Su condición de percibir sin ser percibido los coloca, paradójicamente, en una posición privilegiada y, a su vez, peligrosa ya que, como afirmaba la tratadística<sup>982</sup>, pueden verlo y oírlo todo, con el riesgo que ello supone para la hacienda, la honra, la religión y la política. El pobre es el mejor espía, porque al sobreabundar la mendicidad, se mimetiza entre la multitud.

Ahora bien, si el pobre es quien más goza, quien tiene todos sus sentidos rebosantes de experiencias, también, como el avaro, posee un «sexto sentido» que prima sobre todos los demás, la voracidad por el capital:

*... sobre todas las cosas, gusto, vista, olfato, oído y tacto, el principal y verdadero de todos los cinco sentidos juntos era el de aquellas rubias caras de los encendidos doblones, aquella hermosura de patacones, realeza de Castilla, que ocultamente teníamos y con secreto gozábamos en abundancia. Que tenerlos para pagarlos o emplearlos no es gozarlos. Gozarlos es tenerlos de sobra, sin haberlos menester más de para confortación de los sentidos.* Aunque otros dicen que el dinero nunca se goza hasta que se gasta.

Traíamoslos cosidos en unas almillas de remiendos, en lugar de jubones, pegados a las carnes. No había remiendo, por sucio y vil que fuera, que no valiera para un vestido nuevo razonable. Todos manábamos oro, porque, comiendo de gracia, la moneda que se ganaba no se gastaba. [...] Llegábamos a tener caudal con que algún honrado levantara los pies del suelo y no pisara lodos (I, 3, 4, 277) [la cursiva me pertenece].

El pobre reviste en su interioridad lo opuesto a lo que su exterioridad revela. Si parece doliente y menesteroso, en realidad está gozando y atesorando un capital más que

---

<sup>982</sup> Cfr.: «muchas veces en aquel hábito venían muchas espías al reino más que en otro alguno (Robles, 2003, pág. 195). Véase supra 3.6.2, 5.11 y 7.8.

considerable. El pobre es lo opuesto a lo que se percibe de él, porque en esa oposición reside la intencionalidad ideológica de anular el sentimiento caritativo del lector en pos de operar una paranoia perceptiva y clasificatoria que reoriente el capital hacia un proyecto centralizado, como veremos a continuación<sup>983</sup>.

Finalmente, Guzmán, antes de ingresar a la casa del cardenal, despliega una reflexión retrospectiva para elogiar su vida menesterosa. Desde galeras –la posición de castigo que tratadistas como Herrera proponían para los pobres fingidos reincidentes<sup>984</sup>– el pícaro continúa con su idealización de la vida del mendigo focalizándose en su falta de preocupaciones:

Cuando me pongo a considerar los tiempos que gocé y por mí pasaron, no porque se me antoje ni tenga olvidados los trabajos, para que los que agora padezco en esta galera me parezcan mayores o no tales; mas no hay duda que sus memorias estimo en mucho.

¡Aquel tener siempre la mesa puesta, la cama hecha, la posada sin embarazo, el zurrón bastecido, la hacienda presente, el caudal en pie sin miedo de ladrones ni temor de lluvias, sin cuidado de abril ni recelo de mayo, que son la polilla de los labradores, no desvelado en trajes ni costumbres, sin prevención de lisonjas, sin composición de mentiras para valer y medrar! [...]

De toda esta desventura tienen los pobres carta de guía, siendo señores de sí mismos, francos de pecho ni derrama, lejos de emuladores. Gozan su vida sin almotacén que se la denuncie, sastre que se la corte ni perro que se la muerda. Tal era la mía, si el tiempo y la fortuna –consumidores de las cosas, que no consienten permanecer en un estado alguna– no me derribaran del mío, declarando, por el color de mi rostro y libres miembros, estar de salud rico, no llagado ni pobre, según lo publicaban mis lamentaciones (I, 3, 5, 282).

Dos paradojas cruzan la realidad del mendicante: cuando sufre la más radical pobreza se encuentra en la cima de la Fortuna<sup>985</sup>, y es precisamente su salud lo que no le permite «vivir<sup>986</sup>», porque ella denota su potencialidad para el trabajo. La salud para el pobre es la peor maldición. Bajo la égida de esta conceptualización, lo que se descubre es la intencionalidad narrativa de demoler la disposición caritativa individual ante la enfermedad del indigente.

---

<sup>983</sup> Infra 7.11.2.

<sup>984</sup> «Y si con todo eso no se quisieren reducir algunos, dándoles tantas maneras de vivir y persuaciones a propósito, tengo por cierto y sin duda que estarán más en servicio de Dios, sirviendo a V. M. en sus galeras, que andando haciendo insultos y escándalos por estos reinos, pidiendo limosna fingida debajo de especie de pobres. Pues allí nos ayudan a defender la santa fe católica contra los enemigos della, y se tiene mucha cuenta con que vivan bien» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 171). Véase supra 6.12.

<sup>985</sup> Contraste capital en relación con el final del *Lazarillo*, que reconoce esta posición al salir de la vida mendicante.

<sup>986</sup> A diferencia del pobre Florentino que, como veremos a continuación, hace una fortuna de sus deformidades (supra 7.11.4).



### 7.11.2. *El caballero caritativo: teoría y práctica de la caridad no administrada*

El caballero caritativo<sup>987</sup> le permite a Guzmán teorizar, nuevamente, acerca de la problemática de la limosna. El sistema tradicional de la caridad sostenía que en el ejercicio de ésta, el rico se salva espiritualmente y el pobre materialmente, justificando la ideología que sustenta la desigualdad de los estratos sociales<sup>988</sup>:

Todas las cosas con ella viven y sin ella mueren. Que ni el don de profecía ni conocimiento de misterios ni ciencia de Dios ni toda la fe, faltando caridad, es nada<sup>989</sup>.

El amar a mi prójimo como me amo a mí es entre todos el mayor sacrificio, por ser hecho en el templo de Dios vivo<sup>990</sup>. Y sin duda es de gran merecimiento recibir uno tanto pesar de que su hermano se pierda como placer de que el mismo se salve. Es la caridad fin de los preceptos<sup>991</sup>. El que fuere caritativo, el Señor será con él misericordioso en el día de su justicia. [...]

Que no será desechado el humilde y contrito; antes le acudirá Dios con su gracia, haciéndole señaladas mercedes. Y aunque la riqueza, por ser vecina de la soberbia, es ocasión a los vicios, desflaqueciendo las virtudes, a su dueño peligrosa, señor tirano y esclavo traidor, es de la condición del azúcar, que, siendo sabrosa, con las cosas calientes calienta y refresca con las frías. Es al rico instrumento para comprar la bienaventuranza por medios de la caridad. Y aquél será caritativo y verdaderamente rico, que, haciendo rico al pobre, se hiciere pobre a sí, porque con ello queda hecho discípulo de Cristo<sup>992</sup> (I, 3, 4, 271-272).

La caridad, entonces, es presentada como el centro conceptual, el *telos* de la actividad humana en pos de la salvación. En el intercambio caritativo, el rico invierte en el plano ultraterreno en la medida en que transfiere su hacienda terrenal a los pobres. Hasta aquí, Guzmán teoriza y recupera la doctrina en términos más o menos corrientes. Pero ¿qué sucede cuando el devenir del protagonista lo lleva al plano de la experiencia personal?:

Yo estaba un día en el zaguán de la casa de un cardenal, envuelto y revuelto en una gran capa parda, tan llena de remiendos, unos cosidos en otros, que tenía por donde menos tres telas [...]

---

<sup>987</sup> Remito al estudio de Cavillac (2002).

<sup>988</sup> Como afirma Geremek «el elogio de la limosna contiene en sí no sólo la perspectiva de la salvación para los ricos, sino una justificación de la riqueza misma, su racionalización ideológica» (1998, pág. 29).

<sup>989</sup> I Corintios, 13, 2.

<sup>990</sup> Marcos, 12, 33

<sup>991</sup> I Timoteo, 1, 5. El mismo concepto es vertido por Alemán en el *San Antonio*: «Los dineros de suyo no pueden dar honra, nobleza ni virtud. [...] [El virtuoso] puede comprar el cielo, que también el cielo se compra y se vende, aunque por diferente camino del con que acá se compran las honras y dignidades (II, V, 316-317). Cfr. Cros (1967, págs. 403-419).

<sup>992</sup> Lucas 14, 33. Consúltese Cros (1967, págs. 403-419).

Entrolo a visitar un caballero. Parecía principal en su persona y acompañamiento. El cual, como me vio de aquella manera, creyó debiera estar malo de ciciones, y fue que, habiéndome quedado allí la noche antes, como era invierno y aventaba fresco, estábame quedo hasta que entrara bien el día. Parose a mirarme y llamome. Saqué la cabeza, y con el susto de ver aquel personaje junto a mí, no sabiendo qué pudiera ser, mudé la color.

Pareciole que temblaba y díjome:

–Cúbrete, hijo; estate quedo.

Y sacó de las faltriqueras lo que llevaba, que sería cantidad hasta trece reales y medio, y diómelos; tomelos y quedé fuera de mí, tanto de la limosna, como ver cuál iba levantando los ojos (I, 3, 4, 272-273).

El caballero es un mal lector de la realidad –o un hipócrita que intenta publicar, en una exteriorización gestual sin precedentes para Guzmán, su acto caritativo en la puerta del cardenal que va a visitar–. El caballero supone una enfermedad que el pobre no posee y actúa en consecuencia. No evidencia escrúpulos frente a la situación como pedía Herrera con respecto al tratamiento de los mendicantes<sup>993</sup>. Como teoriza el protagonista, convierte a la limosna, al acto caritativo, en un callejón sin salida desde el punto de vista material, espiritual y político. Porque si bien el pícaro no puede negar por doctrina teológica que el acto de caridad salva al rico, sí puede patentizar que esa salvación gatilla la perdición del pobre:

Digo yo que aquel sabía verdaderamente granjear los talentos, que no considerando a quién lo daba, sino por quién lo daba, viéndome y viéndose, me dio lo que llevaba con mano franca y ánimo de compasión. Estos tales ganaban por su caridad el cielo por nuestra mano, y nosotros lo perdíamos por la de ellos, pues con la golosina del recibir, pidiendo sin tener necesidad, lo quitábamos al que la tenía, usurpando nuestro vicio el oficio ajeno (I, 3, 4, 273).

El encadenamiento recupera el doble hurto del pobre falso que ya había expuesto la tratadística, sosteniendo que este último robaba al rico engañándolo con su fingida necesidad y también al pobre verdadero al sacarle la limosna que por derecho le pertenecía<sup>994</sup>.

---

<sup>993</sup> Herrera afirma en su *Amparo de pobres* con respecto a un lector particular: «después de haber leído mis discursos en las impresiones primeras, andaba con particular cuidado, cuando encontraba mendigantes» (1975, pág. 29). Cfr. supra 6.4.

<sup>994</sup> «Mas bien será declarar, para que todos lo entiendan, cuán averiguadamente eran ladrones y por consiguiente obligados a restitución todos los que fingiendo necesidades y enfermedades sonsacaban las limosnas de los verdaderos pobres, los cuales eran los más de los que hasta aquí andaban mendigando, según se ha hallado por experiencia. Notoria cosa es que el que con engaño, fingiéndose que es otra persona de la que es, recibe algo, lo cual pertenece a aquél a quien él representa mintiendo, es ladrón [...] y así, el que mendiga dice que es pobre, y que por pobre pide, y si no lo es, clara cosa es que engaña a aquellos en cuyo nombre pide, que son los pobres; lo cual parece claro por la experiencia, porque el que ha dado limosna a uno que parece pobre, después no la da a otro que verdaderamente lo es. Y este daño y robo recibe el pobre verdadero del falso. Y también los tales son ladrones, teniendo respecto al que les da la limosna, porque cualquiera que toma la hacienda de otro sin voluntad de su dueño, hurto es que le hace» (Robles, 2003, págs. 128-129). Véase supra 3.10.6. El propio Alemán refiere en el *San Antonio*: «Era hombre de bien, y no de los que buscan achaques para con ellos andarse lomienhiestos a hurtar la limosna de los verdaderos pobres» (III, XI, 594).

Paradójicamente, el mendicante falso al encontrar su sustento material pierde su destino espiritual.

El episodio conlleva una contradicción patente entre la teoría y la práctica que apunta al «desorden» en el ejercicio caritativo. Lo que se busca, en definitiva, es desviar el dinero de la caridad de la mano del pobre a las arcas de los administradores, ya sean religiosos o laicos<sup>995</sup>. Guzmán pone sobre el tapete, a partir de su propia experiencia, el peligro de transferir, a partir del ejercicio caritativo, grandes sumas de dinero directamente a los mendicantes, porque estos no solo son sospechosos<sup>996</sup>, sino que, además, se ceban e incrementan su deseo de permanecer en esa condición. El pobre se presume ingobernable en relación con la posesión material y es por ello que la caridad excesiva, más que salvarlo por un tiempo, acelera el camino de su perdición.

### ***7.11.3. Gaeta: del error individual al acierto colectivo.***

*El hombre pobre todo es trazas*<sup>997</sup>

Refrán (Gonzalo Correas, *Vocabulario*)

El *Guzmán* despliega, como habíamos esbozado en apartados anteriores<sup>998</sup>, una detenida escenificación con respecto al tratamiento político de la pobreza anclado en dinámicas perceptivas. En relación con ello, articula una serie fundamental en el trazado contrastivo que se opera entre la ciudad papal de Roma –paraíso del hampa mendicante que florece sin ningún tipo de control– y el pueblo de Gaeta<sup>999</sup>, en el cual, el gobernador es caracterizado como un idealizado «padre de pobres<sup>1000</sup>». Esta figura es propuesta como una de las posibles soluciones<sup>1001</sup> ante el desborde de la mendicidad en la carta de Alemán a Herrera: estricto con

<sup>995</sup> Supra 1.2.

<sup>996</sup> «Otros por el placer de la ganancia sin trabajo convierten la necesidad en oficio, no queriendo cambiar este sistema de adquirir dinero y luchando por su mendicidad, si alguien intenta quitársela, no menos que otros por sus riquezas; así, pues, piden limosna siendo ricos y la reciben de aquellos a los que con mayor justicia deberían darla. Descubierta esto en algunos hace a todos sospechosos» (Vives, 2004, pág. 88). Véase supra 2.7.

<sup>997</sup> El refrán titula una comedia de Calderón de 1641, publicada en Madrid en la imprenta de Carlos Sánchez.

<sup>998</sup> Supra 7.1, 7.2 y 7.10.

<sup>999</sup> Según Cavillac –uno de los pioneros en realizar un análisis estructural coherente de la topografía en el *Guzmán*– el desgobierno romano se opone al «orden laico que reinaba en Gaeta» (2007, pág. 182).

<sup>1000</sup> «Deberíase criar para esto un padre de pobres, cuyo nombre le sería justo, tanto por amparar los verdaderos como a hijos, cuanto en castigar los ladrones y extraños que les usurpan la limosna, patrimonio suyo» (Alemán, 2014, pág. 28, v.1).

<sup>1001</sup> Cfr.: «la primera parte del Pícaro que compuse, donde dando a conocer algunas estratagemas y cautelas de los fingidos, encargo y suplico por el cuidado de los que se pueden llamar y son, sin duda, corporalmente pobres, para que, compadecidos de ellos, fuesen de veras remediados» (Alemán, 2014, pág. 26, v.1). Véase supra 7.1.

los fingidos, preocupado y atento por lo que sucede en el espacio público, paranoide y escrupuloso en su percepción del extranjero. A su vez, este personaje, cuadra a la perfección con la intencionalidad de la obra descrita por el autor y verificada por su amigo como efecto concreto de la lectura de su tratado, *Amparo de pobres*<sup>1002</sup>.

En principio, el pícaro es recibido afablemente por el funcionario: «Entrando el gobernador, diome limosna, fueme razonable algunos días» (I, 3, 5, 284). Como podemos apreciar, el esquema de caridad individual del gobernador es contrapuesto al del caballero caritativo que analizamos en el apartado anterior. Por eso Guzmanillo va por más y finge un achaque<sup>1003</sup> para aumentar su capital: «adecé una pierna que valía una viña. Fuime a la iglesia<sup>1004</sup> con ella, comencé a entonar la voz, alzando de punto la plaga» (I, 3, 5, 284). Es entonces cuando el gobernador lo lleva a su posada en donde lo examina un cirujano que descubre el engaño:

Cuando allá estuve, mirome al rostro y dijo:

–Con esos colores y frescura de cuerpo, que estás gordo, recio y tieso, ¿cómo tienes así esa pierna? No acuden bien lo uno a lo otro.

Respondile turbado:

–No sé, señor; Dios ha sido servido de ello.

Luego conocí mi mal y atisbaba la salida para si pudiera tomar la puerta. No pude, que estaba cerrada. Mandó llamar un cirujano que me examinase. Vino y mirome de espacio. A los principios turbelo, que no sabía qué fuese; mas luego se desengañó y le dijo:

–Señor, este mozo no tiene más en su pierna que yo en los ojos. Y para que se vea claramente, lo mostraré.

Comenzó a desenfardelarme y, desenvolviendo adobos y trapos, me dejó la pierna tan sana, como era verdad que lo estaba.

Quedó el gobernador admirado en verme de aquella manera y más de mi habilidad (I, 3, 5, 284-285).

El gobernador decodifica en el rostro la salud que el caballero caritativo no pudo<sup>1005</sup>. Es un buen lector de mendigos, un lector escrupuloso que, además, para corroborar su afirmación, recurre a la «mirada científica» de un cirujano. Guzmán, como mendigo falso, es azotado por el verdugo en presencia del gobernador y expulsado del pueblo, del que se va

---

<sup>1002</sup> Supra 6.4.

<sup>1003</sup> El cuerpo se convierte en una masa proteica sobre la que el mendigo opera para mover las sensibilidades: «alterar todo el cuerpo y otros primores curiosos del arte, a fin que no se nos dijese que, pues teníamos fuerzas y salud, que trabajásemos [...] Todo era menester para mover los ánimos y volverlos compasivos» (I, 3, 3, 269).

<sup>1004</sup> Cabe recordar que uno de los problemas sobre los que más insisten los tratados es la manera en que los mendigos importunan en la iglesia. Para Pérez de Herrera –que retoma, en parte, a Vives– uno de los inconvenientes fundamentales se presenta en el espacio de reunión de la comunidad cristiana, que ahora pretende ser solo para los estratos sociales elevados: «y podráseles más justamente mandar y ordenar que no entren en las iglesias, mientras se celebran los oficios divinos, a pedir, ni estorbarnos el oír misa con devoción, pues la habrán oído en sus albergues y casas» (1975, pág. 60).

<sup>1005</sup> Supra 7.11.2.

temeroso y sin ninguna intención de regresar.

Un punto atendible se establece en la importancia que confiere la obra al papel de los laicos en las políticas de diagnóstico, de percepción depurada de la compasión. En definitiva, los únicos que pueden dictaminar la verdad o falsedad de la pierna aderezada del pícaro son los cirujanos que poseen la «perspectiva científica», médica. Y este poder que detentan, lo ejercitan con honestidad o corrupción, en consonancia con el estado de preservación de los valores que en cada localidad se representa. Mientras el cirujano de Gaeta prioriza el bien público y da cuenta de la estafa, los que trabajan para el cardenal –como veremos más adelante<sup>1006</sup>– solo se preocuparán por el dinero que pueden obtener prolongando la enfermedad falsa del pícaro y cobrando así por sus cuidados: «de la codicia y avaricia de los cirujanos hallé abierta la puerta de mi remedio» (I, 3, 6, 291).

En la breve experiencia del pícaro se dibuja el contraste entre la política acerca de la mendicidad fingida que opera en uno y otro territorio, y se hace patente la voluntad de estructuración ficcional en pos de una línea rectora que remite a la tratadística. Esta secuenciación en dos tiempos ilustra la cuestión de la represión del *pobre verdadero extranjero*: uno de los temas más sensibles en el debate entre Robles y Soto. Recordemos las palabras del dominico<sup>1007</sup>:

... esta petición es cosa nueva, de que hasta ahora ninguna ley hay, divina, ni natural, ni positiva, común, ni del reino. Y éste es el primero, y no el menor, argumento contra esta invención. Antes en el derecho común [...] después de haber hablado de los extranjeros que sean examinados sus negocios y si no tuvieren necesidad de estar en el pueblo sean enviados a sus tierras o compelidos a trabajar, añade [...] que los lesos o lesas en sus cuerpos o graves por sus canas, que quiere decir: los enfermos y viejos y débiles, sin molestia los dejen estar en la ciudad. Sin distinción que sean naturales o extranjeros (Soto, 2003: 63).

En la actitud del gobernador vemos que existe, en un primer momento, una disposición hospitalaria como planteaba el dominico y, posteriormente, un escudriñamiento inquisitorial según proponía el benedictino con los mendicantes foráneos<sup>1008</sup>. Lo cierto es que entre las figuras destacadas que teorizan sobre la pobreza en el siglo XVI no hay discusión sobre la necesidad de generar un sistema de cribado entre pobres verdaderos y fingidos: Vives, Soto, Robles, Giginta, Pérez de Herrera coinciden en ello –más allá de que todos expresen matices jurídicos, políticos y conceptuales divergentes–. El *Guzmán* pareciera articular la ficcionalización en el mismo sentido, matizando las dos tendencias teóricas del debate de

---

<sup>1006</sup> Infra 7.16.6.

<sup>1007</sup> Supra 3.6.1.

<sup>1008</sup> Supra 3.6.2.

1545 en relación con los *pobres verdaderos extranjeros* a partir de la aplicación de una política en dos tiempos: hospitalaria durante algunos días, y luego paranoide y coactiva ante la persistencia del mendicante foráneo en el espacio público.

#### **7.11.4. El pobre Florentino**

Antes de ingresar a Gaeta, se refiere el microrrelato de otro mendigo prototípico que puede considerarse como el opuesto dialéctico de Micer Morcón<sup>1009</sup>. La contracara del falso pobre romano es el verdadero pobre florentino, un niño deformado por su padre –Pantalón Castelletto<sup>1010</sup>–, que opera sobre el cuerpo del pequeño un sinnúmero de crueles operaciones para deformarlo y convertirlo, así, en un instrumento de intercambio que sustente a varias generaciones:

Púsosele en la imaginación la crueldad más atroz que se puede pensar. Estropeolo, como lo hacen muchos de todas las naciones en aquellas partes, que de tiernos los tuercen y quiebran, como si fueran de cera, volviéndolos a entallar de nuevo, según su antojo, formando varias monstruosidades de ellos para dar más lástima. En cuanto son pequeños, ganan de comer para su vejez, y después, con aquella lesión les dejan buen patrimonio. Mas éste quiso aventajarse con géneros nuevos de tormentos, martirizando al pobre y tierno infante. No se los dio todos de una vez; que, como crecía, se los daba, como camisas o baños, uno seco y otro puesto, hasta venirlo a dejar entallado (I, 3, 5, 280).

Como las capas de remiendos que llamaban a la caridad en el caso de Guzmán<sup>1011</sup>, el mendicante florentino ostenta sobre él las capas de las torturas que lo configuraron en un *pobre verdadero* de pleno derecho. Aun así la figura es estigmatizada, caracterizándola como susceptible de atraer demasiada limosna debido a la piedad que genera y de acapararla

---

<sup>1009</sup> Supra 7.11.1.

<sup>1010</sup> El episodio pone en cuestión la posibilidad de que se casen los pobres, confrontando, por ejemplo, las ideas de Giginta al respecto (supra 5.3): «Y aunque por ser casado –que es particular granjería y largo de contar casar pobres con pobres y ser todos de un oficio–, tenían razonablemente lo que les era menester y qué poder dejar a su heredero para un moderado trato; no se quiso fiar de la fortuna» (I, 3, 5, 280).

<sup>1011</sup> «Yo estaba un día en el zaguán de la casa de un cardenal, envuelto y revuelto en una gran capa parda, tan llena de remiendos, unos cosidos en otros, que tenía por donde menos tres telas» (I, 3, 4, 272). Supra 7.11.2.

avaramente, amasando una fortuna que el mendicante donará<sup>1012</sup> antes de morir al Gran Duque<sup>1013</sup>, a cuyo cargo estaban todos los pobres de la ciudad:

Mandó que le llevaran a palacio su herencia, y teniéndola presente, la fueron descosiendo pieza por pieza y sacaron de ella de diferentes monedas y apartados en que estaban, todas en oro, cantidad que montaba de los nuestros castellanos tres mil y seiscientos escudos de a cuatrocientos maravedís cada uno. Al pobre le aconsejaron y le pareció que aquello no era suyo ni se podía restituir de otra manera que dejándolo al señor natural, a cuyo cargo estaban todos los pobres, con que descargaba su conciencia (I, 3, 5, 282).

El pequeño relato intercalado muestra tres aspectos destacados en la reflexión de los tratadistas sobre la pobreza. En primer lugar, la equiparación entre delito y acumulación de capital que pende sobre la pobreza: el mendicante tiene vedado el ahorro<sup>1014</sup>, por lo cual, al final del relato debe descargar su conciencia a través de una donación extraordinaria<sup>1015</sup>. En segundo lugar, la crueldad de los progenitores mendicantes que deforman a sus hijos<sup>1016</sup>, que había sido puesta en primer plano y que sin duda respondía a algún caso particular, pero cuyo fundamento radicaba en sustentar ideológicamente la represión de la mendicidad y la destrucción de la empatía –aún en casos extremos sobre los que resultaba difícil desplegar escrúpulos–. En tercer lugar, lo que persiste en este retrato es el reverso de la herencia material. Como el padre no puede dejarle dinero ni propiedades, le lega a su vástago una fisonomía «operada» y convertida en objeto de intercambio monetario<sup>1017</sup>: «anduvo el padre

<sup>1012</sup> Aunque lo parezca, el ejemplo no es positivo y lo caracteriza de este modo el propio Guzmán en el capítulo precedente: «El avariento, el guardoso, el rico, el logrero, el pobre, todos guardan para dar; sino que los más entienden menos, como he dicho antes de ahora, que lo dan después de muertos. Si preguntases a estos que llegan el dinero y lo entierran en vida para qué lo guardan, responderían los unos que para sus herederos, otros que para sus almas, otros que para tener qué dejar; y todos desengañados de que consigo no lo han de llevar. Pues vees cómo lo quieren dar, sino que es fuera de tiempo, como un aborto que no tiene perfección» (I, 3, 4, 275).

<sup>1013</sup> Tirso recupera el microrrelato en *Los cigarrales de Toledo* (Moreno Báez, 1948, pág. 177).

<sup>1014</sup> Mientras Soto y Giginta concebían cierta posibilidad de ahorro para mejorar la condición y promover la reinserción social (supra 3.9.5 y 5.3), Vives, Robles y Herrera vedan la acumulación por considerarla un robo al donante y al resto de los pobres (supra 3.10.6).

<sup>1015</sup> El aprendizaje sobre el extrañamiento que produce la donación del pobre de una suma considerable será utilizado por Guzmán para su última estafa en tierras españolas (infra 7.16.4).

<sup>1016</sup> Sostiene Robles: «Como que sepamos que la codicia en esta gente desordenada ha hecho que no pocos, sino muy muchos, se hayan llagado y descoyuntado a sus hijos para sacar dinero, y que no solamente ningún cuidado tengamos de poner remedio en tan gran mal, mas que digamos que nos parecen bien los hombres tullidos y llagados por las calles de los cristianos» (Robles, 2003, pág. 175). La caracterización atraviesa gran parte de la tratadística: supra 2.7, 3.7, 3.10.6, 5.1, 5.11 y 6.4. En forma análoga se expresa Alemán en el *San Antonio*: «¿Qué no hace hacer la pobreza? ¿Qué no intenta y efetúa? Pues a los tiernos niños, los crueles padres, quitándoles los ojos, descoyuntándoles los pies y manos para después dejarles oficio con aquel maleficio, que compadecidos de ellos les den limosna de que se sustenten y vivan» (III, XII, 603).

<sup>1017</sup> El episodio guarda estrecha relación con lo afirmado por otro personaje afín al círculo intelectual de Alemán y Herrera. Alonso de Barros, en su carta-epílogo al *Amparo de pobres*, sostiene: «No se hará trato de la pobreza, cegando a los niños, quebrándolos el cuerpo, brazos y piernas, para ganar con ellos, como algunos padres lo hacen. Acabarse ha ya esta raza y sucesión de pobres artificiales, heredada de padres a hijos como mayorazgo, que en efeto lo debe de ser, pues tanto la conservan» (1975, págs. 257-258).

maquinando cómo dejarle de comer, sin obligarle a servir ni a tomar oficio. Allá dicen vulgarmente: “¡Dichoso el hijo que tiene a su padre en el infierno!”» (I, 3, 5, 280). El microrrelato se relaciona, en este punto, con una problemática a la que Vives le brinda una importancia capital, pero que los tratadistas subsiguientes soslayan, la herencia en relación con la pobreza, a la que el humanista dedica un apartado entero en su *De Subventione Pauperum*<sup>1018</sup>:

Algunos aportan causas honorables, según les parecen a ellos ciertamente, y serias: que ellos adquieren el dinero como provisión para la vejez, por su propia naturaleza débil y necesitada de muchas cosas, para las enfermedades, para diversos infortunios, luego para los hijos, los nietos, los parientes, los allegados. A esto lo llaman previsión, y esta preocupación tiende al infinito al querer mirar por la inmortalidad de su linaje, llegando en ello a tal grado de convencimiento que se dice que quien hace beneficios a los pobres con un poco de mayor largueza defrauda a los herederos, es más, usando palabras odiosas, que les quita, que les roba. Y no faltan leyes que asisten a la avidez de los herederos y atan las manos bienhechoras: y así se llegó a la opinión común de que se debe todo al pésimo heredero y nada al mejor pobre (Vives, 2004, pág. 98).

Si Vives cuestionaba a los ricos que no donaban sus bienes a los pobres por cuidar la herencia, proyectando la bonanza presente a través de las generaciones, en el *Guzmán* se ficcionaliza el envés perverso de la moneda. El pobre le «lega» a su hijo la mejor variante del oficio, aquella que lo convierte en un objeto de intercambio valioso, aun cuando ello implique el sufrimiento de por vida. Sin embargo, ese ser monstruoso, el pobre legítimo devenido rico, resignifica la herencia negativa en donación positiva. Se transforma así en una *figura conversa* que marca los límites de la apropiación y la circulación de capital en relación con dos de los ejes que atraviesan el debate sobre la pobreza a lo largo del siglo XVI: la herencia y la limosna.

Micer Morcón<sup>1019</sup>, entonces, es un opuesto complementario, dialéctico, del mendigo florentino. Ambas figuras sobredeterminadas minan la función tradicional del dinero como sistema de intercambio de bienes, ya caracterizada en el tratado de Vives:

Y, puesto que el intercambio de los productos, utilizado en los primeros tiempos, les pareció poco útil, fue inventada la moneda con una forma oficial, como una contraseña, por medio de la cual y gracias al crédito de la ciudad cada uno recibiese el calzado del zapatero, el pan del panadero y la tela del tejedor. Este distintivo se grabó en una materia sólida y firme que fuese capaz de retener lo grabado y no se gastase entre los dedos de los que la manejaban, que no perdiese su valor por la abundancia y no fuese difícil de encontrar. Al principio fue el cobre, después la plata

---

<sup>1018</sup> Supra 2.12.

<sup>1019</sup> Supra 7.11.1.



y finalmente el oro, añadiendo también valor a estos metales su cualidad natural, por la que se dice que tienen valor (2004, pág. 71).

Si el niño deforme acopia el dinero sin gastarlo sacándolo de circulación, Micer Morcón se caracteriza por el puro derroche orientado al goce fisiológico que no puede poseer nunca el capital sin forzar un intercambio en pos de un consumismo irreprimible. Mientras en un extremo *la acumulación anula la dimensión fundamental del intercambio*, olvidando su origen y utilidad social, en el otro, el goce desbordado se convierte en *intercambio puro* que hace circular por su cuerpo, sin cesar, lo obtenido a cambio de la moneda. El pobre llevado a su paroxismo según la tipificación alemaniana, caracterizado en un comienzo como dinero que no circula, como fuerza vital anegada, hace circular el capital sin medida o lo estanca, según sea verdadero o falso.

#### ***7.11.5. La vuelta a Roma y la «fuerza» de la caridad.***

...que también el cielo se compra y se vende.

Mateo Alemán, *San Antonio*<sup>1020</sup> (II, V, 317).

Luego de ser expulsado de Gaeta, Guzmán vuelve a Roma en donde caben nuevas introspecciones y reflexiones acerca de la discriminación del pauperismo. La falta de distinción entre verdaderos y falsos pobres a nivel político-institucional hace que el protagonista pueda vivir de lo que debiera corresponder a quienes carecen de capacidades para insertarse en el circuito productivo, recuperando uno de los leitmotiv de la tratadística, al afirmar que el mendicante fingido roba al verdadero<sup>1021</sup>: «considerando que todas mis trazas y modos de engañar era engañarme a mí mismo, robando al verdaderamente necesitado y pobre, lisiado, impedido del trabajo, a quien aquella limosna pertenecía» (I, 3, 6, 286).

El pasaje no hace más que reformular en clave ficcional lo que ya había sostenido uno de los fundadores de la reforma asistencial, Juan Luis Vives: «piden limosna siendo ricos y la reciben de aquellos a los que con mayor justicia deberían darla. Descubierta esto en algunos hace a todos sospechosos» (2004, pág. 23). En este punto coincidían casi todos los tratadistas: el pobre falso no solo estafa al rico, sino que roba al verdadero necesitado. De este modo, la

---

<sup>1020</sup> Citamos la edición del *San Antonio de Padua* de Henri Guerreiro y Marc Vitse, incluida en el segundo volumen de *La obra Completa* dirigida por Pedro M. Piñero Ramírez y Katharina Niemeyer. Se citará el libro y el capítulo en números romanos y la página en arábigos.

<sup>1021</sup> Supra 3.10.6.

dialéctica entre el rico y el pobre mediada por la limosna se presenta como un complejo entramado ideológico en el que Dios oficia de intermediario<sup>1022</sup>:

El mendigo con el reclamo de sus lamentaciones recibe la limosna, que convierte en útil suyo, metiendo a Dios en su voz, con que lo hace deudor, obligándole a la paga. Por una parte me alegraba cuando me lo daban; por otra, temblaba entre mí, cuando me tomaba la cuenta de mi vida, porque, sabiendo cierto ser aquél camino de mi condenación, estaba obligado a la restitución [...]. Mas cuando algunas veces vía que algunos hombres poderosos y ricos con curiosidad se ponían a hacer especulación para dar una desventurada moneda que es una blanca, no lo podía sufrir, gastábaseme la paciencia y aún hoy se me refresca con ira, embistiéndoseme un furor de rabia en contra de ellos, que no sé cómo lo diga. Rico amigo, ¿no estás harto, cansado y ensordecido de oír las veces que te han dicho que lo que hicieres por cualquier pobre, que lo pide por Dios, lo haces por el mismo Dios y Él mismo te queda obligado a la paga, haciendo deuda ajena suya propia? (I, 3, 6, 286-287).

El mendigo usa la voz de Dios –el rezo o la oración– para intercambiarla por dinero, por eso queda en deuda con la divinidad. El rico, en cambio, da a Dios a través del mendigo. En el acto de la limosna el pobre queda en deuda *con* Dios y el rico tiene una deuda *de* Dios. Como sostiene Geremek: «el elogio de la limosna contiene en sí no sólo la perspectiva de la salvación para los ricos, sino una justificación de la riqueza misma, su racionalización ideológica» (1998: 29). En consonancia con esta óptica, que recorre toda la tratadística de la pobreza del siglo XVI –desde Vives<sup>1023</sup> hasta Pérez Herrera<sup>1024</sup>–, la voz del narrador concibe al mendicante como una mera función del potentado<sup>1025</sup>: «No hizo Dios tanto al rico para el pobre como al pobre para el rico<sup>1026</sup>» (I, 3, 6, 288).

<sup>1022</sup> La dialéctica entre la economía de la salvación y la infraestructura mercantil es una constante en el siglo XVI (Cavillac, 1994: 280). Supra 7.11.2.

<sup>1023</sup> Así se pronuncia el valenciano: «¿qué es más arrogante que el hecho de que los pobres digan que ellos abrirán el cielo a los ricos?» (Vives, 2004: 92).

<sup>1024</sup> La doctrina se sintetiza en un fragmento de un soneto elegíaco, de don Juan de Mendoza y Luna, que Herrera incluye en los prolegómenos de su *Amparo de pobres*:

Pues Dios cargó pensión sobre la hacienda  
del rico, y quiso que la goce el pobre,  
y a éste le concede que la cobre,  
mandando al rico que la mano estienda;  
razón ha sido que se ponga rienda  
al pobre de oro disfrazado en cobre,  
porque al mendigo verdadero sobre  
lo que hurta el falso de la sacra ofrenda (1975, pág. 18).

Alemán, reproduce la idea en la carta que le envía a su amigo: «Dios hizo al rico para pensionero del pobre y al pobre pobre para enriquecer de gloria al rico; más nos dan que les damos» (Alemán, 2014, págs. 26, v.1).

<sup>1025</sup> «En la *Vida de San Eligio* encontramos la que cabe considerar como una clásica formulación de este concepto: “Dios debiera haber dado la riqueza a todos los hombres, pero ha querido que haya pobres para que los ricos tuviesen la ocasión de redimir sus pecados”» (Geremek, 1998: 28).

<sup>1026</sup> «Los pobres se hicieron para provecho de los ricos» Atribuido por Juan de Aranda a San Juan Crisóstomo (fol. 167 v.). Cros (1967, págs. 219-221).

El propio Guzmán decide ponerse como ejemplo –probablemente remitiendo al gobernador de Gaeta<sup>1027</sup>– contraponiendo la siguiente argumentación a la de su amigo Herrera<sup>1028</sup> y al episodio del caballero caritativo<sup>1029</sup>:

No es a tu cargo el examen; jueces hay a quien toca. Si no, míralo por mí si hubo descuido en castigarme; lo mismo harán los demás. No te pongas, ¡oh, tú, de malas entrañas!, en acecho, que ya te veo. Digo que la caridad y limosna su orden tiene. No digo que no la ordenes, sino que la hagas, que la des y no la espulgues si tiene, si no tiene, si dijo, si hizo, si puede, si no puede. Si te la pide, ya se la debes. Caro le cuesta, como he dicho; y tu oficio sólo es dar. El corregidor y el regidor, el prelado y su vicario abran los ojos y sepan cuál no es pobre para que sea castigado. Ese es oficio, esa es dignidad, cruz y trabajo. No los hicieron cabezas para comer el mejor bocado, sino para que tengan mayor cuidado; no para reír con truhanes, sino para gemir las desventuras del pueblo; no para dormir y roncar, sino para velar y suspirar, teniendo, como el dragón, continuamente clara la vista del espíritu<sup>1030</sup> (I, 3, 6, 288).

El pasaje parece remitir a la ejemplificación individual y política que hubo de ejercer el gobernador de Gaeta con Guzmán, al tiempo que prepara el sustrato crítico para poner en perspectiva la estancia con el cardenal. En la limosna módica individual no es preciso espulgar al mendicante, pero hay que ser implacable y paranoico en lo referente al control del mismo en el espacio público.

El pobre, paradójicamente, es caracterizado también por el narrador como un ser vaciado de contenido –encarnado en el protagonista multifacético de la novela–, como una mera funcionalidad en pos de que el rico haga crecer su fortuna en el cielo donando parte de su capital en la tierra:

Somos los pobres como el cero de guarismo, que por sí no vale nada y hace valer a la letra que se le allega, y tanto más cuantos más ceros tuviere delante. Si quieres valer diez, pon un pobre par de ti; y cuantos más pobres remediases y más limosna hicieres, son ceros que te darán para con Dios mayor merecimiento (I, 3, 6, 287).

El pobre es un cero, un vacío, una nada<sup>1031</sup>; pero sirve, según el pasaje, para otorgar valor a quien decida remediarlos a través de la limosna. En pos de ejemplificar a que extremo llega la

<sup>1027</sup> Supra 7.11.3.

<sup>1028</sup> Recordemos, nuevamente, el pasaje de Herrera sobre los efectos que genera la lectura de su tratado: «después de haber leído mis discursos en las impresiones primeras, andaba con particular cuidado, cuando encontraba mendigantes» (1975, pág. 29). Véase supra 6.4.

<sup>1029</sup> Supra 7.11.2.

<sup>1030</sup> Herrera argumenta en términos similares: «Mas los jueces eclesiásticos y seglares, a cuyo cargo está el ver lo que pertenece a servicio de Nuestro Señor y bien común, están obligados a hacerlo y examinarlo en conciencia, procurando que ninguno ande ocioso, teniendo salud, edad y fuerzas para trabajar, viviendo con mal ejemplo y escándalo, con ficciones y engaños, robando la limosna de los verdaderos pobres (1975, pág. 137). Véase supra 6.9 e infra 7.11.6 para contrastar con la figura del cardenal.

<sup>1031</sup> Véase la conceptualización y los sentidos asociados a «baldío» (supra 3.5.1).

fuerza de la caridad<sup>1032</sup> se inserta un extraño microrrelato para demostrar que incluso ante una violación, el acto de la limosna tiene más fuerza que el de la devoción, la praxis que la palabra:

Teniendo una mujer viuda una sola hija muy hermosa doncella, el emperador Zenón se enamoró de ella y por fuerza, contra toda su voluntad, la estupro, gozándola con tiranía. La madre, viéndose afligida por ello y ultrajada, teniendo gran devoción a una imagen de Nuestra Señora, cada vez que a ella se encomendaba decía: «Virgen María, venganza y castigo te pido de esta fuerza y afrenta que Zenón, tirano emperador, nos hace». Dice que oyó una voz que le dijo: «Ya estuvieras vengada si las limosnas del Emperador no nos hubieran atado las manos<sup>1033</sup>» (I, 3, 6, 287)

La caridad ata las manos de los dioses frente a las injusticias más extremas. Pero este también es un privilegio de clase. Es solo quien dispone de capital quién puede bloquear, incluso, el ejercicio de la justicia divina a través del ejercicio de la limosna copiosa y sistemática –¿No representa el episodio de las bulas del *Lazarillo*<sup>1034</sup> una crítica diametralmente opuesta a este tipo de argumentaciones?–.

#### **7.11.6. El cardenal y sus «pedagogías»**

...habernos acostumbrado a trabajar antes de saber para qué, casi demasiado antes de saberlo.

William Faulkner. *Las palmeras Salvajes* (1956, pág. 125).

Como a una tierra de Jauja de la mendicidad, Guzmán vuelve a Roma agradecido, reconociéndola como su segunda madre: «El primer paso que dentro puse fue con la boca, besando aquel santo suelo. Y como la tierra que el hombre sabe, esa es su madre, yo sabía bien la ciudad, era conocido en ella; comencé como antes a buscar mi vida» (I, 3, 6, 289).

---

<sup>1032</sup> Así Fray Bartolomé de Carranza: «Escribese tanto en la Escritura Santa del valor de la limosna, que hubo algunos que enseñaron que ninguno que hiciese limosna se había de condenar, aunque tuviese otros pecados. Este error condena san Pablo al escribir a los Corintios, diciendo: “Si distribuyere toda mi hacienda en sustentar a los pobres y no tengo caridad, no me vale nada”. Pero excluido este error puede decirse que el hombre limosnero se salvará». Cavillac (2005).

<sup>1033</sup> Del *Opus catechisticum* de Pedro Canisio. Ver nota en la edición de Rico y la referencia de Cavillac (2010, págs. 61-71).

<sup>1034</sup> Supra 4.9.

Allí es acogido por un cardenal<sup>1035</sup> que, en claro contraste con el gobernador de Gaeta, no lo manda a revisar por sus cirujanos, sino directamente a curarlo. Estos ejercen también su «mirada científica» y reconocen el engaño, pero a diferencia de los profesionales de la pequeña localidad de Gaeta, son manipulados y sobornados por el pícaro, extendiendo el tratamiento de su dolencia en el tiempo<sup>1036</sup>. Los argumentos que utiliza Guzmán para defenderse frente a la evidencia de su fraude son análogos a los esgrimidos por Soto<sup>1037</sup>: «Ya os es notorio la necesidad de los pobres y la dureza de los corazones de los ricos, que, para poderlos mover a que nos den una flaca limosna, es necesario llagar nuestras carnes con todo género de martirios, padeciendo trabajos y dolores» (I, 3, 6, 292). Sin embargo, la misma situación episódica parece rebatir la argumentación, ya que la construcción aparental del pícaro no parte de la necesidad, sino de la codicia.

Guzmán consigue, de todos modos, entrar en connivencia con los cirujanos y por primera vez es tratado como un príncipe hasta que es «curado» de su falsa dolencia, lo cual deja traslucir el modo de vida del cardenal<sup>1038</sup>:

Pero la costumbre del jurar, jugar y bribar son duras de desechar. No pudo dejar de darme gran pesadumbre verme impedido, encerrado, inhábil de gozar lo mucho y bueno que tenía pidiendo; mas pasábase menos mal, por el curioso tratamiento, comida y cama que tenía, que era según podía desearse; como un príncipe servido, como la persona de monseñor curado, y así lo mandó a los de su casa (I, 294).

Los modos de tratamiento que recibe Guzmán son análogos a los que hubiera tenido el eclesiástico, son modos de príncipes contrarios a la austeridad que pregonaba la línea de las órdenes mendicantes o el docto agustino que se encuentra el pícaro al comienzo de sus

---

<sup>1035</sup> Sobre las fuentes para la caracterización de Guzmán como paje remito a Cros (1967, págs. 341-347; 1967, págs. 81-83). Los artículos sobre la relación con el Cardenal son copiosos. Consultar los de factura clásica que han puesto en entredicho la positividad de su figura: Sobejano (1959), Márquez Villanueva (1983), Cavillac (1983, págs. 370-390; 2002; 1994, págs. 494-520) y Maravall (1986, pág. 274).

<sup>1036</sup> Cfr. 7.11.3.

<sup>1037</sup> Soto afirma citando a San Crisóstomo: «Si el pobre finge alguna lesión, por necesidad y menester grande la finge, por causa de tu crueldad e inhumanidad, a quien su lástima y sus suplicasiones no bastan inclinar a que hagas con él misericordia» (2003, págs. 85-86). Visión que Robles inclinaba hacia el otro extremo de la balanza: «Y no está hoy la caridad tan fría como dicen, porque vemos que el rico que sabe alguna necesidad de su pariente o amigo o vecino prevee medianamente [...] Y porque sabemos que son muchos en cada pueblo los que tienen cuidado de ayudar o remediar a sus vecinos pobres, por esto tengo para mí por cierto que son pocos los que legítimamente mendigan» (2003, pág. 167). Supra 3.8 y 3.10.1. Alemán, al colocar la afirmación en boca de un pícaro que finge un achaque puesto a moralizar, matiza la apreciación que podría haber suscrito Soto y la relega a una posición enunciativa fácilmente rebatible.

<sup>1038</sup> Recordemos las amonestaciones de Guzmán para con los que debían tener a su cargo el socorro y el control de la pobreza: «El corregidor y el regidor, el prelado y su vicario abran los ojos y sepan cuál no es pobre para que sea castigado. Ese es oficio, esa es dignidad, cruz y trabajo. No los hicieron cabezas para comer el mejor bocado, sino para que tengan mayor cuidado; no para reír con truhanes, sino para gemir las desventuras del pueblo; no para dormir y roncar, sino para velar y suspirar, teniendo, como el dragón, continuamente clara la vista del espíritu» (I, 3, 6, 288).

aventuras, y que seguramente hubiera identificado ese tipo de privanza con la sisa de Judas<sup>1039</sup>. Luego de su supuesta mejoría, el pícaro entra a servir al cardenal. El «Ya soy paje» (I, 3, 7, 299) vuelve a marcar un contraste importante con la vida mendicante perdida que se idealiza<sup>1040</sup> nuevamente en contraste con el trabajo. Guzmán da cuenta de cómo el trato de los señores hacia sus criados es parte del problema de la reproducción de la pobreza fingida ya que, al comparar la vida del mendigo con la del paje<sup>1041</sup> en términos de condiciones materiales de subsistencia, el ejercicio del empleo no resulta superador:

El que como yo estaba hecho a qué quieres boca, cuerpo qué te falta, los ojos hinchados de dormir, las manos como seda de holgar, el pellejo liso y tieso de mucho comer, que me sonaba el vientre como un pandero, las nalgas con callos de estar sentado, mascando siempre a dos carrillos como la mona, ¿de qué manera pudiera sufrir una limitada ración y estar un día de guarda y a la noche la hacha en la mano, en un pie como grulla, arrimado a la pared hasta casi amanecer, a veces sin cenar y aun las más era más a lo cierto, helado de frío, esperando que salga o entre la visita, hecho resaca de las escaleras o fuelles de herrero, bajando y subiendo, acompañar, seguir la carroza a horas y deshoras, poniéndonos el invierno de lodo y el verano de polvo, sirviendo a la mesa, el vientre ahilado con deseos, comiendo con los ojos y deseando en el alma lo que allí se ponía, llevar el recaudo, volver con otro, gastando zapatos y, de mes a mes que nos los daban, los quince días andábamos descalzos?. En esto se pasa desde primero de enero hasta fin de diciembre de cada un año. Preguntando al cabo de ello «¿Qué tenéis horro? ¿Qué se ha ganado?», la respuesta está en la mano: «Señor, sirvo a mercedes, he comido y bebido, en invierno frío, en verano caliente, poco, malo y tarde (I, 3, 7, 300-301).

Esta es, quizás, una de las divergencias fundamentales con respecto a la tratadística que – ya sugerida en el *Lazarillo*<sup>1042</sup>– el narrador coloca en primer plano. Si las Cortes, las premáticas y los tratados sobre la pobreza más importantes del período señalan una y otra vez la importancia de encauzar a los pobres ociosos en el empleo o el servicio, el *Guzmán* complejiza la cuestión señalando que la «oferta de trabajo» no reviste interés en comparación con la mendicidad. Este es un planteo central a la hora de reflexionar acerca de una de las

---

<sup>1039</sup> «Dio una rociada por los eclesiásticos, prelados y beneficiados: que no les habían dado tanto de renta, sino de cargo; no para comer, vestir y gastar en lo que no es menester, sino en dar de comer y vestir a los que lo han menester, de quien eran mayordomos o propiamente administradores, como de un hospital; y que haberles encargado la tal mayordomía o administración fue como a personas de más confianza, menos interesadas, piadosas, retiradas del siglo y de sus confusiones, que con más cuidado y menos ocupación podían acudir a este ministerio. Que abriesen los ojos a quién lo daban, cómo y en qué lo distribuían; que era dinero ajeno de que se les había de tomar estrecha cuenta. “Nadie se duerma, todo el mundo vele: no quiera pensar hallar la ley de la trampa ni la invención de la zancadilla para defraudar un maravedí, que sería la sisa de Judas” (I, 2, 3, 177-178). Véase supra 7.6.

<sup>1040</sup> Supra 7.7.

<sup>1041</sup> «Al pobre sólo se le ofrecían dos escapes «honrados»: ser criado de algún rico, o bien echarse a mendigar. En ambos casos, la solución era urbana, y significaba el mismo traspaso hacia el sector improductivo: “Fue mucho salto a paje de pícaro –aquilata irónicamente Guzmán en Roma– aunque son en cierta manera correlativos y convertibles, que sólo el hábito los diferencia” (Cavillac M., 1975, págs. CXXXVI-CXXXVII).

<sup>1042</sup> Supra 4.10.

variables argumentativas que la picaresca pone en escena en relación con la problemática de la reproducción de la pobreza en el ámbito urbano. En contraposición con la tratadística que busca reducir a los pobres al trabajo como solución primordial, los epígonos fundantes del género picaresco ponen en escena otra arista de la problemática: los empleos deben proporcionar una propuesta superadora que permita algún tipo de progreso, aunque sea mínimo, con respecto a la vida mendicante.

El cardenal, por lo tanto, reproduce –al menos en esta caracterización<sup>1043</sup>– el modelo del *mal amo* que veíamos cuando Guzmán servía de pícaro de cocina –al punto de gatillar el encomio paradójico de la vida mendicante<sup>1044</sup>–. La estancia con monseñor remite a la figura del cura de Maqueda del *Lazarillo*<sup>1045</sup>, y a la avaricia del religioso que acapara para sí en un arcón las golosinas que el pícaro desea. El metálico deja de ser el bien ansiado y se trasmuta en codicia por los manjares del eclesiástico:

Íbame tras la golosina, como ciego en el rezado. Las que mis ojos columbraban en el erario no estaban seguras. Mis manos eran águilas [...], así yo, poniendo los ojos en las cosas de comer, se me rendían viniéndoseme a la boca. Tenía monseñor un arcón grande, que usan en Italia, de pino blanco. [...]

Siempre que había de hacer colación o comer alguna de estas cosas, dábame la llave, que la sacase en su presencia, sin fiarla nunca de mí a solas. De esta desconfianza nació ira; de la ira, deseo de venganza. Con él me puse a soñar, estando despierto: «¡Válgame Dios! ¿Cómo le daríamos a este arcón garrote?» (I, 3, 7, 303).

La estancia con el cardenal se configura en el espacio de una pedagogía humanística<sup>1046</sup> en tándem con una pedagogía de la traza, el engaño y la represalia. La isotopía que sobredetermina el episodio es la de la permanente venganza en un paraíso privado en donde el

---

<sup>1043</sup> La reflexión sobre la situación particular que busca contrastarse con la idealizada vida mendicante, se contrapone unos capítulos más adelante con el modelo de *buen amo* que enuncia el pícaro en relación con el trato que da monseñor a sus criados: «Era humanísimo caballero, trataba y estimaba sus criados, favorecíalos, amábalos, haciendo por ellos lo posible, con que todos lo amaban con el alma y servían con fidelidad; que sin duda al amo que honra, el criado le sirve, y si bien paga, bien le pagan; pero, si es humano, lo adoran. Y al contrario, al señor soberbio, mal pagador, de poco agradecimiento, ni le dicen verdad ni le hacen amistad, no le sirven con temor ni regalan con amor; es aborrecido, odiado, vituperado, pregonado en plazas, calles y tribunales, desacreditado con todos y defendido de ninguno. Si supiesen los señores cuánto les importan honrados y buenos criados, la comida se quitarían para dársela, por ser ellos la verdadera riqueza. Y es imposible que sea el criado diligente con el señor que no lo amare» (I, 3, 9, 315).

<sup>1044</sup> Supra 7.7.

<sup>1045</sup> Cfr. Sobejano (1959, pág. 18).

<sup>1046</sup> «Nuestro ejercicio era cada día dos horas a la mañana y dos a la tarde oír a un preceptor que nos enseñaba, de quien aprendí, el tiempo que allí estudié, razonablemente la lengua latina, un poco de griego y algo de hebreo. Lo más, después de servir a nuestro amo, que era hartito poco, leíamos libros, contábamos novelas, jugábamos juegos» (I, 3, 9, 318).

afuera mendicante no existe. Es un espacio de chanza<sup>1047</sup>, de travestismo<sup>1048</sup>, de glotonería<sup>1049</sup> y de juego que funciona en contraste con un vedado exterior babilónico sobre el cual el cardenal no tiene el más mínimo interés ni registro. En su palacio, Guzmán aprende el engaño, el orgullo, el desafío, la testarudez, la gula. Por ende, la falsa disposición caritativa<sup>1050</sup> puede ser leída también –en consonancia con lo que afirmaba el pícaro acerca del caballero que lo asistió holgadamente<sup>1051</sup>– como un disparador para la perversión de quien recibe la supuesta dádiva.

El viraje central del relativo estado de medro de Guzmán se vuelve a despeñar, otra vez, debido a su pasión por el juego. Ante la persistencia en su ludopatía, el cardenal decide fingir su expulsión del servicio para aleccionarlo, hiriendo el encumbrado orgullo del protagonista:

...me puedo quejar de haberme monseñor despedido de su casa, si, como dije y fue verdad, tanta instancia hizo por volverme a ella; mas, como hervía la sangre, considerelo bien mal [...] Bien pudiera yo cobrar mi ración, habiéndome dicho el mayordomo de mi amo que fuese o enviase por ella cada día; mas dejelo de obstinado y quería más la hambre con los malos que hartura de los buenos (I, 3, 10, 325)

El esquema es diametralmente opuesto al del *Lazarillo*: si el clérigo de Maqueda lo expulsa al quedar impresionado por la fineza de sus trazas al robar el arca repleta de pan, el cardenal, si bien experimenta análogo temor frente a la astucia del pícaro, decide ampararlo aún en su sistemático transgredir.

La primera parte de la obra termina abruptamente con un Guzmán ya asentado con el Embajador, a quien le oficiará de alcahuete, prometiendo una continuación que habrá de esperar casi un lustro para ver la luz.

### ***7.11.7. Mímesis, ondas concéntricas y tapices de cadáveres mendicantes***

---

<sup>1047</sup> El cardenal configura un paraíso privado de bufonerías cotidianas: «se burlaban mucho y de las burlas, por ser sin perjuicio, gustaba monseñor» (I, 3, 8, 307).

<sup>1048</sup> El juego con el travestismo no es ajeno a los divertimentos de monseñor: «el secretario, con el achaque de la cena fuera de casa y haber faltado a la mesa, tenía trazada una donosa burla y prevenido un mozuelo, que vestido en hábito de dama cortesana, se metiese tras de su cama» (I, 3, 8, 307).

<sup>1049</sup> El «paraíso panal» del *Lazarillo* (supra 4.6.3) es reconfigurado en un «paraíso de conservas»: «soy hijo de Eva y, metido en un paraíso de conservas, podríame tentar la serpiente de la carne» (I, 3, 9, 317).

<sup>1050</sup> «La ordenación de la caridad, aunque antes quedó apuntado, digo que comienza de Dios, a quien se siguen los padres, y a ellos los hijos, después a los criados; y, si son buenos, deben ser más amados que los malos hijos. Mas como no los tenía monseñor, amaba tiernamente a los que le servían, poniendo, después de Dios y su figura, que es el pobre, todo su amor en ellos» (I, 3, 9, 314-315). ¿Es el cardenal caritativo con los pobres o transforma a uno fingido –sin reconocerlo– en criado para solazarse con él?

<sup>1051</sup> Supra 7.11.2.



Ahora soy otro y sin embargo el mismo.

James Joyce, *Ulises* (1979, pág. 85)

La *Segunda parte*<sup>1052</sup> de la vida de Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana (1604) –con un apócrifo de por medio<sup>1053</sup>– abandonará el modelo centrado en la alternancia entre amos y mendicidad fingida, para insistir en la isotopía de la delincuencia financiera, las mohatras y los lances amorosos. Guzmán se ha formado intelectual y culturalmente, ha tenido contacto directo con la nobleza y podrá oficiar una serie de estafas de alta complejidad teórica y aparential. Los ámbitos rurales ceden espacio a las urbes en donde el anonimato de la masa le permite al protagonista urdir toda una serie de trazas de las que se ufana, asombrando a cuantos pueden reparar en ellas.

La continuación se inicia con una voz narrativa que presenta la clara intencionalidad de reforzar la mimesis<sup>1054</sup> –la equiparación del recorrido lector con el picaresco– y de instar a quien se sumerge en la historia a convertirse en «experimentador» y atalaya<sup>1055</sup>:

Comido y reposado has en la venta. Levántate, amigo, si en esta jornada gustas de que te sirva yendo en tu compañía; que, aunque nos queda otra para cuyo dichoso fin voy caminando por estos pedregales y malezas, bien creo que se te hará fácil el viaje con la cierta promesa de llevarte a tu deseo. Perdona mi proceder atrevido, no juzgues a descomedimiento tratarte de esta manera, falta de aquel respeto debido a quien eres. Considera que *lo que digo no es para ti, antes para que lo reprehendas a otros* que, como yo, lo habrán menester (II, 1,1, 371).

La insistencia en el recorrido mimético no apunta solo a acrisolar las enseñanzas en el entendimiento del lector –como se proponía en los preliminares de la primera parte<sup>1056</sup>–, sino a transformarlo en una suerte de censor<sup>1057</sup> a partir de la internalización de la vida y las digresiones del protagonista<sup>1058</sup>.

---

<sup>1052</sup> Sobre la composición de la segunda parte remito a Schlickers (2008).

<sup>1053</sup> Para esta y otras cuestiones referentes a la publicación y estructura: supra 1.3.6.

<sup>1054</sup> El añadido a la xilografía que acompaña la segunda parte parece reforzar este sentido: «Legendo simulque peragrando»: «Leyendo y, al tiempo, caminando».

<sup>1055</sup> Cfr.: «lo que con su vida en esta historia se pretende, que sólo es descubrir —como atalaya— toda suerte de vicios y hacer atriaca de venenos varios: un hombre perfecto, castigado de trabajos y miserias, después de haber bajado a la más infima de todas, puesto en galera por curullero de ella» (*Lector*, 354-355).

<sup>1056</sup> Supra 7.2.

<sup>1057</sup> La idea es afín a Herrera –«Y aun pluguiese a Dios que hubiese jueces particulares para esto y reviviese la antigua ley censoria, para que ninguno anduviese ocioso» (1975, pág. 156). Véase supra 6.12.

<sup>1058</sup> La identificación se refuerza equiparando su condición a la del género humano: «A mí me parece que son todos los hombres como yo, flacos, fáciles, con pasiones naturales y aun extrañas» (II, 1,1, 371).

El entorno de experimentación «virtual» que busca generar Guzmán con su relato autobiográfico es un entorno seguro en donde el lector puede forjar escrúpulos y previsiones<sup>1059</sup>: «Yo aquí recibo los palos, y tú los consejos en ellos. Mía es el hambre, y para ti la industria como no la padezcas. Yo sufro las afrentas de que nacen tus honras» (II, 1,1, 372). En esta segunda parte, entonces, Guzmán expone la teoría de la *pedagogía ex contrario*<sup>1060</sup> con la necesidad de sugerirle al lector que suspenda la actividad judicial o censoria sobre el otro, que veíamos hace un instante, hasta que no la haya reorientado por completo sobre sí en una íntima y sincera autorreflexión:

Digo –si quieres oírlo– que aquesta confesión general que hago, este alarde público que de mis cosas te represento, no es para que me imites a mí; antes para que, sabidas, corrijas las tuyas en ti. Si me ves caído por mal reglado, haz de manera que aborrezcas lo que me derribó; no pongas el pie donde me viste resbalar, y sírvate de aviso el trompezón que di. Que hombre mortal eres como yo y por ventura no más fuerte ni de mayor maña. Da vuelta por ti, recorre a espacio y con cuidado la casa de tu alma, mira si tienes hechos muladares asquerosos en lo mejor de ella y no espulgues ni murmures que en casa de tu vecino estaba una pluma de pájaro a la subida de la escalera (II, 1,1, 374).

La obra, entonces, de forma consciente, apunta a una *variatio*<sup>1061</sup> en relación con la crítica social que supone una autocrítica previa. Es precisamente esa amplitud de miras la que se torna explícita al construir esta segunda parte, no ya en relación con dos niveles de lectura<sup>1062</sup>, sino con múltiples intereses orientados según diferentes tipos de posibilidades de conceptualización<sup>1063</sup>:

No te niego que lo soy; mas acontecerame contigo lo que al diestro trinchante a la mesa de su amo, que corta curiosa y diligentemente la pechuga, el alón, la cadera o la pierna del ave y, guardando respeto a las calidades de los convidados a quien sirve, a todos hace plato, a todos procura contentar; todos comen, todos quedan satisfechos, y él solo sale cansado y hambriento (II, 1,1, 374).

---

<sup>1059</sup> Cfr. supra 7.3.

<sup>1060</sup> Véase supra 1.3.6.

<sup>1061</sup> «Con la variedad se adorna la naturaleza» (II, 1,1, 379). Para un estudio detallado del tópico véase Riley (1966, pág. 187 y ss.).

<sup>1062</sup> Supra 7.2.

<sup>1063</sup> «O lo que suele suceder al descuidado caminante que [...] suele hallarse al pie de una cruz, que divide tres o cuatro sendas a diferentes partes; y, empinándose sobre los estribos, torciendo el cuerpo, vuelve la cabeza, mirando quién le podrá decir por dónde ha de caminar; mas, no viendo a quien lo adiestre, hace consideración cosmógrafa, eligiendo a poco más o menos la que le parece ir más derecha hacia la parte donde camina. Veo presentes tantos y tan varios gustos, estirando de mí todos, queriéndome llevar a su tienda cada uno, y sabe Dios por qué y para qué lo hace. Pide aquéste dulce, aquél acedo, uno hace freír las aceitunas, otro no quiere sal ni aun en el huevo» (II, 1,1, 376). La imagen parece remitir –ahora en relación con el lector– al *bivium* de la Y pitagórica que aparece en la primera parte y que se le ofrecía al protagonista como posibilidad de elección entre los caminos de la virtud o el vicio. Cfr. supra 7.3.

Ahora bien, más allá del diseño estructural y focalizándonos en el tema que nos convoca, el texto vuelve, en su presentación y desde el primer capítulo, a expresarse acerca de la problemática en torno a la pobreza sobre la que se había diseñado y emplazado la primera parte. Si la pobreza fingida roba al rico y al pobre<sup>1064</sup>, si destruye la producción por estar asociada al ocio y a todo tipo de iniquidades<sup>1065</sup>, el narrador imagina –como contraposición dialéctica, como revés del entramado textual– una actividad más productiva, una industria de ejecuciones de vagabundos análoga a la de los tapices:

¡Oh si valiese algo para poder consumir otro género de fieras! Estos que, lomienhiestos y descansados, andan ventoleros, desempedrando calles, trajinando el mundo, vagabundos, de tierra en tierras, de barrio en barrios, de casa en casas, hechos espumaollas, no siendo en parte alguna de algún provecho ni sirviendo [...] llevando y trayendo mentiras, aportando nuevas, parlando chismes, levantando testimonios, poniendo disensiones, quitando las honras, infamando buenos, persiguiendo justos, robando haciendas, matando y martirizando inocentes, ¡hermosamente parecieran, si todos perecieran! Que no tiene Bruselas tapicería tan fina, que tanto adorne ni tan bien parezca en la casa del príncipe, como la que cuelgan los verdugos por los caminos (II, 1,1, 375).

*El texto presenta su propio telos como un tapiz de cadáveres de marginales*, como un genocidio de todos los que no tienen ocupación –lomienhiestos, vagabundos, ventoleros, espumaollas– y deambulan por los reinos intentando sobrevivir como lo hizo el propio Guzmán. Ya no hay medias tintas. En la segunda parte, la figura del *pobre extranjero* permanece como un problema medular y la mirada claramente converge con la línea coactiva propuesta por Robles<sup>1066</sup>. El envés de la trama es un tejido de cadáveres que se coloca como deseo al que la obra aspira en su ejemplaridad, pero que reconoce, a su vez, de imposible ejecución<sup>1067</sup>. En definitiva, al *Guzmán* lo constituye una paradoja en la que cabe reparar y que resulta aún más extraña en boca de su protagonista: el texto anhela un «texto» –un tejido– de Guzmanes colgados.

Frente a esa imposibilidad, el texto no se propone a sí mismo como solución, sino como chispa, como luz<sup>1068</sup> efímera que sirva para encender el devenir virtuoso del lector:

Mas como ni el retórico siempre persuade ni el médico sana ni el marinero aporta en salvamento, habreme de consolar con ellos, cumplidas mis obligaciones, dándote

---

<sup>1064</sup> Supra 7.11.2.

<sup>1065</sup> Supra 7.11.1.

<sup>1066</sup> Supra 3.6.

<sup>1067</sup> Desazón represiva análoga a la de Herrera, proponiendo el modelo de Giginta como *ultima ratio* si no podía cumplirse su proyecto de coacción y señalización masiva de la pobreza. Véase supra 6.9.

<sup>1068</sup> «Oye más: ¿cuál vemos primero la luz o la cera? No negarás que la luz. Pues haz de manera que tu oficio, que es la cera, se vea después de ti, conociendo al oficio por ti y no a ti por el oficio» (I, 180). Cfr. supra 7.6.

buenos consejos y sirviéndote de luz, como el pedreñal herido, que la sacan de él para encenderla en otra parte, quedándose sin ella. De la misma forma el malo pierde la vida, recibe castigos, padece afrentas, dejando a los que lo ven ejemplo en ellas (II, 1,1, 375-376).

Es por ese sacrificio «vital» y literario que el *Guzmán* retoma una cuestión central para el género, la de la lectura que se solaza en la jocosidad y soslaya la dimensión trágica<sup>1069</sup>:

Porque con oro fino se cubre la píldora, y a veces le causará risa lo que le debiera hacer verter lágrimas. Demás que, si quisiere advertir la vida que paso y lugar adonde quedo, conocerá su demasía y darame a conocer su poco talento. Póngase primero a considerar mi plaza, la suma miseria donde mi desconcierto me ha traído; represéntese otro yo y luego discurra qué pasatiempo se podrá tomar con el que siempre lo pasa –preso y aherrojado– con un renegador o renegado cómitre. Salvo si soy para él como el toro en el coso, que sus garrochadas, heridas y palos alegran a los que lo miran, y en mí lo tengo por acto inhumano (II, 1,1, 379-380).

Guzmán, desde el lugar del cuerpo torturado y condenado se pone a predicar la *conseja*, la fábula, la parábola que esconde tras de sí un contenido subyacente y recuerda que la cobertura de la píldora no debe hacer olvidar lo esencial: el sufrimiento de dar a luz una escritura atravesada por el dolor que supone la vida en la marginalidad, gracias a la cual puede emerger el *consejo* que permita apartarse de ella.

### 7.11.8. *El embajador*

De sus «dos padres» biológicos<sup>1070</sup> a sus dos padres simbólicos, Guzmán reconoce una serie de oportunidades perdidas<sup>1071</sup> en un derrotero vital que no deja de ofrecérselas para que las dilapide en función de su ludopatía.

Según sus propias palabras, el cardenal es el ápice –problemático, tendencioso, irónico según queda dicho– del tratamiento paternal y caritativo que el pícaro ha desperdiciado. Cuando ingresa al servicio del embajador, más allá de su relación amorosa con visos de homosexualidad, reconoce el protagonista un cambio radical en el interés por su persona:

---

<sup>1069</sup> Véase la relación con el *Lazarillo* (supra 4.5.3).

<sup>1070</sup> «Si cualquiera de los dos que me tuvieron por hijo fuera vivo, ni ambos juntos que volvieran a su prosperidad hicieran tanto ni con tanto amor» (I, 3, 9, 323).

<sup>1071</sup> El protagonista busca –otra vez– suscitar el escrúpulo en el lector: «Las estrellas no fuerzan, aunque inclinan. Algunos ignorantes dicen: «¡Ah señor!, al fin había de ser, y lo que ha de ser conviene que sea». Hermano mío, mal sientes de la verdad, que ni ha de ser ni conviene ser; tú lo haces que sea y que convenga. Libre albedrío te dieron con que te gobernases. La estrella no te fuerza ni todo el cielo junto con cuantas tiene te puede forzar; tú te fuerzas a dejar lo bueno y te esfuerzas en lo malo, siguiendo tus deshonestidades, de donde resultan tus calamidades» (I, 3, 10, 326). Cfr. Supra 7.2, 7.3 y 7.11.7.

Entré a servir al embajador de Francia, con quien monseñor, que está en gloria, tuvo estrechas amistades, y en su tiempo gustaba de mis niñerías. Mucho deseaba servirse de mí, mas no se atrevió a recebirme por el amistad que estaba de por medio. En resolución allá me fui.

Hacíame buen tratamiento, pero con diferente fin; que monseñor guiaba las cosas al aprovechamiento de mi persona; y el embajador, al gusto de la suya, porque lo recibía de donaires que le decía, cuentos que le contaba y a veces de recaudos que le llevaba de algunas damas a quien servía. [...] Y hablando claro, yo era su gracioso, aunque otros me llamaban truhán chocarrero (I, 3, 10, 326).

Una de las conexiones centrales entre la primera y segunda parte se hilvana a partir del foco puesto en la murmuración –retomando uno de los tópicos paratextuales<sup>1072</sup> del *Guzmán* de 1599–. A su vez propone evaluar, como eje central de la relación entre el amo y el criado, al «gasto» que conlleva la superficialidad, la hipocresía y la falsa adulación:

Del mucho poder y poca virtud en los hombres nace no premiar tanto servicios buenos y trabajos personales de sus fieles criados, quanto palabras dulces de lenguas vanas. [...] De aquí nacen los gastos demasiados, las prodigalidades, las vanas magnificencias, que sobre tabla se pagan muy presto de contado, con suspiros y lágrimas: el dar antes a un truhán el mejor de sus vestidos que a un virtuoso el sombrero desechado. Y porque también es dádiva recíproca, trueco y cambio que corre, visten ellos el cuerpo a los que revisten el suyo de vanidad (II, 1, 2, 380-381).

En este contexto de intercambio entre lisonja y bienes se introduce un microrrelato que cumple una función dialéctica, de contraste, de diálogo con la digresión. En él se plasma de qué manera el capital y la ficción –entendida como literatura y como mentira– guardan una íntima relación:

... en cierto titulado, tan amigo de mentir a todo ruedo, sin que alguno se le aventajase, que, diciendo en una conversación haber muerto un ciervo con tantas puntas, que realmente se le conoció ser mentira, le salió al paso con mucho donaire otro caballero anciano, deudo suyo, y dijo: «No se maraville Vuestra Señoría de eso, que pocos días ha que yo maté otro en ese monte mismo que tenía dos puntas más». El señor se santiguaba diciéndole: «No es posible». [...] El caballero, con un conocido atrevimiento, fiado en su ancianidad y parentesco, descompuesta la voz, dijo: «Pese a tal, señor N., conténtese Vuestra Señoría con tener sesenta cuentos de renta más que yo, sin también querer mentir más que yo. Déjeme con mi pobreza mentir como quisiere, pues no lo pido a nadie ni le defraudo su honra ni hacienda» (II, 1, 2, 385).

El más pobre no tiene derecho ni a fabular, el más pobre –en este caso enunciando una relación de desigualdad con respecto a la renta– ni siquiera puede vanagloriarse de lo que no

---

<sup>1072</sup> Supra 7.2.

hizo, como sí puede hacerlo quien detenta el capital frente a sus subordinados. El dinero no solo habilita el poder sobre todas las cosas y sentidos<sup>1073</sup>, sino que imposibilita también la ficción restitutiva. ¿No es el *Guzmán* precisamente el anverso de este fabular sustentado en la ostentación del poder y el capital? ¿No coloca la obra, en un gesto subversivo que inauguró el *Lazarillo*, la posibilidad de la ficción en quién no tiene derecho a sustentarla desde su hacienda? En este microrrelato puede entreverse uno de los enunciados subrepticios del género picaresco en germen: *soy pobre, al menos déjame mentir, déjame fabular, déjame hacer ficción; tal vez, hasta lo haga mejor que tú, que lo tienes todo.*

La función discursiva se invierte, el pobre en la picaresca ya no se ve constreñido a un relato perpetuo de adulación de la ficción inverosímil del rico y el poderoso, sino que puede erigir su propia ficción en una crítica sistémica de ese otro hegemónico con un discurso verosímil y sustentado en la potestad de la argumentación y la retórica, para demoler, así, su endeble soberbia e indicarle el camino correcto: el camino que se delinea desde el atalaya.

Como nos tiene acostumbrados el texto, lo que se afirma desde la digresión o el microrrelato intercalado guarda una íntima relación con el derrotero vital del protagonista. En relación con lo analizado en el párrafo anterior, por esa correspondencia intrínseca entre la palabra, la apariencia y el capital es que a *Guzmán* se le abren todas las puertas de Roma:

[En el embajador] habían excedido y traspasado la raya, de que me cargaban a mí lo malo de ellos, achacándome que, después que yo le servía, tenía legrado el casco y le sonaban dentro cascabeles, lo cual no se le había sentido hasta entonces. Bien pudo ello ser así, que con mi calor brotase pimpollos; mas para decir verdad –pues aquí no se conocen partes y la peor es para mí–, cierto que me lo levantaron. [...] No quiero negar mi mucha ocasión, porque, con el favor que tenía, tenía también libertades y gracias perjudiciales. Yo era familiar en toda Roma. Entraba en cada casa como en la propia, tomando por achaque para mis pretensiones dar licciones, a unas de tañer y a otras de danzar. [...] Porque, haciéndole yo relación de lo que pasaba en todas partes, era cosa natural soplar con el aire de mis palabras el fuego de su corazón, quitando la ceniza de sobre las ascuas que dentro estaban encendidas y vivas. [...]. Yo me confieso por el instrumento de sus excesos y que, por mi respeto, de verme pasear, entrar y salir, estaban ya muchas casas y calidades manchadas con infamia. (II, 1, 2, 390)

La coordinada sexual sugerida en el *Lazarillo*<sup>1074</sup> se expande y explicita. *Guzmán* –según sus propias palabras– se gradúa de alcahuete, y las sugerencias de homosexualidad<sup>1075</sup> sobre

---

<sup>1073</sup> Supra 7.2, 7.3 y 7.11.7.

<sup>1074</sup> Supra 4.8.

<sup>1075</sup> «Ya se decía, sin rebozo ni máscara, que yo traía sin sosiego a mi amo y él a mí hecho un Adonis pulido, galán y oloroso, por mi buena solicitud. ¡Qué cierta es la murmuración en caso semejante! Y si en lo bueno muerde, ¿qué maravilla es que en lo malo despedace y que haya sospechas donde no faltan hechas?» (II, 1, 2, 392-393).

su amo, el embajador francés<sup>1076</sup>, cuanto menos lo salpican en boca de los murmuradores, reconectándolo con su sino paterno.

Con este amo –que sirve de gozne entre primera y segunda parte– «el caso», «el arrimarse a los buenos», se relaciona no ya con una posición estable de encubrimiento como en el *Lazarillo*, sino con un derrotero que teje metódicamente las intrigas amorosas para saciar el apetito sexual inagotable del embajador. En ellas Guzmán se ve enredado por el amor de su amo a Fabia y por su tercería junto a la primera mujer con la que confiesa tener una relación: Nicoleta<sup>1077</sup>. El embrollo lo termina agraviando, ultrajando, deshonorado –«silbado de la gente, afrentado de toda Roma» (II, 1, 5, 427)– al caer en una mezcla de lodo y materia fecal. Es el momento de reconocerse en el lugar del padre, de la repetición y la diferencia. Guzmán puede verse a sí mismo emplazado en la vergüenza, pero también reconocerse como eventual acosador ante un otro como él:

Y no culpo a ninguno ni me disculpo a mí, que yo hiciera en tal caso lo mismo contra mi padre. [...] No es encarecimiento, y doy mi palabra que, si por dineros dejara que me vieran, pudiera en aquella ocasión quedar muy bien parado. Que todo yo era un bulto de lodo, sin descubrirseme más de los ojos y dientes, como a los negros (II, 1, 6, 429).

El instante del reconocimiento, también es el momento del asco, del temor, ya que Guzmán huye de sí mismo: «Salí encubierto, sin ser conocido y a paso largo, huyendo de mí mismo, por la mucha suciedad y mal olor que llevaba» (II, 1, 6, 429). El cuerpo reacciona, se evidencia contrario a la voluntad en una tensión interna entre el yo idealizado y el suceso vergonzante. Es un momento tan crucial que llega a unificar las perspectivas del personaje y el escritor, del narrador y el narratario. Luego de la afrenta excrementicia es la primera y única vez dentro del relato en que éste se enuncia a sí mismo, efectivamente –y no en potencial como en los paratextos– como malinterpretado, como mal leído, en un guiño por demás irónico:

Haga nombre del mal nombre quien desea que se le caiga presto; porque con cuanta mayor violencia lo pretendiere desechar, tanto más arraiga y se fortalece, de tal manera que se queda hasta la quinta generación, y entonces los que suceden hacen blasón de aquello mismo que sus pasados tuvieron por afrenta. Esto propio le sucedió a este mi pobre libro, que, habiéndolo intitulado *Atalaya de la vida humana*, dieron en llamarle *Pícaro*<sup>1078</sup>, y no se conoce ya por otro nombre (II, 1, 6, 431).

---

<sup>1076</sup> Los franceses, enemigos políticos de España y caracterizados como provenientes de una patria fratricida –por la escisión entre católicos y protestantes–, cargaban sobre sí el anatema sistemático y cristalizado de la homosexualidad, la intriga, el erotismo y el libertinaje.

<sup>1077</sup> Así la presenta con un sugerente juego de palabras: «doncella que había sido, era prenda mía» (II, 1, 5, 419).

La experiencia vital del protagonista corre análoga a la experiencia literaria. El mal nombre se le apega a Guzmán por su padre biológico y el pícaro-escritor le trasmite el estigma a su hijo literario<sup>1079</sup>.

Es el momento más bajo, de mayor humillación, pero es también el momento del renacer de las cenizas, el instante simbólico del reconocimiento de un cambio de perspectiva en relación con la propia condición y con la condición humana:

Con su ejemplo escarmentarán otros que se salven, y ellos irán a las carboneras del infierno. Ya son éstas verdades, ya se ha llegado el tiempo para decirlas. Y si mentí en mi juventud con la lozanía de ella, las experiencias me dicen, y con la senectud conozco la falta que me hice [...] Yo también he ido tras de mi pensamiento, sin pensar parar en el mundo. Mas, como el fin que llevo es fabricar un hombre perfecto, siempre que hallo piedras para el edificio, las voy amontonando. Son mi centro a estas ocasiones, y camino con ellas a él. Quédese aquí esta carga; que, si alcanzare al tiempo, yo volveré por ella, y no será tarde. (II, 1, 7, 441)

Guzmán se reconoce todo mentira, y desde ese fondo de apariencia expresa su verdad: la verdad social y formal de la enunciación, la intencionalidad declarada de su propia obra: amontonar piedra sobre piedra reformista<sup>1080</sup> para gestar un aparato digresivo sistémico, acumulativo, de peso, que coloque al fluir de la conciencia del personaje en tándem con su fluir experiencial, delineando así un atalaya prospectivo para que el lector se reconozca y reconozca a los otros.

Luego de la mácula excrementicia, Guzmán ya no es el mismo –«Quedé tan avergonzado, tan otro yo» (II, 1, 7, 443)– y el embajador no puede orbitar en Roma con el escándalo de su adlátere a costas. Éste último deja de allanar caminos eróticos y comienza a ser un impedimento. La situación de potencial infamia malogra la relación, porque la burla está

---

<sup>1078</sup> La impresión de la primera parte por Sebastián Cornellas (1599) se intituló *Primera parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache* y la continuación de Sayavedra siguió esa titulación: *Segunda parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache*.

<sup>1079</sup> En referencia al apócrifo, sostiene Alemán: Mateo Luján, «el que sacó la segunda parte de mi *Guzmán de Alfarache*. Que, si puede decirse, fué abortar un embrión para en aquel propósito, dejándome obligado, no sólo a perder los trabajos padecidos en lo que tenía compuesto, mas a tomar otros mayores y de nuevo para satisfacer a mi promesa» (II, *A don Juan de Mendoza*, 349). Para el particular, remito a Sobejano (1959). Sobre los problemas de filiación biológica y literaria, Gerber (2018).

<sup>1080</sup> En relación con la pobreza, sostiene el pícaro: «llegaos y decidles que no jueguen, que tienen el estado consumido y a los vasallos pobres; que no sean disolutos por las calles ni en las iglesias, que dan ocasión a muchos escándalos y daños; que no sean disipadores pródigos, que se pierden y empeñan por la posta; que, pues tienen para malbaratar, que sepan pagar a sus criados, que andan rotos y hambrientos; que, si pueden o tienen favor, que lo dispensen con los pobres; que, si privan, que aprovechen la privanza en ganar amigos, pues ninguna es fija ni hay fortuna firme; que si quiera las fiestas para oír misa se levanten a tiempo; que confiesen de veras y no para cumplir con la parroquia, como cristianos de solo nombre, que hay hombres que tasadamente tienen fe para que no los castiguen; que miren por sí que son hombres y, si viejos, ya están luchando a brazos con la muerte, la sepultura en medio» (II, 1, 7, 438).



asociada a una sexualidad deficiente, afrenta insoslayable para quién tercia las relaciones sexuales entre su amo y sus objetos de deseo.

Decide entonces, aunque luego no lo cumpla, despedirse del embajador y renegar de amos y mujeres:

¡Oh cuántas cosas castiga un rigor, adonde no pudo labrar el amor! [...] Entonces vi mi fealdad. En aquel espejo me conocí. Halleme de modo que por cuantos amos ni mujeres tenía el mundo no volviera más a tratar de sus corretajes ni a solicitarlas. ¡Qué buena resolución, si durara! (II, 1, 7, 443)

Equipara, así, su nueva vida a un nuevo libro cuyo sentido sería el de, con actos virtuosos, resignificar lo hecho-escrito: «comencé de alinear mi viaje, llevando propuesto de allí adelante hacer libro nuevo, lavando con virtudes las manchas que me causó el vicio» (II, 1, 7, 445). Guzmán se reconoce viviendo lo que después será literatura<sup>1081</sup> y debatiéndose entre un triple destino: terreno, ultraterreno y literario.

## 7.12. El doble

### 7.12.1. Delito y reincidencia.

Durante todo el proceso de vergüenza, reflexión, contrición y reconocimiento, persiste en segundo plano, como una sombra al acecho, un personaje que parece configurarse, en un principio, como uno de los pocos caracteres positivos del relato<sup>1082</sup>:

...fuéronme a la mano un mocito de mi talle, traza y edad, bien compuesto, pero mal sufrido; porque tomando contra todo el común mi defensa, favorecido de otros dos o tres amigos que con él venían, resistieron con obras y palabras ásperas a los que me perseguían. Y sosegándolos a ellos y reportándome a mí, me llevó solo, mano a mano, a mi posada, dejándose allí a los compañeros deteniendo la gente.

---

<sup>1081</sup> Problematización análoga a la planteada por Ginés de Pasamonte en el *Quijote*:

–Es tan bueno [el libro] –respondió Ginés–, que mal año para *Lazarillo de Tormes* y para todos cuantos de aquel género se han escrito o escribieren. Lo que le sé decir a voacé es que trata verdades y que son verdades tan lindas y tan donosas que no pueden haber mentiras que se le igualen.

–¿Y cómo se intitula el libro? –preguntó don Quijote.

–*La vida de Ginés de Pasamonte* –respondió el mismo.

–¿Y está acabado? –preguntó don Quijote.

–¿Cómo puede estar acabado –respondió él–, si aún no está acabada mi vida? Lo que está escrito es desde mi nacimiento hasta el punto que esta última vez me han echado en galeras (2004, I, XXII, 206).

<sup>1082</sup> Cabe destacar como figuras positivas sin demasiados ambages al frailecito (supra 7.5) que comparte su pan y, probablemente, al santo predicador del final (7.16.4).

Luego que allá llegamos, lo quisiera detener para hacerle algún regalo; empero no lo admitió. Suplíquele me dijese su posada y nombre. Negómelo todo, prometiendo volverme a visitar. Sólo me dijo que me tenía particular afición, así por mi persona como por ser español de su nación; que, como tal, sentía mis desgracias (II, 1, 7, 442).

Quien lo ayuda en su momento de mayor humillación y lo vigila mientras trama su futura traza, no es otro que Sayavedra –personaje que oculta tras de sí al autor apócrifo<sup>1083</sup>—:

Estaba yo descuidado, había recibido buenas obras, oído buenas palabras, vía en buen hábito a un hombre que trataba de aconsejarme y favorecerme. Puso su persona en peligro por guardar la mía. Visitome, al parecer, desinteresadamente, sin querer admitir ni un jarro de agua<sup>1084</sup>. Díjome ser andaluz, de Sevilla, mi natural, caballero principal, Sayavedra, una de las casas más ilustres, antigua y calificada de ella. ¡Quién sospechara de tales prendas tales embelecos<sup>1085</sup>! Todo fue mentira. Era valenciano y no digo su nombre por justas causas. Mas no fuera posible juzgar alguno de su retórico hablar en castellano, de un mozo de su gracia y bien tratado, que fuera ladroncillo, cicatero y bajamanero. Que todo era como la compostura prestada del pavón, para sólo engañar, teniendo entrada en mi casa y aposento a fin de hurtar lo que pudiese (II, 1, 8, 447-448).

Guzmán, sale de Roma como un príncipe<sup>1086</sup>, luego de una escena cuasi-amorosa con el embajador<sup>1087</sup>, pero al llegar a Siena descubre que Sayavedra –en connivencia con otros

---

<sup>1083</sup> Sobre la relación entre *La segunda parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache*. Compuesta por Mateo Luján de Sayavedra, natural vecino de Sevilla y la segunda parte del *Guzmán*, pueden consultarse los trabajos de McGrady (1968, págs. 113-129), Cros (1971, págs. 40-49), Brancaforte (2002), Ridley (1995), Mañero Lozano (2007, págs. 25-47; 2011) y Schlickers (2008).

<sup>1084</sup> La traza disfrazada de desinterés material y bondad es capitalizada por Guzmán para su última gran estafa (7.16.4).

<sup>1085</sup> De ahí que vuelva sobre la empresa que preside su retrato: «Todos y cada uno por sus fines quieren usar del engaño, contra el seguro de él, como lo declara una empresa, significada por una culebra dormida y una araña, que baja secretamente para morderla en la cerviz y matarla, cuya letra dice: “No hay prudencia que resista al engaño». Es disparate pensar que pueda el prudente prevenir a quien le acecha» (II, 1, 8, 447).

<sup>1086</sup> «Salí de Roma como un príncipe, bien tratado y mejor proveído, para poderme dar un gentil verde tan en tanto que se secaba el barro; que, cuando acontecen a suceder tales casos, no hay tal remedio como tiempo y tierra en medio. Iba yo más contento que Mingo, galán, rico, libre de mala voz y con buen propósito, donde ya no pensaba volver a ser el que fui, sino un fénix nuevo, renacido de aquellas cenizas viejas» (II, 1, 8, 459).

<sup>1087</sup> En el momento del adiós se pone de manifiesto todo el afecto que en capítulos anteriores no se enuncia. Es la primera vez que el protagonista se piensa como añorado, como extrañado, es la primera vez que alguien sentirá su falta:

Él sintió mucho mi ausencia, echome sus brazos encima y al cuello una cadenilla de oro que acostumbraba traer de ordinario, diciéndome:

—Dóytela para que siempre que la veas tengas memoria de mí, que te deseo todo bien.

Más me dio para el viaje, sin lo que yo llevaba mío, lo que bastaba para poder pasar algunos días bien cumplidamente, sin sentir falta. Mandome que, de dondequiera que allegase, le diese aviso de mi salud y sucesos, por lo que holgaría que fuesen buenos, hasta volverme a ver en su casa. Sus palabras fueron tan amorosas, el razonamiento y consejos con que me despidió tan elegante y tierno, exhortándome a la virtud, que no pude resistir sin rasarme con lágrimas los ojos. Besele la mano, la rodilla sentada en el suelo. Diome su bendición y con ella un rocín, en que salí de su casa y llevé todo el camino» (II, 1, 8, 452-453).

pícaros— le ha robado toda su hacienda. El protagonista deviene objeto de hurto de algo que por primera vez se ha ganado. El capítulo tematiza la cuestión del destierro en relación con el robo, que si bien, en este caso, no se relaciona directamente con la pobreza falsa mendicante, si demuestra cómo la falta de dureza en la ejecución de las leyes puede reproducir la delincuencia y, con ella, la mendicidad:

[El ladrón] ni negó el hurto ni confesó su delito. Dijo que los otros lo habían hecho; que sólo él era criado de uno de ellos [...] Con esta confesión, por ser este hurto el primero en que se había hallado, con lo que más alegó en su defensa y por las consideraciones que se le ofrecieron al juez, fue condenado en vergüenza pública y en destierro de aquella ciudad por cierto tiempo. [...] empero no siento que sea castigo para un ladrón sacarlo a la vergüenza ni desterrarlo del pueblo. Antes me parece premio que pena, pues con aquello es decirle tácitamente: «Amigo, ya de aquí te aprovechaste como pudiste y te holgaste a nuestra costa; otro poquito a otro cabo, déjanos a nosotros y pásate a robar a nuestros vecinos» [...]

No, no; que no es útil a la república ni buena policía hacer a ladrones tanto regalo; antes por leves hurtos debieran dárselos graves penas. Échenlos, échenlos en las galeras, métenlos en presidios o denles otros castigos, por más o menos tiempo, conforme a los delitos. Y cuando no fuesen de calidad que mereciesen ser agravados tanto, a lo menos debieranlos perdigar, como en muchas partes acostumbran: que les hacen cierta señal de fuego en las espaldas, por donde, al segundo hurto, son conocidos<sup>1088</sup>. [...] Castigan la reincidencia más gravemente, y muchos con el temor dan la vuelta, quedando de la primera corregidos y escarmentados, con miedo de no ser después ahorcados. Esta sí es justicia; que todo lo más es fruta regalada y ocasión para que los escribanos hurten tanto como ellos, y no [sé] si me alargue a decir que los libran porque salgan a robar, para tener más que poderles después quitar» (II, 1, 8, 460).

El pasaje es sustancioso y guarda íntima correspondencia con las ideas de su amigo Herrera —reproducidas en la carta que el propio Alemán<sup>1089</sup> le dirige—. El doctor proyectaba un destino semejante para ladrones y vagabundos, marcándolos a fuego y desterrándolos o encerrándolos en galeras para que no pudieran reincidir<sup>1090</sup>. Guzmán reflexiona, entonces, sobre un problema que ya se había planteado en relación con la pobreza, pero unificándolo,

<sup>1088</sup> Este tipo de marca ya había sido solicitada en Cortes sucesivas. Así la de Valladolid (1544): «vuestra majestad mande por ley que de aquí en adelante al que fuere convencido por ladrón por el primer hurto de más de los azotes se le dé una tijerada en una de las orejas la cual le quede endida o se la faga otra señal en que se conosca que es ladrón y que ha sido castigado una vez por ello sin que sea menester otra probanza y que fallándoles así señalados por el segundo hurto que tras aquel hicieren les echen a las galeras»; las Cortes de Madrid (1563): «Acordose ansimesmo que se suplique que los ladrones de veinte años abajo hasta diez y siete, por el primer hurto se señalen en el brazo, encima del hombro, con una señal de L y por el segundo sean echados a galeras»; y también en las Cortes de Toledo (1599): «Suplicamos a V.M. mande establecer que de aquí adelante por el primer hurto se le den cien azotes y se le ponga una señal en un brazo escribiéndole en el nombre de la ciudad o la villa donde fue azotado para que, si otra vez fuere preso se vea que es ladrón y se haga en la ciudad o villa diligencia que conviene y sea castigado como tal». Las citas son recuperadas, en su edición, por Gómez Canseco (2012, pág. 1344).

<sup>1089</sup> Recordemos que Alemán enuncia como intencionalidad declarada de la primera parte del *Guzmán*, la señalización de los falsos mendigos: «Hame satisfecho mucho el haberles puesto una tablilla sobre el pecho en que lleven licencia para pedir con pasaporte de pobres» (Alemán, 2014, págs. 26, v.1). Supra 7.1.

fundiéndolo –promoviendo su identificación– con el de la delincuencia: la cuestión de la necesidad de una política global y de amplias miras territoriales<sup>1091</sup> para evitar –como ejemplifica el contraste entre Gaeta y Roma<sup>1092</sup>– que quienes delinquen o fingen pobreza en una parte, una vez descubiertos, muden a otra con leyes más laxas y disposiciones sociales más caritativas.

### **7.12.2. Pobreza y amistad.**

La salida de Siena le permite a Guzmán trazar, a partir de la introducción de un cuento clásico, la relación entre la pobreza y la amistad:

Foción<sup>1093</sup>, famoso filósofo en su tiempo, fue tan pobre, que apenas y con mucho trabajo alcanzaba con que poder entretener la vida. Por lo cual, siempre que de sus cosas trataban algunos, en presencia del tirano Dionisio, su gran enemigo, se burlaba de ellas y de él, motejándolo de pobre, por parecerle que no le podía hacer otra mayor injuria. Cuando aquesto llegó a noticia del filósofo, no sólo no le pesó, que riéndose de él y su locura, respondió a quien se lo dijo: «Por cierto Dionisio dice mucha verdad llamándome pobre, porque verdaderamente lo soy; empero mucho más lo es él y con más veras pudiera tener vergüenza de sí mismo y afrentarse. Porque, si a mí me faltan dineros, los amigos me sobran. Tengo lo más y faltame lo menos; empero él, si dineros le sobran, los amigos le faltan, pues no se conoce alguno que lo sea suyo» (II, 2, 1, 461).

El relato tradicional no solo sirve para ver como la pobreza tracciona la burla y la saña sobre quien la padece, sino que prepara la relación con su doble, Sayavedra. Con él tramará una amistad análoga a la que experimentó con el embajador. A pesar del robo, a pesar del dinero perdido que lo sumió otra vez en la pobreza vergonzante –a imagen del filósofo que inaugura el capítulo–, Guzmán queda prendado de la buena acción de Sayavedra –como la virgen de las buenas acciones de Zenón<sup>1094</sup>–. El doble entabla con el protagonista una amistad y una relación de vasallaje que sólo separará la muerte. Guzmán ha pasado de sirviente a señor y ha trascendido el esquema de mozo de muchos amos para convertirse en un amo más:

... encontré a Sayavedra, que salía de Siena en cumplimiento de su destierro. No me bastó el ánimo, en conociéndolo, a dejar de compadecerme de él y saludarlo, poniendo los ojos, no en el mal que me hizo, sino en el daño de que alguna vez me

---

<sup>1090</sup> «Y es la señal lo más esencial de todo, para que tenga esto el efeto que se desea» (Pérez de Herrera, 1975, pág. 207). Supra 6.10.

<sup>1091</sup> Supra 3.6.3.

<sup>1092</sup> Supra 7.11.13.

<sup>1093</sup> Plutarco, *Vida de Foción*, XXIX. Véase Cavillac (1994).

<sup>1094</sup> La «lección» es análoga al microrrelato de Zenón que sí se relaciona directamente con la problemática de la caridad (Supra 7.11.5).

libró [...]. Y paga mal el que con grandes ventajas no satisface la gracia recibida. [...]

No pude resistirme sin hablarle con amor ni él de recibirme con lágrimas, que, vertiéndolas por todo el rostro, se vino a mis pies, abrazándose con el estribo y pidiéndome perdón de su yerro, dándome gracias de que nunca, estando preso, lo quise acusar, [...] empero que para en cuenta y parte de pago de su deuda quería, como un esclavo, servirme toda su vida (II, 2, 1, 466).

Guzmán ha ganado por primera vez en su vida un capital considerable –ya que con el embajador no se dedica al juego<sup>1095</sup>–, ha sido estafado y robado por quien luego será su amigo y ha entrado a Florencia empobrecido, pero portando una apariencia que le permitirá encarar la nueva estadía con ciertas perspectivas de *bon vivant*. Quien lo ha depauperado materialmente, lo ha enriquecido con el valor de la amistad y de una relación de vasallaje que –a diferencia de lo que se ha criticado sistemáticamente<sup>1096</sup> en la obra– no se basa en el interés, sino en el auténtico deseo de servir gracias a una deuda de carácter moral: Guzmán lo ha perdonado, no lo ha denunciado y esas dos acciones convierten a Sayavedra en un fiel criado.

### 7.13. Florencia: perspectiva y realidad

Mientras que la realidad romana se presenta fuertemente articulada a partir del despliegue de una densidad crítica y de contenido doctrinal con respecto a la pobreza y su relación con las estructuras político-económicas y religiosas del imperio cristiano, Florencia se caracteriza como un espacio en donde la organización política, el cumplimiento de las leyes y las instituciones reguladas por la meritocracia redundan en el disfrute estético: «quedé confuso, porque nunca creí que había otra Roma. Y bien considerado su tanto, le hace muchas ventajas en los edificios; porque los buenos de Roma ya están por el suelo y poco hay en pie que no sean sombras de lo pasado, ruinas y fragmentos<sup>1097</sup>. Pero Florencia todo es flor, todo está vivo» (II, 2, 1, 469).

A su vez, si Roma vio llegar a Guzmán mendigo y lo vio partir rico, en Florencia se dará el recorrido inverso, operando la depauperación definitiva del pícaro; si en Roma era apenas

---

<sup>1095</sup> «Porque la casa del embajador, mi señor, como ya no jugaba, sino guardaba, me valió en casi cuatro años que le serví muchos dineros en dádivas que me dio, baratos y naipes que saqué y presentes que me hicieron» (II, 1, 8, 448).

<sup>1096</sup> Supra 7.7. y 7.11.1.

<sup>1097</sup> La identificación de Roma como una nueva Babilonia, vacía y ruinoso, ya se había convertido en tópico: «Desde el punto de vista ético religioso, en el siglo XVII se acentúa el significado de las ruinas como reprensión de la vanidad de los asuntos humanos, y en particular, de la caducidad de los grandes imperios, como el romano» (Fagiollo, 2005: 25).

un aprendiz de pobre, en Florencia la exigua presencia de falsos mendigos, debida a las leyes que prohíben la asociación de los mendicantes, le permitirá proyectarse imaginariamente como un gran maestro:

[es] tanta la limosna que allí se distribuye a pobres, que me maravillé mucho cómo no eran ricos todos... mil veces me ocurrieron a la memoria cosas de mi mocedad: que si, como llegué a Roma, hubiera venido a allí con mis embelecocos, tiña, lepra y llagas, pudiera dejar un mayorazgo. Consideré también que pocos de ellos eran curiosos ni políticos, qué burdos y de poco saber, en respeto de los de mi tiempo. Y como les entrevaba la flor, burlábame dellos (II, 2, 1, 471).

En Florencia –contrapunto del microcosmos romano y complejización cosmopolita del pequeño pueblo de Gaeta–, ciudad idealizada –y posiblemente utopía política del autor–, los pobres responden a lo proyectado por la ideología de los estratos más elevados, es decir, se mantienen en su condición de pobres para que la distribución de las limosnas no se resienta<sup>1098</sup>. Esto hace que se comporten de forma un tanto naíf en comparación con los mendicantes romanos:

¿Quién vio nunca que pobre honrado, buen oficial de su oficio –ni aun razonable–, tuviese, cuando mucho, más de hasta seis o siete maravedís o cosa semejante y no de más valor en el sombrero, ni caudal que se le pudiese decir lo que allí a muchos, que ya les bastaba para comer aquel día con aquello, que se fuesen y dejasen a los otros más pobres? ¿Cuándo cupo en algún entendimiento de pobre, si no fuese pobre del entendimiento, aunque fuese principiante de dos meses de nominativos, tener un pan debajo del brazo ni estar, como vi a otro, con un palillo de dientes en la oreja? Entre mí dije: «¡Oh, ladrón pobre, traidor a tu profesión! ¿Luego tanto comes, que te puede quedar algo entre los dientes<sup>1099</sup>? (II, 2, 1, 471).

Al margen del guiño intertextual que remite al escudero del *Lazarillo*, Guzmán ve este tipo de posturas ingenuas, que él mismo ejerció al llegar a Roma<sup>1100</sup>, como un marketing perjudicial para el conjunto del hampa organizada de pobres y pícaros fingidos. En este juego de dinámicas perceptivas y escópicas, Guzmán también, al tiempo que se forma en la pobreza, escudriña a sus semejantes. Se convierte en un *crítico especializado* –tal vez intentando introyectar su *expertise* en el lector– hasta el punto de caracterizar irónicamente al pobre que

---

<sup>1098</sup> Guzmán, plantea así, un esquema convergente con el croquis estático y carente de movilidad social que pretendía el ala más reaccionaria de los reformistas con respecto a la relación entre la riqueza y la pobreza que desarrollábamos más arriba –a excepción de Soto y Giginta (supra 3.9.5 y 5.3), que concebían cierta posibilidad de ahorro–.

<sup>1099</sup> El guiño textual al escudero del *Lazarillo* es ostensible, a quien se le cuestiona, irónicamente, la postura de ostentar lo que no tiene y la forma en que ello perjudica al conjunto de los pobres y pícaros agremiados.

<sup>1100</sup> «Este rapaz español que agora pide en Roma nuevo es en ella, sabe poquito y nos destruye, por lo que he visto; que, habiendo una vez comido, en las más partes que llega, si le dan vianda, no la recibe. Destruyenos el arte, dando muestras que los pobres andamos muy sobrados» (II, 1, 2, 387).

no acapara capital o no cuida las formas exteriores para hacerlo, como un ladrón a la profesión –no ya solo como un ladrón a los pobres verdaderos al decir de la tratadística<sup>1101</sup>–.

En Florencia, la profesionalización de la mendicidad es desarticulada por la justicia –en contraste con Roma: espacio de *laissez faire* con respecto al tratamiento de la pobreza fingida y sus modos de organización–: «Era pobre de vientre y lomo, ligitimo en todo; empero, como todo requiere curso y allí la justicia no les permitía tener academias, faltando los ejercicios y conclusiones<sup>1102</sup>, pueden echarse todos en un lodo con su bribiática» (II, 2, 1, 471-472).

Esta disposición a la caridad, en consonancia con una responsabilidad de los mendicantes en el uso de la limosna, es un rasgo central de la representación de la ciudad de Florencia que ostenta una convergencia entre el despliegue arquitectónico y artístico por un lado, y el buen gobierno y las buenas costumbres por el otro:

Y siendo lo dicho en todo extremo bien hecho, compite con ello el buen gobierno, costumbres y trato general. Con justísima razón se llamó Florencia, como flor de las flores y flor de toda Italia, donde florecen más tantas cosas en junto y cada una en singular: las artes liberales, la caballería, las letras, la milicia, la verdad, el buen proceder, la crianza, la llaneza y, *sobre todo, la caridad y amor para con forasteros*. Ella, como madre verdadera, los admite, agrega, regala y favorece más que a sus propios hijos, a quien a su respeto podrán llamar madrastra (II, 2, 1, 474-475) [la cursiva me pertenece].

La tercera madre de Guzmán –Roma ya había sido caracterizada como la segunda<sup>1103</sup> – presenta, al igual que Gaeta, una actitud integradora para con los forasteros sin que por ello abunde la mendicidad fingida. Esto desarticula narrativamente la lógica por la cual la tratadística establecía la prohibición de residencia a extranjeros que no tuvieran negocios comprobables, es decir, a extranjeros pobres<sup>1104</sup>.

Esta intención de distinguir a aquellos que realmente necesitan y merecen asistencia se relaciona con la meritocracia, aspecto de las relaciones sociales e institucionales florentinas destacado por Guzmán que parece encontrar su correlato en la estética y la arquitectura de la ciudad:

El tiempo que allí residí vine a inferir por los efectos las causas, conociendo cuáles eran los habitantes, por la política con que son gobernados y en la observancia que a sus leyes tienen y en cuán inviolablemente son guardadas. Allí verdaderamente se

---

<sup>1101</sup> Supra 3.10.6.

<sup>1102</sup> Al igual que en Roma, se establecen analogías con el sistema de jerarquización docente propio de la época.

<sup>1103</sup> 7.11.6.

<sup>1104</sup> Con respecto a la problemática de los pobres extranjeros y su centralidad en relación con la tratadística remito a los apartados anteriores: supra 2.16, 3.4, 3.6.3, 4.5.2, 4.7.2, 5.6, 5.11 y 6.9.

saben conocer y estimar los méritos de cada uno premiándolos con justas y debidas honras, para que se animen todos a la virtud (II, 2, 1, 475).

Esa concordancia del todo con las partes que despliega la ciudad florentina, articulando forma y función, es la misma que el narrador-personaje plasma en su aproximación perspectivista –y que encuentra su correlato en la estructura textual de la narración, explicitada en el prólogo de la primera parte, entre una superficie y un interior como capas a las que el lector «discreto» debe acceder mediante un trabajo activo de discernimiento<sup>1105</sup>–:

Cuando llegamos a la vista della, fue tanta mi alegría que no lo sabré decir, por lo bien que me pareció de lejos [...] Pareciome todo tal, que me dejó admirado. No quisiera pasar de allí ni apartarme de su lejos, tanto por lo que alegraba la vista, cuanto por no hacerle ofensa de cerca, si acaso, como todas las más cosas, desdijese algo de aquella tan admirable perspectiva. Mas, considerando ser aquella la caja, vine a inferir que sin duda sería de mayor admiración lo contenido en ella. Y no fue menos (II, 2, 1, 468-469).

La ciudad que lo acoge y en la que Guzmán se propone sostener el bienestar alcanzado será, paradójicamente, la que termine por descapitalizarlo. Al no ingresar en el circuito productivo ni rentístico y encontrar limitada su capacidad de sostener la condición de *bon vivant* en el tiempo, la necesidad comienza a expulsarlo: «En Florencia me comí todo el caballo que saqué de casa del embajador mi señor, y una mañana me almorcé las herraduras. [...]. Si la hereje necesidad no me sacara de allí a coces y repujones, fuera imposible hacerlo de mi voluntad en toda mi vida» (II, 2, 2, 475-476).

Su actitud final para con la ciudad florentina, despliega «en carne propia» todas las alteraciones perceptivas en relación con el capital que se vinieron describiendo en su arduo derrotero de crítica y experiencia urbana<sup>1106</sup>. El humor principal, la categoría fundamental, el dios omnipresente del dinero se ha esfumado, y lo que le pareció perfecto, hermoso, gozable, se convierte en repugnante:

¿Queréis oír una extrañeza? ¿Véis cuán bella, cuán afable y de mi deseo era Florencia? En este punto arqueaba ya en oyéndola mentar. Hedióme; no la podía ver, todo me pareció mal hasta verme fuera della. Ved qué hace la falta del dinero que aborreceréis en un punto las cosas que más amáis, cuando no tenéis con qué valeros a vos ni a ellas. (II, 2, 2, 481).

---

<sup>1105</sup> «No miras ni reparas en las altas moralidades de tan divinos ingenios y sólo te contentas con lo que dijo el perro y respondió la zorra» (*Al vulgo*, 12).

<sup>1106</sup> Recordemos sus apreciaciones al partir de Roma: «sobre todas las cosas, gusto, vista, olfato, oído y tacto, el principal y verdadero de todos los cinco sentidos juntos era el de aquellas rubias caras de los encendidos doblones» (I, 3, 5, 277).



La ciudad ideal, pareciera manifestar el episodio, expulsa automáticamente a quien no está preparado para ella, a quien no consigue una función productiva. Guzmán, otra vez lanzado al derrotero de la mendicidad por la herética necesidad, ha mutado su matriz perceptiva y termina operando un perspectivismo inverso al que describía en Roma<sup>1107</sup>. El protagonista, que alguna vez ha tenido, desprecia y aborrece todo lo que brilla como ideal por carecer del dinero y de la disposición virtuosa que le permite acceder a ello: «Érame importantísimo salir de Florencia, huyendo de mí mismo» (II, 2, 2, 477).

#### **7.14. Bolonia y Milán: pobreza, sistema judicial y ludopatía**

Al salir de Florencia, Guzmán ha cambiado su autopercepción. Ya no se considera un pícaro ni un mendicante. Su proceso de empobrecimiento lo coloca en una posición compleja ya que, al ser amo, difícilmente pueda volver a dedicarse al servicio o la mendicidad:

Salí de Roma con determinación de ser hombre de bien, a bien o mal pasar. Deseaba sustentar este buen deseo; mas, como de aquestos están en los infiernos llenos, ¿de qué me importaba si no me acomodaba? Fe sin obras es fe muerta. Ya tenía mozo: ved qué buen aliño para buscar amo. Habíame acostumbrado a mandar, ¿cómo queréis que me humille a obedecer? (II, 2, 2, 477).

Paradójicamente –y no deja de ser interesante este avatar biográfico– la única ciudad que funciona según el ideal reformista de Guzmán cambia sus inclinaciones. Sin dinero y acostumbrado a una vida de «príncipe», vuelve a despeñarse. Su primera conversión<sup>1108</sup> no resulta sincera, sino simplemente enunciativa: «Mal pudiera con buenos deseos perder mis malas inclinaciones» (II, 2, 2, 478).

Al llegar a Bolonia, Guzmán sufre en carne propia una problemática a la que Herrera había otorgado centralidad en su tratado<sup>1109</sup>: la burocracia y la corrupción judicial como productores de pobreza.

Uno de los pícaros que le robó su dinero –en connivencia con Sayavedra– ostenta la ventaja de poseer un padre poderoso. Guzmán reclama al sistema judicial amparado en una causa justa, pero termina sufriendo los avatares de su funcionamiento por disponer sólo de razones y carecer de las connivencias indispensables para motorizar sus engranajes: «El hombre tenía poder; el juez buenas ganas de hacerle placer. Poco achaque fuera mucha culpa;

---

<sup>1107</sup> Supra 7.11.1.

<sup>1108</sup> Se habla de la conversión de Guzmán en relación con el final del relato, pero cabe recordar que, al salir de la casa del embajador, el protagonista se determina a cambiar su vida y transitar una senda virtuosa sin demasiado éxito. ¿Por qué habría de suscitar confianza la conversión final?

<sup>1109</sup> Supra 6.6.

que siempre suelen amor, interés y odio hacer que se desconozca la verdad, y con el soborno y favor pierden las fuerzas razón y justicia» (II, 2, 2, 484-485). Según el narrador, la justicia no existe en función de dar la razón a quien la tiene, sino de reproducir las relaciones de poder basadas en la posesión de capital: «De tener yo justicia nadie lo dudaba. Sabíanlo todos, como cosa pública; mas era pobre, “y es bien que peche”: no era razón dárme-la» (II, 2, 2, 485-486). El capítulo conecta con el inicio de la caracterización de la pobreza al ingresar a Roma<sup>1110</sup>, el pobre no tiene voz porque no tiene capital que sustente su discurso: «Era público en la ciudad y fuera de ella, sin haber quien lo ignorase. Constábale al juez había bastante información. Todo eso es muy bueno; empero sois un gran tonto: sois pobre, fáltaos el favor, no habéis de ser oído ni creído» (II, 2, 2, 486).

La justicia de los hombres, según Guzmán, no es para los pobres<sup>1111</sup> sino que a éstos solo les queda la justicia divina, lo cual tracciona una imagen del más descarnado desamparo comunitario: «No son estos los casos que se han de tratar en tribunales de hombres y, cuando se os ofrezcan, querellaos ante Dios, donde rostro a rostro está la verdad patente, sin que favor solicite, letrado abogue, escribano escriba ni se tuerza el juez» (II, 2, 2, 486).

La justicia no solo desoye la voz de quien no puede sustentar su demanda con poder o capital, sino que, como sostenía Herrera<sup>1112</sup>, su burocracia opera el progresivo empobrecimiento de quienes la necesitan o se ven interpelados por ella: «Allí me hicieron la justicia juego, y el juego de manos. [...] Gasté mis dineros, perdí mis prendas. Estuve aherrojado y preso» (II, 2, 2, 486).

La salida de Guzmán de prisión lo deja «pobre, pensativo y triste» (II, 2, 3, 496) y reincide en uno de los vicios que lo han perdido sistemáticamente, el juego. Gracias a él puede hacerse de un capital considerable para viajar a Milán. Allí, el pícaro le refiere una condensación de su propio derrotero vital a Sayavedra con una serie de sucesos que el lector puede identificar como falsos<sup>1113</sup>, socavando la autoridad de su discurso.

Sayavedra también cuenta su microbiografía a Guzmán. La vida del doble guarda muchos puntos en común con la del protagonista: teniendo un buen pasar se aventura con el deseo de

---

<sup>1110</sup> Supra 7.11.1.

<sup>1111</sup> Reforzando el concepto, sostiene el narrador: «no es otra cosa pleitear un pobre contra un rico que luchar con un león o con un oso a fuerzas. Verdad es que se sabe de hombres que los han vencido; empero ha sido por maravilla o milagro» (II, 2, 3, 490).

<sup>1112</sup> Supra 6.6.

<sup>1113</sup> «Que si el embajador, mi señor, me tuvo en su casa y le serví, fue por el amor que me tuvo desde niño y por la instancia que hizo con mis padres, cuyo conocimiento fue muy antiguo un tiempo que se conocieron en París; y así me pidió, diciéndoles que me quería hacer hombre. Mas ya que aquello me sucedió y de su casa salí, no pienso volver más a ella si no fuere descansado y rico (II, 2, 4, 505). La mentira remite al inicio del *Lazarillo*, en la cual el ciego le solicita el servicio del niño a sus padres (supra 4.5).

ver nuevas tierras<sup>1114</sup>, cambia su nombre por Sayavedra<sup>1115</sup>, peregrina, se empobrece<sup>1116</sup> y se forja en la picardía<sup>1117</sup>.

En su breve itinerario biográfico, el doble de Guzmán aprovecha para volver a sembrar la sospecha sobre la pobreza, identificando a esta con un peligro constante sobre la propiedad privada: «Otras veces tomábamos por achaque —y no malo—entrarnos por toda la casa, hasta hallar en qué topar; y, si nos vían, luego pedíamos limosna. Con estos y otros achaques no había clavo en pared que no contásemos o quitásemos: nada tenía seguridad» (II, 2, 4, 511). Sayavedra, entonces, en su escueta relación, también se ocupa de teorizar sobre los peligros que supone la pobreza mendicante.

Al llegar a Nápoles, el doble añade un escalón más a la caracterización del crimen organizado, ya que se coloca al amparo de un oficial de justicia del tribunal supremo<sup>1118</sup>. Su breve estadía en prisión por un atraco sirve como contraste del proceso tortuoso y empobrecedor que sufre Guzmán en la cárcel:

Cuando esto me sucedió, luego hice dar aviso a mi capitán, que, apenas alcanzó el bramo, cuando en dos pies ya estaba conmigo, informándome bien de lo que había de hacer y decir. De allí se fue al notario. Hablole, diciendo conocerme por hijo de padres muy honrados y nobles en España [...] Con estas buenas palabras y su mejor favor, me puso dentro de dos horas a la puerta de la cárcel (II, 2, 4, 519).

---

<sup>1114</sup> «Tanta es o fue la fuerza de nuestra estrella y tanto el de la mala inclinación a no esquivarnos de ella, que, pospuesto el honor, con más deseo de ver tierras que de sustentarle, salimos a nuestras aventuras» (II, 2, 4, 509)

<sup>1115</sup> En un juego irónico, el hermano del pícaro se identifica con el autor del apócrifo: «Mas porque pudiera ser no sucedernos de la manera que teníamos pensado y para en cualquier trabajo no ser conocidos ni quedar con infamia,

fueimos de acuerdo en mudar de nombres. Mi hermano, como buen latino y gentil estudiante, anduvo por los aires derivando el suyo. Llamábase Juan Martí. Hizo de Juan, Luján, y del Martí, Mateo; y, volviéndolo por pasiva, llamose Mateo Luján. De esta manera desbarró por el mundo, y el mundo me dicen que le dio el pago tan bien como a mí. Yo, como no tengo letras ni sé más que un monacillo, eché por estos trigos y, sabiendo ser caballeros principales los Sayavedras de Sevilla, dije ser de allá y púseme su apellido; mas ni estuve jamás en Sevilla ni de ella sé más de lo que aquí he dicho» (II, 2, 9, 509). Sobre este pasaje y la relación entre el *Guzmán* y el apócrifo pueden consultarse: McGrady (1968, págs. 113-129), Cros (1971, págs. 40-45), Francis (1978, págs. 152-161), Brancaforte (1980, págs. 93-114) y Mañero (2011)

<sup>1116</sup> «Gasté lo que saqué de mi casa. Halleme muy pobre y, como la necesidad obliga muchas veces, como dicen, a lo que el hombre no piensa, rodando y trompicando con la hambre, di conmigo en el reino de Nápoles» (II, 509).

<sup>1117</sup> «Anduve por todo él, gastando de lo que no tenía, hecho un muy gentil pícaro, de donde di en acompañarme con otros como yo; y de uno en otro escalón salí muy gentil oficial de la carda. Híceme camarada con los maestros» (II, 2, 9, 509-510).

<sup>1118</sup> «Uno de mis camaradas era de la tierra, criado de un regente del Consejo Colateral, y sus padres le habían servido. Diósele a conocer, fuele a besar las manos y no las volvió vacías; porque, holgándose de verlo, le ofreció de hacer toda merced, y no al fiado, sino diciendo y haciendo. [...] Andábamos a su sombra, hechos otros virreyes

de la tierra, sin haber en toda ella quien se nos atreviera. Con este abrigo nos alargábamos a cosas en que por ventura nuestros ánimos no bastaran solos. Era él nuestra lengua. Decíanos dónde habíamos de acudir y cómo lo habíamos de hacer, a qué horas tendríamos mayor seguridad, por dónde podríamos entrar y de qué personas nos habíamos de recelar. Que, como diremos, los que hacen los hurtos más famosos, más calificados y de importancia, son los llegados a las justicias» (II, 2, 4, 513).

Para reforzar el círculo de corrupción judicial, Sayavedra narra que al salir de prisión se encuentra con un Maestredata al que también había robado y que, casualmente, estaba yendo a sacar a un preso:

Pues antes que me dejase sacar el pie a la calle, a la misma salida di de ojos con el Maestredata, que andaba solicitando la soltura de un preso. Como me vio y conoció, diome tal rempujón adentro, que me hizo caer de espaldas en el suelo y, cargándose sobre mí, dijo al portero que echase el golpe. Hizolo, y quedeme dentro. Volviéronme a encerrar. Púsome acusación, apretándome de manera que ruegos ni el interés de la saya fueron parte para que se bajase de la querella. Era hombre que podía. Hiciéronse todas las posibles diligencias. Ni me valió información de hidalguía ni mi poca edad para que, a buen librar y como si me lo dieran de limosna, por vía de transacción y concierto y con todo el favor del mundo, me dieron una pesadumbre –y tal, que no se me caerá para siempre–. Por camisas fue, y sin ella me sacaron de medio cuerpo arriba, echándome desterrado de allí para siempre. [...] Recogí la pobreza que había llegado y salí de allí, vagando por toda Italia, hasta llegar a Bolonia (II, 2, 4, 519-520).

A diferencia de Guzmán, Sayavedra entra en prisión con razón y demuestra que la justicia está corrupta tanto en la ejecución de la libertad como en la de la pena. Lo que media no es la razón, sino las relaciones de poder y el correr del capital hacia el interior de la disputa legal.

Uno de los temas centrales que atañe a su microautobiografía delictual –amén de la parodia del apócrifo– es la reflexión y crítica acerca de la perdición de los hijos de los «nobles<sup>1119</sup>» –y caben las comillas porque si bien se enuncian como tales, ninguno lo es ciertamente– por las «bondades» que brinda la idealizada vida mendicante y apicarada. Esta es presentada de ese modo para asociarla a un aspecto cercano a la clase dominante, y movilizar, así, su reformismo:

Decía yo entre mí: «Si a este Sayavedra, como dice, lo dejó tan rico su padre, ¿cómo ha dado en ser ladrón y huelga más de andar afrentado que vivir tenido y respetado? Si se cometen los males, hácese por la sombra que muestran de bienes; empero en el padecer no hay esperanza de ellos». Luego revolvía sobre mí en su desculpa diciendo: «Saldríase huyendo muchacho, como yo». Representáronseme con su relación mis propios pasos (II, 2, 5, 521)

Como podemos apreciar, el relato de Sayavedra es a Guzmán, lo que el relato de Guzmán pretende ser frente al lector: un discurso de identificación que proyecte la autorreflexión sobre el propio derrotero vital y las propias acciones. Mas esta introspección reflexiva también se

---

<sup>1119</sup> Supra 6.4 y 7.3.

lanza como dardo frente al apócrifo, quien, como Sayavedra, no respeta su linaje y se dedica al hurto:

No le culpo. Empero a su hermano mayor, el señor Juan Martí o Mateo Luján, como más quisiere que sea su buena gracia, que ya tenía edad cuando su padre le faltó para saber mal y bien, y quedó con buena casa y puesto, rico y honrado, ¿cuál diablo de tentación le vino en dejar su negocio y empacharse con tal facilidad en lo que no era suyo, querer quitar capas? ¡Cuánto mejor le fuera ocupar su persona en otros entretenimientos! Era buen gramático: estudiara leyes, que más a cuento y fácil fuera hacerse letrado. ¿Piensan por ventura que no hay más que decir «ladrón quiero ser» y salirse con ello? Pues a fe que cuesta mucho trabajo y corre peligro. Demás que no sé yo si en los Derechos hay más consejos o tantos cuantos ha menester un buen ladrón. Pues ya, si hay dos o se juntan en un lugar y a la porfía y quiere alguno correr tras el otro que se ha llevado tras de sí la voz y fama de todo el cacoquismo y germanía, por mi fe que le importa, y no poco, apretar los puños mucho. Que, con parecerme a mí, como era verdad, que, con cuanto me había contado Sayavedra, era desventurada sardina, y yo en su respecto ballena, con dificultad y apenas osara entrar en examen de licencia ni pretender la borla. Y él y su hermano pensaban ya que con sólo hurtar a secas, mal sazonado, sin sabor ni gusto, que podrían leer la cátedra de prima (II, 2, 5, 521-522).

La literatura y el delito –refiriendo, tal vez, Guzmán a la capacidad de articular la intertextualidad de múltiples saberes y experiencias en un plan orgánico y con cuidada trabazón formal– son equiparados y jerarquizados. No basta simplemente con hurtar o escribir, ya que todo oficio tiene su arte, y en el arte del robo –como robo en sí y como representación literaria del mismo– Guzmán frente a Sayavedra –como Alemán frente a Mateo Luján– se considera extremadamente superior<sup>1120</sup>.

El apuntalamiento de la comparación se da a partir de la compleja estafa a un mercader<sup>1121</sup>. Modificando los libros de éste último y en complicidad con uno de sus servidores, Guzmán logra quedarse con tres mil escudos. Es así que se presenta como arquitecto<sup>1122</sup>, como científico y genio militar de la traza, frente al apócrifo que se caracteriza como un vulgar ladrón que sufre un castigo desmedido en relación con un robo menor: «Amigo Sayavedra, esta es la verdadera ciencia: hurtar sin peligrar y bien medrar. Que la que por el camino me habéis predicado ha sido *Alcorán* de Mahoma. Hurtar una saya y recibir

---

<sup>1120</sup> Las comparaciones se multiplican: «Quien se preciare de ladrón, procure serlo con honra, no bajamanero, hurtando de la tienda una cebolla y trompos a los muchachos, que no sirve de más de para dar de comer a otros ladrones, haciéndose sus esclavos de jornal, y, si no les pecha, lo ponen luego en percha. No hay hacienda ni espaldas que lo sufran; diz que por tan poco ha de arrestarse tanto. Por una saya, por dos camisas...; quien camisas hurta, jubón espera. Haga lo que decía Chapín Vitelo, aquel valerosísimo capitán: “El mercader que su trato no entiende, cierre la tienda”» (II, 2, 5, 523).

<sup>1121</sup> Basada en la adaptación castellana del *Baldus* de Teófilo Folengo. Véase Blecua (1971).

<sup>1122</sup> De este modo se caracteriza a sí mismo el protagonista: «bien mereciera cualquier buen arquitecto su parte ligitima por sólo delinearlo, sin otro algún trabajo. Y esa quiero llevar yo» (II, 2, 5, 530).

cien azotes, quienquiera se lo sabe: más es la data que el cargo. Donde yo anduviere, bien podrán los de vuestro tamaño bajar el estandarte» (II, 2, 6, 542).

El *Guzmán*, en definitiva, es la *verdadera religión literaria*, el texto que porta el contenido esencial frente a la falsificación del apócrifo –entre líneas, sin embargo, la arquitectura de la estafa y la del texto bíblico se emparentan, coqueteando con la herejía–.

### 7.15. La vuelta a Génova y la venganza.

Si se sabe lo que se hace, se hace mejor: es el paso de una práctica a un método.

Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado* (2014, pág. 133).

La vuelta a Génova se encuentra preludiada por el cambio de nombre. Sayavedra, paródicamente pasa a llamarse Guzmán de Alfarache y el protagonista elige don Juan de Guzmán, agregándose por primera vez el ‘don’ –luego de sentirse orgulloso por la ingeniosa estafa al mercader milanés–. Todo su discurso da cuenta de la soberbia<sup>1123</sup> en relación con su oficio:

Cuando había dudas, yo las resolvía; si se buscaban trazas, yo las daba; en los casos graves, yo presidía. Oíanse mis consejos como respuestas de un oráculo, sin haber quien a mis preceptos contradijese ni a mis órdenes replicase. [...] Salimos de Milán yo y Sayavedra bien abrigados y mejor acomodados de lo necesario, que cualquiera me juzgara por hombre rico y de buenas prendas» (II, 2, 7, 553).

En tierra de su padre, como en Roma<sup>1124</sup>, vuelve a su centro. Es el lugar en que las raíces genéticas y temperamentales afloran nuevamente luego de ser segadas por la burla de sus parientes: «Fui como el árbol cortado por el pie, que siempre deja raíces vivas, de donde a cabo de largos años acontece salir una nueva planta con el mismo fruto. [...] El tiempo que dejé de hurtar, estuve violentado, fuera de mi centro, con el buen trato; agora doy al malo la vuelta (II, 2, 7, 552).

En el momento en que se ingresa nuevamente –y bajo una nueva apariencia– al centro de la especulación financiera, se vuelve a reflexionar sobre el ser reducido al tener<sup>1125</sup>: «Que no hay otra cordura ni otra ciencia en el mundo sino mucho tener y más tener; lo que aquesto no fuere, no corre<sup>1126</sup>» (II, 2, 7, 553). Lo que se mueve, lo que florece, lo que cambia, lo que es

<sup>1123</sup> «Yo iba bien apercebido, bien vestido y la enjundia de cuatro dedos en alto» (II, 2, 7, 554).

<sup>1124</sup> Supra 7.11.5.

<sup>1125</sup> Supra 7.11.1.

<sup>1126</sup> «Tanto uno vale como lo que tiene y puede valer» (Correas). Micó rastrea en su edición: «Dime, ¿quién les da la honra a los unos que a los otros quita? El más o menos tener» (I, 2, 4, 183); «Tanto vale uno cuanto lo que

reconocido y honrado es el poseer en consonancia con el gastar. El que tiene capital dispone de potencialidad y cuando esa potencialidad se convierte en acto opaca al saber y a la virtud – dos valores esenciales del acervo humanista–: «Ya no se juzgan almas ni más de aquello que ven los ojos. Ninguno se pone a considerar lo que sabes, sino lo que tienes; no tu virtud, sino la de tu bolsa; y de tu bolsa, no lo que tienes, sino lo que gastas» (II, 2, 7, 554).

En Génova, la cuestión de la apariencia, el capital y el gasto son los ejes contrastivos entre el *ser percibido* de la primera y la segunda parte, articulados a partir de la isotopía de la venganza. Guzmán entra al mismo lugar, a buscar a sus mismos deudos, pero su exterioridad y su haber marcan la diferencia; no su ser, ni su esencia, ni su linaje. Esto lo ha aprendido a fuerza de múltiples giros de la Fortuna, a fuerza de copiosas experiencias de enriquecimiento y depauperación: «Cuando a Génova llegué, no sabían en la posada qué fiesta hacerme ni con qué regalarme. Acordeme de mi entrada, la primera que hice, y cuán diferente fui recibido y cómo de allí salí entonces con la cruz a cuestas, y agora me reciben las capas por el suelo» (II, 2, 7, 554).

Sus parientes operan en consonancia con los modos de percepción social condicionados por el capital –isotopía que ya relevamos como central en la obra<sup>1127</sup>–:

Los que antes me apedrearon, ya lo hacían quistión sobre cuál me había de llevar a su casa primero, haciéndome mayor fiesta. En sólo el día primero que hice diligencia, me vine a hallar con más deudos que deudas, y no lo encarezco poco. Que ninguno se afrenta de tener por pariente a un rico, aunque sea vicioso, y todos huyen del virtuoso si hiede a pobre (II, 2, 7, 557).

El parentesco, la filiación –eje cardinal de la picaresca– se revela también en la segunda parte del *Guzmán* como una cuestión de mero interés. Todos los lazos sanguíneos se tejen con capital y se cortan con el «hedor<sup>1128</sup>» de la pobreza.

El relato de lo sufrido en el pasado le hace «revivir» a Guzmán la afrenta vejatoria de su parentela, lo cual se trasluce en su rostro y acentúa sus deseos de venganza. La relación que atañe a la experiencia, reviste particulares efectos sobre el ser:

Refiriome lo pasado con grande solemnidad [...] Yo, pobre, como fui quien lo había padecido, pareció que de nuevo me volvieron a ello. Abriéronseme las carnes, como el muerto de herida, que brota sangre fresca por ella si el matador se pone presente.

---

tiene y puede valen» (I, 3, 7, 296); «No es uno estimado en más de lo que tiene más» (II, 2, 5, 521). Recordemos, además, la metáfora del pobre como moneda fuera de circulación: «Es el pobre moneda que no corre» (I, 2, 1, 251). Cfr. supra 7.10. En el *San Antonio*: «Al pobre no le vale ser un Homero» (III, XII, 604); y en la *Ortografía*: «hasta la verdad ha menester favor, puesta en la boca del pobre» (p. 388).

<sup>1127</sup> Supra 7.9 y 7.10.

<sup>1128</sup> «Se abren paso entre una apretadísima multitud, con sus repugnantes heridas y con el hedor detestable que exhala todo su cuerpo» (Vives, 2004, pág. 87). Cfr. supra 2.7.

Y aun se me antojó que las colores del rostro hicieron sentimiento, quedando, de oírlo solamente, sin las naturales mías. Disimulé cuanto pude, dando filos a la navaja de mi venganza, no tanto ya por la hambre que de ella tenía por lo pasado, cuanto por la jactancia presente, que se gloriaba de ella. Que tengo a mayor delito, y sin duda lo es, preciarse del mal, que haberlo hecho (II, 2, 7, 559).

El hambre, eje central del primer periplo picaresco<sup>1129</sup>, se configura en la vuelta al origen como hambre de venganza. Pero Guzmán reconoce que, amén de su deseo de revancha, el ultraje que sufrió reviste cierta lógica. Al hipotetizar sobre lo que él hubiera hecho frente a una situación análoga, desarticula la relación entre pobreza e iniquidad –tan presente en múltiples pasajes de la obra–:

Y si a mi puerta llegara otro su semejante, lo procuraría favorecer hasta enterarme de toda la verdad; que casos hay en que aun los hombres de mucho valor escapan de manera que aun de sí mismos van corridos; y ese rapaz, después de conocido, lo hiciera con él según él hubiera procedido consigo mismo. Porque la pobreza no quita virtud ni la riqueza la pone (II, 2, 7, 559).

El episodio conecta con la isotopía del burlador-burlado, ya no en un espacio marginal de ventas, sino en las más altas esferas de la estafa financiera. La pedagogía resulta complementaria –dialéctica– a la de la estigmatización asociada a la pobreza<sup>1130</sup> demostrando una calibrada arquitectura ficcional. El protagonista llega a Génova como un pobre manso y retorna como un rico feroz en busca de venganza: «Pues a fe que les hubiera sido de menos daño Guzmán de Alfarache con sus arrapiezos, que don Juan de Guzmán con sus gayaduras» (II, 2, 7, 561). Su parentela no podrá leer la fisonomía ante el ornato de la apariencia.

La venganza de Guzmán no se operará con violencia física ni apelando al terror –como la ejecutaron sobre su persona– porque quiere en su tío una impresión duradera. La venganza de Guzmán se clavará en la memoria. Lo importante de la revancha es que se reconozca, que se recuerde, que se pueda identificar quién es el que la opera. Es así como el pícaro pergeña, en una sociedad que considera al capital como a la propia sangre<sup>1131</sup>, una *vendetta* económica:

Luego se trató en el modo de la venganza, y yo le dije:

–La mayor, más provechosa y de menor daño para nosotros es en dinero.

–Eso pido y dos de bola –dijo Sayavedra–, que las cuchilladas presto sanan; pero dadas en las bolsas, tarde se curan y para siempre duelen (II, 2, 8, 570).

---

<sup>1129</sup> Supra 4.5, 4.6, 4.7 y 7.4.

<sup>1130</sup> «¡Oh, hideputa, enemigos, y si a vuestra puerta llegara necesitado, y qué refresco me ofrecierades para pasar mi viaje!» (II, 2, 8, 567).

<sup>1131</sup> Cfr.: «[La] veneración por el dinero llevó la realidad a tal estado que todos aman más su fortuna que su vida y su alma, que, si alguien da una moneda a un necesitado, piensa que le ha dado la sangre y no un metal» (Vives, 2004, pág. 97). Supra 2.11, 7.10 y 7.14.



La herida en el patrimonio perdura más que en el cuerpo. Leer la sangre, desambiguar la sangre, implica entender su íntima relación con el capital. Tal vez por ello la vía de ingreso y egreso a Italia son análogas, porque entre una y otra Guzmán ha madurado, se ha vuelto cínico. Ya no busca integración filial, sino demostrar su mayor jerarquía intelectual con respecto a su parentela. Es así como diseña una mohatra combinando toda una serie de variables en una traza magistral: una cadena falsa, arcones vacíos, un orquestado engaño a jugadores, huésped y tío y, finalmente, un escape coordinado en galeras hacia España en connivencia con el capitán Favelo. A este último lo conoce apostando a los naipes y traba una amistad equiparable a la de Sayavedra, aunque con más amor<sup>1132</sup> y menos confianza<sup>1133</sup>.

Los tres –el pícaro, su doble y el capitán– se van en la galera, pero a destino llegarán solo dos. Una tenebrosa tormenta se cierne sobre la embarcación, al tiempo que chocan con otra que les hace saltar el timón quedando en manos de la Fortuna<sup>1134</sup>. El episodio, si bien tradicional, entronca con la *Segunda parte del Lazarillo* anónimo<sup>1135</sup> –que a su vez será retomado por Juan de Luna<sup>1136</sup>–: todos se desesperan, se confiesan entre ellos y buscan redención ante la inminencia de la muerte<sup>1137</sup>.

La tormenta pasa y luego de ella, emergen los temples del original y la copia frente a la adversidad. Guzmán se muestra calmo, sereno, y Sayavedra se vuelve loco:

... en mí esta vez no temí tanto aquesta tormenta ni sentí el peligro respecto del temor de arribar: no por el mar, mas por la infamia. Harto decía yo entre mí, cuando

---

<sup>1132</sup> «Personaje respecto del cual planea, ominosamente, otra clara tensión afectiva homosocial pues importa señalar que es el único que en la narración del pícaro es representado en estado de aflicción y congoja cuando sobreviene la separación al desembarcar» (Vila, 2016).

<sup>1133</sup> «Comunicábamonos muy particulares casos y secretos; empero que de la camisa no pasasen adentro, porque los del alma sólo Sayavedra era dueño de ellos. Acá entre nosotros corrían cosas de amores: el paseo que di, el favor que me dio, la vez que la hablé y cosas a éstas semejantes, que no llegasen a fuego. Que no los amigos todos lo han de saber todo. Los llamados han de ser muchos; los escogidos pocos, y uno solo el otro yo» (II, 2, 7, 556).

<sup>1134</sup> Sentencia latina: «Fortuna, nec fortis, nec una». Cfr.: «La fortuna, que ni es fuerte ni una, sino flaca y varia, comenzó a mostrarnos la poca constancia suya en grave daño nuestro» (II, 2, 9, 580).

<sup>1135</sup> Para un estudio detenido de esta relación remito a Cavillac (1971).

<sup>1136</sup> «Mas yo nunca vi ni oí tan admirable confesión: que confessarse un cuerpo antes que se muera acaeciera cosa es, mas aquella hora entre nosotros no hubo ninguno que no estuviese muerto. Y muchos que cada ola que la brava mar en la mansa nao embestia, gustaban la muerte, por manera que pueden decir que estaban cien veces muertos, y así, a la verdad, las confesiones eran de cuerpos sin almas. A muchos dellos confessé, pero maldita la palabra me decían sino sospirar y dar tragos en seco, que es común a los turbados, y otro tanto hice yo a ellos...» (Luna, 1988, 135). Véase el apartado “Una fuente probable del *Guzmán*: la segunda parte antuerpiense del *Lazarillo* (1555)” en la obra de Cavillac (2010) y el interesante artículo de Rabaté (2017).

<sup>1137</sup> «¿Qué pudiera yo aquí decir de lo que vi en este tiempo? ¿Qué oyeron mis oídos, que no sé si se podría decir con la lengua o ser creído de los extraños? ¡Cuántos votos hacían! ¡A qué varias advocaciones llamaban! Cada uno a la mayor devoción de su tierra. Y no faltó quien otra cosa no le cayó de la boca, sino su madre. Qué de abusos y disparates cometieron, confesándose los unos con los otros, como si fueran sus curas o tuvieran autoridad con que absolverlos. Otros decían a voces a Dios en lo que le habían ofendido y, pareciéndoles que sería sordo, levantaban el grito hasta el cielo, creyendo con la fuerza del aliento levantar allá las almas en aquel instante, pareciéndoles el último de su vida» (II, 2, 9, 582).

pasaban estas cosas, que por mí solo padecían los más, que yo era el Jonás de aquella tormenta.

Sayavedra se mareó de manera que le dio una gran calentura y brevemente le saltó en modorra. Era lástima verle las cosas que hacía y disparates que hablaba, y tanto que a veces en medio de la borrasca y en el mayor aflicto, cuando confesaban los otros los pecados a voces, también las daba él, diciendo:

—¡Yo soy la sombra de Guzmán de Alfarache! ¡Su sombra soy, que voy por el mundo!

Con que me hacía reír, y le temí muchas veces. Mas, aunque algo decía, ya lo vían estar loco y lo dejaban para tal. Pero no las llevaba conmigo todas, porque iba repitiendo mi vida, lo que de ella yo le había contado, componiendo de allí mil romerías. [...] de lo que más yo gustaba era que todo lo decía de sí mismo, como si realmente lo hubiese pasado (II, 2, 9, 582-583).

Finalmente, el sosías, en su locura, se arroja al mar y termina, como un *Lazarillo* apócrifo, en el fondo del océano. La sombra no tiene vida propia, se mueve en un «como si», es un apéndice degradado del protagonista. ¿Cuál es el foco de luz, de sentido para ese otro sin sentido, sin razón? En ese momento Guzmán se sincera y expresa que el depositario de su confianza —tal vez por ver el peligro que esos saberes entrañan para su destino en la galera— no le merece un pésame sincero:

...y así se quedó el pobre sepultado, no con pequeña lástima de todos, que harto hacían en consolarme. Signifiqué sentirlo, mas sabe Dios la verdad. Otro día, cuando amaneció, levanteme luego por la mañana, y todo él casi se me pasó recibiendo pésames, cual si fuera mi hermano, pariente o deudo que me hiciera mucha falta, o como si, cuando a la mar se arrojó, se hubiera llevado consigo los baúles (II, 2, 9, 583).

La verdadera «pérdida», la que importa, la que duele —y su venganza en Génova tuvo que ver precisamente con ello— es la del capital. En la última frase sobre su sosías, Guzmán trasluce el rencor que parecía haberse disuelto cuando decidieron emprender juntos su camino. Efectivamente, el dinero prende más en la memoria que cualquier relación afectiva.

## **7.16. La llegada a España**

### ***7.16.1. Judas, dinero de sangre.***

En el último libro de la segunda parte, la crítica social vuelve a focalizarse<sup>1138</sup> en la omnipotencia del capital y su poder sobre las relaciones sociales. La llegada a España está signada por esta reflexión, que busca exorcizar la dimensión afectiva que se había entablado con Sayavedra, subsumiéndola en una mera relación de interés. Al igual que la *pantaura* – piedra mitológica que atrae sobre sí a todas las piedras–, el dinero atrae sobre sí a todo lo que lo rodea:

Apolonio Tiano [...] dice haber visto una piedra, que llaman *pantaura*, reina de todas las piedras, en quien obra el sol con tanta virtud, que tiene todas aquellas que tienen todas las piedras del mundo, haciendo sus mismos efectos. Y de la manera que la piedra imán atrae a sí el acero, esta *pantaura* trae todas las otras piedras, preservando de todo mortal veneno a quien consigo la tiene<sup>1139</sup>. Con esta se pudiera bien comparar la riqueza, pues hallarán en ella cuantas virtudes tienen las cosas todas; todas las atrae a sí, preservando de todo veneno a quien la poseyere. Todo lo hace y obra. [...] ¿Qué deseó que no alcanzase o qué ley hizo que no se obedeciese? (II, 3, 1, 601-602).

La riqueza es omnipotente y despliega todas las potencialidades del ser que atañen a su contexto, lo que se juzga con respecto a ella no es su condición sino su uso:

La riqueza de suyo y en sí no tiene honra, ciencia, poder, valor ni otro bien, pena ni gloria, más de aquella para que cada uno la encamina. Es como el camaleón, que toma la color de aquella cosa sobre que se asienta. [...] Ni se condena el rico ni se salva el pobre por ser el uno pobre y el otro rico, sino por el uso de ello<sup>1140</sup>. Que si el rico atesora y el pobre codicia, ni el rico es rico ni el pobre, pobre, y se condenan ambos (II, 3, 1, 602).

La posesión excesiva de capital en contraste con la desposesión del prójimo no atañe a ningún dilema de carácter moral en estas reflexiones. Por ello, Guzmán, que ahora detenta el capital en sus propias manos, sigue la caracterización estereotípica de raigambre medieval que

---

<sup>1138</sup> «[El rico] De todos es bien recibido. Sus locuras son caballerías; sus necesidades, sentencias. Si es malicioso, lo llaman astuto; si pródigo, liberal; si avariento, reglado y sabio; si murmurador, gracioso; si atrevido, desenvuelto; si desvergonzado, alegre; si mordaz, cortesano; si incorregible, burlón; si hablador, conversable; si vicioso, afable; si tirano, poderoso; si porfiado, constante; si blasfemo, valiente, y si perezoso, maduro. Sus yerros cubre la tierra. Todos le tiemblan, que ninguno se le atreve; todos cuelgan el oído de su lengua para satisfacer a su gusto; y palabra no pronuncia que con solemnidad no la tengan por oráculo. Con lo que quiere sale: es parte, juez y testigo. Acreditando la mentira, su poder la hace parecer verdad; y, cual si lo fuese, pasan por ella» (I, 3, 1, 252-253). Supra 7.10.

<sup>1139</sup> El suceso se encuentra en Pedro Mexía, *Silva de varia lección* (II, 9) y en Juan de Aranda, *Lugares comunes*, fol. 196r.

<sup>1140</sup> Procurando un mejor desempeño de la justicia para evitar la persecución de pobres mendicantes recupera Soto la misma idea: «no hemos de hacer más cortesía al rico que al pobre, sino a cada uno según su virtud» (Soto, 2003, pág. 77).

supone la avaricia del rico y la codicia del pobre como las vías a reformar en una redistribución sustentada en la caridad y la limosna<sup>1141</sup>:

La Providencia divina, para bien mayor nuestro, habiendo de repartir sus dones, no cargándolos todos a una banda, los fue distribuyendo en diferentes modos y personas para que se salvaran todos. Hizo poderosos y necesitados. A los ricos dio los bienes temporales, y los espirituales a los pobres. Porque, distribuyendo el rico su riqueza con el pobre, de allí comprase la gracia y, quedando ambos iguales, igualmente ganasen el cielo. [...] Que sin comparación es mucho mayor la riqueza del pobre contento, que la del rico sediento (II, 3, 1, 603).

La justificación ideológica de la riqueza supone la idealización del pobre: el pobre que se salva, el pobre perfecto, es aquel que acepta con mansedumbre y felicidad su propia condición –algo que, por cierto, no está en las miras del protagonista en ningún momento del relato–. Guzmán en relación con esta reflexión sobre la riqueza y la pobreza, se reconoce a sí mismo opulento y codicioso, sin ningún tipo de cuidado para con el capital que poco le había costado ganar:

Vesme aquí ya rico, muy rico y en España; pero peor que primero. Que, si la pobreza me hizo atrevido, la riqueza me puso confiado. Si me quisiera contentar y supiera gobernar, no me pudiera faltar; empero, como no hice uno ni supe otro, por el dinero puse a peligro el cuerpo y en riesgo el alma. Nunca me contenté, nada me quietó; como no lo trabajaba, fácilmente lo perdía [...] Estimábalo en poco y guardábalo menos, empleándolo siempre mal. *Era dinero de sangre*: gastábalo en sepulturas para cuerpos muertos, en obras muertas<sup>1142</sup> y mundanos vicios. En tal vino a parar, pues ello se fue con la facilidad que se vino. Perdilo y perdime, como lo verás adelante. (II, 3, 1, 603-602) [La cursiva me pertenece]

El protagonista no puede asentarse en el capital y lo destina a cuerpos muertos –objetos de perdición– en lugar de ocuparse de los cuerpos vivos, los pobres necesitados, como lo fue él en algún momento. El hecho de que se compare con Judas<sup>1143</sup> es atendible, ya que coloca en

---

<sup>1141</sup> He ahí la trampa ideológica que ya había señalado Geremek: «La limosna constituye un instrumento para la redención de los pecadores, y por eso la presencia de los pobres en la sociedad cristiana determina la realización del proyecto de salvación. En la *Vida de San Eligio* encontramos la que cabe considerar como una clásica formulación de este concepto: “Dios debiera haber dado la riqueza a todos los hombres, pero ha querido que haya pobres para que los ricos tuviesen la ocasión de redimir sus pecados” [...] En efecto, la afirmación citada [...] podría invertirse: la riqueza de algunos es necesaria a fin de que los pobres puedan ser ayudados. En consecuencia, el elogio de la limosna contiene en sí no sólo la perspectiva de la salvación para los ricos, sino una justificación de la riqueza misma, su racionalización ideológica» (Geremek, 1998, págs. 28-29). Esta misma problemática fue explicitada en el episodio del caballero caritativo: «No hizo Dios tanto al rico para el pobre como al pobre para el rico» (I, 288). Supra 7.11.5.

<sup>1142</sup> El pasaje parece remitir a las reflexiones de Vives: «Pero tus sepulcros, tus altares, tus adornos sagrados, tus misas y tus psalmos son cosa abominable ante Dios, a quien levantas un templo de piedras muertas mientras consientes que sus templos vivos se derrumben y perezcan» (Vives, 2004, pág. 108). Cfr. supra 2.2.

<sup>1143</sup> Recordemos que Guzmán se había caracterizado a sí mismo y a la corrupción imperante a partir del episodio de la sisa de Judas (supra 7.6).

primer plano que su dinero está tan contaminado por la forma en que fue adquirido, que no le sirve ni siquiera para salvarlo a través de un acto caritativo. Su dinero es dinero de sangre:

Entonces Judas, el que le había entregado, viendo que era condenado, devolvió arrepentido las treinta piezas de plata a los príncipes de los sacerdotes y a los ancianos, diciendo: Yo he pecado entregando la sangre inocente. Mas ellos dijeron: ¿Qué se nos da a nosotros? Tú lo verás. Y arrojando las piezas de plata al Templo, salió y fue y se ahorcó. Y los príncipes de los sacerdotes, tomando las piezas de plata, dijeron: No es lícito echarlas en el arca de la limosna, porque es precio de sangre. Mas habido consejo, compraron con ellas el campo del alfarero, por sepultura para los extranjeros. Por lo cual fue llamado aquel campo, Acéldema: Campo de sangre, hasta el día de hoy. (Mateo 27, 3-8).

¿Es el arrepentimiento de Guzmán en el final de la obra, análogo al arrepentimiento de Judas? ¿Es el protagonista un sosías del amigo traidor de Jesús, del mismo modo en que Sayavedra lo fue para con él al robarle los baúles? Más allá de que en el final del relato muchos críticos hayan querido equipar la pasión de Guzmán con la de Cristo –lectura atendible si consideramos el cierre de la obra como una conversión sincera–, la figura que emerge una y otra vez, la que se trasluce en el dinero que le ha robado a los representantes de la divinidad en la tierra, a los pobres verdaderos, es la de Judas Iscariote. Entre los dos amigos, el mesías y el traidor, se mueve un pícaro que es humano, demasiado humano.

### **7.16.2. Zaragoza y Madrid: asentamiento, reminiscencias y primeras nupcias.**

El primer asentamiento en España es en Zaragoza, ciudad que «casi daba de sí un olor de Italia» (II, 3, 1, 604). Allí Guzmán se enreda otra vez con mujeres que se aprovechan de él quitándole su dinero y acaba –como en la primera parte<sup>1144</sup>– sus aventuras amorosas en una escena escatológica: por querer arrojar una piedra a un perro que no lo dejaba departir de amores, termina agarrando un excremento, sacudiéndolo, lastimándose la mano y, en una reacción mecánica, llevándose la deposición a la boca. Luego deja a la viuda que galantea por miedo a que lo maten los caballeros que la cortejan y parte hacia Madrid, en donde ejercita, al llegar, la nostalgia del exiliado: «Estaba ya todo muy trocado de como lo dejé. [...] Hallé poblados los campos; los niños, mozos; los mozos, hombres; los hombres, viejos, y los viejos, fallecidos; las plazas, calles; y las calles, muy de otra manera, con mucha mejoría en todo» (II, 3, 2, 622). Aquí lo estafan nuevamente al intentar sus requiebros y aprovecha para moralizar en contra de las mujeres que levantan haciendas con denuncias falsas de violación.

<sup>1144</sup> Afrenta que romperá su idilio como alcahuete del embajador y forzará su exilio (supra 7.11.8).

Hasta aquí Guzmán, sistemáticamente, gasta y no consume: «Pagué lo que no pequé» (II, 3, 2, 629).

La matriz de lo español pareciera estar signada en la obra por la intersección entre lo femenino<sup>1145</sup>, el capital y la honra. Lo que tardará en comprender Guzmán es que lo fundamental para obtener lo que desea no es el galanteo –que requiere una astucia a la altura de la traza femenina que el protagonista todavía no posee–, sino el capital y la estabilidad, el asentamiento, el medro.

Cuando Guzmán se convierte en su padre –y no solo a nivel aparental como le sucedió al llegar a Toledo<sup>1146</sup>–, cuando puede amasar el capital que cual *pantaura* todo lo atrae sobre sí, decide asentarse y esperar que lluevan sobre su persona propuestas de matrimonio. Entonces, todos vienen a buscarlo para convertirlo en su yerno: «Mi caudal crecía, porque ya me había hecho muy gentil mohatrero. Crédito no me faltaba, porque tenía dinero. Dábanse junto a mi casa unos solares para edificar. Pareciome comprar uno por tener una posesión y un rincón propio en que meterme» (II, 3, 2, 629). En este medro –superador del modélico final del *Lazarillo*– reconoce Guzmán cierta estabilidad: «Ya estoy casado, ya soy honrado» (II, 3, 2, 630). Pero a diferencia de Lázaro, su mujer no lo asienta, sino que lo pierde. El gasto en banquetes, fiestas y galas es tanto que Guzmán sufre una progresiva depauperación: «Hacienda y trato tenía yo solo para ser brevemente muy rico, y con la mujer quedé pobre» (II, 3, 2, 632).

De ese trance sale cometiendo una estafa con contraescrituras, al tiempo que reconoce un estado de superación con respecto al simple hurto que ejerció en sus comienzos: «Quedeme con mucha hacienda de los pobres, que me la fiaron engañados en mi crédito. Hice aquella vez lo que solía hacer siempre; mas con mucha honra y mejor nombre. Que, aunque verdaderamente aquesto es hurtar, quedásenos el nombre de mercaderes y no de ladrones» (II, 3, 2, 634).

Guzmán pasa de ladrón de pobres verdaderos como pobre falso a productor de pobreza como mohatrero y estafador de «cambios y recambios». Lo que plasma el texto con el derrotero de experiencias del pícaro es una matriz de latrocinio estructural que opera en ambos extremos de la escala social. En la cima, al igual que su padre<sup>1147</sup>, vive de ejecutar las propiedades ajenas en connivencia con escribanos y alguaciles: «jugábamos a el cierto [...] teníamos callos en las conciencias» (II, 3, 3, 639).

---

<sup>1145</sup> En sus orígenes, la picaresca pareciera narrar, una y otra vez, la inadecuación masculina de ciertos colectivos marginales frente a las manipulaciones femeninas.

<sup>1146</sup> Supra 7.9.

<sup>1147</sup> Supra 7.3.

Pero su calidad de vida ya no es la misma, sufre un proceso de depauperación a manos de los excesivos gastos de su mujer y su «pobreza» termina por resentir el matrimonio:

...sentía que aquello mismo que había de ser mi alivio, mi mujer, aquella que con instancia pidió a su padre que la casase conmigo y para ello puso mil terceros, el otro yo, la carne de mi carne y hueso de mis huesos, ésa se levantase contra mí, persiguiéndome sin causa, no más de por verme ya pobre. Y que llegase a tal punto su aborrecimiento que, contra toda verdad, me levantase que estaba amancebado (II, 3, 3, 641).

El problema de la pobreza, por tanto, no es simplemente material, sino que cala hondo en las relaciones interpersonales, familiares –como vimos en el ejemplo de los genoveses<sup>1148</sup>– y conyugales. La mujer de Guzmán –como Sayavedra– se vuelve loca. En este caso particular, la pérdida del juicio se dará a causa de la falta capital y de la *pobreza vergonzante* que experimenta y no puede soportar:

Perdía el juicio cuando vía que lo pasado faltaba. Pues ya –¡pobre de mí!– [...] cuando no habiendo qué comer ni adónde salirlo a buscar, se sacaban de casa las prendas para vender, ¡aquí era ello! Aquí perdió pie y paciencia. Nunca más me pudo ver. Aborreciome<sup>1149</sup> como si fuera su enemigo verdadero. [...]. Huía de la paz porque la hallaba en la discordia; amaba la inquietud por ser su sosiego; tomaba por venganza retirarse a solas, faltándome a la cama y mesa, y aun dejaba de comer muchas veces porque sabía lo bien que la quería y que con aquello me martirizaba (II, 3, 3, 642).

El amor que atrae Guzmán con su capital se convierte en un martirio plagado de revanchismo, en una tortura consciente y deliberada de su esposa cuando el dinero falta. Finalmente, esta muere de una enfermedad aguda sin «arrepentimiento ni recibir sacramento» (II, 3, 3, 655).

Con su primera mujer Guzmán reproduce el error de su familia: si según afirma en la primera parte, no pudo medrar por no tener una hermana para prostituir<sup>1150</sup>, al morir su cónyuge no puede continuar con el trato por no haber forjado –en su patente esterilidad– una descendencia que le permita seguir encadenando sus mohatras: «En dos cosas pude llamarme desgraciado. La primera, en el tal matrimonio, pues de mi parte puse todos los medios posibles en la guarda de su ley. La segunda, en que, ya que lo padecí tanto tiempo y perdí mi hacienda, no me quedó carta de pago: un hijo con que valerme de la dote<sup>1151</sup>» (II, 3, 3, 655).

---

<sup>1148</sup> Supra 7.10 y 7.15.

<sup>1149</sup> Igual metamorfosis comportamental y perceptiva anclada en la posesión de capital que la que experimenta Guzmán en Florencia (supra 7.13).

<sup>1150</sup> Supra 7.3.

<sup>1151</sup> Los hijos, como en el caso del pobre florentino, son caracterizados como una forma más de acumulación y reproducción del capital circulante (supra 7.11.4).

La descendencia, la paternidad, la familia, todo queda reducido por la omnipresencia del capital a un engranaje más de la acumulación monetaria. Con el matrimonio se va el dinero en los excesivos gastos de la mujer y, sin un hijo, se va la dote. Por casado y por estéril, Guzmán lo pierde todo. ¿Qué problemática cultural narra la picaresca cuando refiere una paternidad imposible? ¿Por qué el mendicante-mercader fracasa en la reproducción? ¿Se trunca el mito de la fertilidad descontrolada de la pobreza y las actividades asociadas a los conversos? Lo propio de la narración de una España decadente parece ser la virilidad en entredicho.

### 7.16.3. *Segundas Nupcias*

*Usaron del matrimonio por consejos del demonio*  
Mateo Alemán, *San Antonio* (III, VI, 531)

La viudez deja a Guzmán muerto de hambre en una casa vacía –al igual que Lázaro en su estancia con el escudero<sup>1152</sup>–: «Yo quedé tan desnudo que me vi solamente arrimado a las paredes de mi casa. Si, cuando tuve, me regalaba, ya deseaba tener algo con que poder pasar la vida y sustentarla. Perecía de hambre» (II, 3, 4, 658).

El hambre lindante con la muerte vuelve a emparentar al protagonista con el anónimo, sin embargo, Guzmán todavía es propietario, le queda un capital importante que retrasa su vuelta a la mendicidad. Es por eso que, ante la apremiante inopia, decide vender su casa para irse a estudiar teología y asegurar así su sustento de por vida:

Vime desamparado de todo humano remedio ni esperanza de poderlo haber por otra parte o camino que de aquella sola casa. Púseme a considerar: «¿Qué tengo ya de hacer para comer?». Morder en un ladrillo hacíaseme duro; poner un madero en el asador, quemaríase. Vi que la casa en pie no me podía dar género de remedio. No hallé otro mejor que acogerme a sagrado y díjeme: «Yo tengo letras humanas. Quiero valerme de ellas, oyendo en Alcalá de Henares, pues la tengo a la puerta, unas pocas de artes y teología. Con esto me graduaré. Que podría ser tener talento para un púlpito, y, siendo de misa y buen predicador, tendré cierta la comida y, a todo faltar, metereme fraile, donde la hallaré cierta. Con esto no sólo repararé mi vida, empero la libraré de cualquier peligro en que alguna vez me podría ver por casos pasados (II, 3, 4, 659-670).

---

<sup>1152</sup> Recordemos la proyección: «Yo he tenido dos amos: el primero traíame muerto de hambre y, dejándole, topé con este otro, que me tiene ya con ella en la sepultura; pues si de éste desisto y doy en otro más bajo, ¿qué será, sino fenecer?» (32). Supra 4.6 y 4.7.



Para Guzmán el estudio de la teología, el ejercicio religioso y la salvación, son un negocio más. No hay rastro de sincera vocación, sino un descarnado sopesar de debes y haberes. Este cinismo instrumental habrá de configurarse en una de las grandes marcas de la modernidad de la obra: «Mala resolución, mal discurso, que quisiese saber letras para comer dellas y no para frutificar en las almas» (II, 3, 4, 660).

La religión, por lo tanto, ya no se manifiesta corrupta solamente en su ejercicio individual, como en el origen de la picaresca, sino que se va hasta el hueso del *telos* de la formación teológica, para evidenciar que, para muchos, no es más que una forma de procurarse indefinidamente el sustento, la comodidad y el medro.

Guzmán a esta altura del relato es un avezado estratega y va un poco más allá en su proyección, ya que en la decisión que ha tomado entra en juego también el reclamo mediato de sus acreedores: «Tomé resolución en hacerme de la iglesia, no más de porque con ello quedaba remediado, la comida segura y libre de mis acreedores, que, llegados los diez años, habían de apretar conmigo» (II, 3, 4, 662).

Su vida en el pupilaje retoma gran parte de los tópicos asociados a la picaresca estudiantil<sup>1153</sup> e instaura una serie de isotopías que habrán de ser retomadas por la mordaz pluma quevediana<sup>1154</sup>. El problema, otra vez, surge del contraste entre poder y sumisión que supone la violenta depauperación que sufre el protagonista:

Ya yo sabía qué cosa era tener casa y gobernarla, de ser señor en ella, de conservar mi gusto, de gozar mi libertad. Hacíaseme trabajoso si me quisiese sujetar a la limitada y sutil ración de un señor maestro de pupilos, que había de mandar en casa, sentarse a cabecera de mesa, repartir la vianda para hacer porciones en los platos con aquellos dedazos y uñas corvas de largas como de un avestruz, sacando la carne a hebras, extendiendo la mienestra de hojas de lechugas, rebanando el pan por evitar desperdicios, dándonoslo duro, por que comiésemos menos, haciendo la olla con tanto gordo de tocino, que sólo tenía el nombre, y así daban un brodio más claro que la luz, o tanto, que fácilmente se pudiera conocer un pequeño piojo en el suelo de la escudilla (II, 3, 4, 666-667).

Si la muerte de la primera mujer de Guzmán lo fuerza a desplazarse desde el plano de lo mercantil al de la reflexión teológica, su segunda mujer operará el camino inverso. A un año de graduarse, lo seduce en la iglesia y lo pierde definitivamente: «Romerías hay a veces que valiera mucho más tener quebrada una pierna en casa. Esta estación fue causa y principio de toda mi perdición. De aquí se levantó la tormenta de mi vida, la destrucción de mi hacienda y acabamiento de mi honra» (II, 3, 4, 675).

---

<sup>1153</sup> Cfr. *Diálogo de los pajes* (I, ii) de Diego de Hermsilla.

<sup>1154</sup> *El Buscón* (I, 3) Véase Rodríguez-San Pedro (1983).

Guzmán, aun depauperado, mantiene su apariencia y esto le permite sustentar el galanteo: «Yo era conocidísimo. Había más de siete años que residía en Alcalá, siempre muy bien tratado, tenido por uno de los mejores estudiantes de ella y acreditado de rico» (II, 3, 4, 676). Por primera vez, el protagonista se muestra –con ciertas reminiscencias del enamoramiento que su padre ha sentido por su madre– encantado por la belleza y las aptitudes de una mujer: «suplíquele que un poco cantase, y sin algún melindre, templándola con su voz, lo hizo de manera que parecía suspender el tiempo» (II, 3, 4, 678). La belleza de Gracia nubla su entendimiento hasta el punto de sentirse como un extranjero en la universidad: «Me veo perdido. Incierta es la esperanza del remedio [...] Pues ya, cuando amaneció, que me fui a las escuelas, ni supe si en ellas entré ni palabra entendí de cuanto en la lición dijeron» (II, 3, 4, 679).

El casamiento<sup>1155</sup> es visto como una nueva caída, esta vez no solo moral y económica sino también intelectual: «pues de bachiller en teología salté a maestro de amor profano» (II, 3, 4, 681). El sueño de integración final –que le hubiera permitido su graduación– vuelve a derrumbarse:

No ha sido mala cuenta la que di de tantos estudios, de tantas letras, de verme ya en términos de ordenarme y graduarme, para poder otro día catedrar, por lo menos, porque pudiera, según la opinión que tuve<sup>1156</sup>. Y ya en la cumbre de mis trabajos, cuando había de recibir el premio descansando de ellos, volví de nuevo como Sísifo a subir la piedra. (II, 3, 4, 681)

Si bien se anticipa el sino trágico, el protagonista reconoce esta etapa de su vida como un interregno de ocio al cuidado de una degradada trinidad femenil:

Mi suegra lo era mía, y mi cuñada, mi esclava; mi esposa me adoraba, y toda la casa me servía. Nunca jamás, como aquel breve tiempo, me vi libre de cuidados. No eran otros los míos que comer, beber, dormir, holgar, y sin ser ni de solo un maravedí pechero, me bailaban delante todos, las bocas llenas de risa (II, 3, 5, 686).

La nueva caída va de la mano de la insistencia en el matrimonio y recupera el modelo estructural del burlador-burlado<sup>1157</sup>. Los mismos tratos usurarios con que el protagonista procuraba su capital y con los que fabricaba pobres son los que lo terminan llevando, otra vez,

---

<sup>1155</sup> Se anuncia con un guiño irónico y casi teatral al lector: «Señores míos, con perdón de Vuestras Mercedes, caséme» (II, 3, 4, 681).

<sup>1156</sup> El pasaje viene, probablemente, a contestar a las críticas tantas veces supuestas por el narrador en la primera parte, de un pícaro puesto a dar cátedra (supra 7.2).

<sup>1157</sup> Recordemos que esta isotopía aparece al comienzo de la primera parte (supra 7.4.1) y se torna estructural al conectar con la segunda en el episodio genovés (supra 7.10 y 7.15). También sucederá lo propio con sus segundas nupcias al volver a Sevilla (infra 7.16.3).

a la ruina. En ese proceso de depauperación final se pone en evidencia de qué forma la usura y las rentas excesivas tornan inútil todo tipo de trabajo:

Digo de mi cuento que, como el compañero de mi suegro faltase y él a cabo de pocos días falleciese, cuando se cumplió el plazo de la paga, vinieron a ejecutar a mi suegra por ella. Llevaron cuanto en toda la casa hallaron, que no faltó sino llevarnos a vueltas de ello a mí y a mi mujer [...] Vímonos desbaratados, como quien escapa robado de cosarios. [...] Y, como habían de dar los acreedores el mesón a quien mejor se lo pagase, no faltaron para él opositores. Que quien es de tu oficio, ése es tu enemigo. [...] Fueron echando pujas, queriéndolo cada cual para sí, sobre las de mi suegra, que también lo pretendía por su arrendamiento, como mujer que allí se había criado, y a sus hijas, y por su buena gracia estaba en él aparroquiada. Quedamos con él a pesar de ruines; mas tan subido de precio y por sus cabales, que apenas alcanzábamos un pan y sardinas, que toda la ganancia se la chupaba la renta<sup>1158</sup>, como una espongia, y tanto, que perecíamos, con el oficio, de hambre (II, 3, 5, 689).

El final del pasaje, el perecer de hambre ejerciendo un oficio, entronca con los primeros servicios y trabajos de Lázaro y del propio Guzmán como paje sin perspectiva de superación<sup>1159</sup>, solo que esta vez no hay un amo en concreto, sino una deuda que se convierte en el peor de todos ellos. El compromiso financiero drena todo el capital producido y exige al protagonista y su familia trabajar sin descanso para un resultado equiparable al de la pobreza más radical.

Ante el hambre, la indigencia y la explotación extrema, Guzmán vuelve al juego e intenta sustentar con él sus estudios de medicina<sup>1160</sup>. Es el momento en que lo único que le queda, lo que le permitió conquistar a su mujer y ejercer un breve interregno de prosperidad y relativo buen pasar, comienza a desmoronarse:

Cuando me vi tan apurado, quise revolver sobre mí, valiéndome de mi filosofía, comenzando a cursar en Medicina como hijo de sastre; pero no pude ni fue posible, aunque continué algunos días y se me daba muy bien por los famosísimos principios que tenía de la metafísica. Que así se suele decir que comienza el médico de donde acaba el físico, y el clérigo de donde el médico. Todo mi deseo era si pudiera sustentarme hasta graduarme; mas era en vano. Aunque, para poderlo hacer, permití en mi casa juego, conversaciones y otras impertinencias, que todas me dañaron. Huí del perejil, y naciome en la frente (II, 3, 5, 689).

---

<sup>1158</sup> Vuelve Guzmán sobre la crítica a las sanguijuelas rentistas que ya había esbozado en la primera parte: «¡Oh, epicúreo, desbaratado, pródigo, que locamente dices comer tantos millares de ducados de renta! Di que los tienes y no que los comes. Y si los comes, ¿de qué te quejas, pues no eres más hombre que yo, a quien podridas lantejas, cocosas habas, duro garbanzo y arratonado bizcocho tienen gordo?» (I, 2, 1, 160). Cfr.: supra 7.5.

<sup>1159</sup> «En esto se pasa desde primero de enero hasta fin de diciembre de cada un año. Preguntando al cabo de ello «¿Qué tenéis horro? ¿Qué se ha ganado?», la respuesta está en la mano: «Señor, sirvo a mercedes, he comido y bebido, en invierno frío, en verano caliente, poco, malo y tarde (I, 3, 7, 300-301). Cfr. 7.11.6.

<sup>1160</sup> Recordemos que Mateo Alemán había estudiado medicina. Véase supra 1.3.6.

La frase recuerda la lazarillesca «Escapé del trueno y di en el relámpago» (26), solo que en esta ocasión no se refiere a una sucesión de amos que generan cada vez más hambre y pobreza. Es el deseo aspiracional de Guzmán, el deseo de sustentarse a partir de una actividad que no lo reduzca simplemente a la servidumbre lo que termina rifando su reputación y, con ella, sus posibilidades reales de medro económico. El camino que realiza en el ocaso de su prosperidad es inverso al del escudero del *Lazarillo*, si éste por aparentar no comía, Guzmán por comer sacrifica la apariencia honrada que tanto le costó construir:

Todo andaba de harapo. Comíamos, aunque limitadamente; mas ya las libertades entraban muy a lo hondo, perdían pie. Desmandábanseme ya, faltando el miedo y respeto. Mi reputación se anegaba, nuestra honra se abrasaba, la casa se ardía y todo por el comer se sufría. Callaba mi suegra, solicitaba mi cuñada, y, tres al mohíno, jugaban al más certero. Yo no podía hablar, porque di puerta y fui ocasión, y sin esto pereciéramos de hambre (II, 3, 5, 689).

Luego de la cuñada, la prostitución anega también a la mujer del protagonista que ya no tiene nada que perder: «Hice mi cuenta: “Ya no puede ser el cuervo más negro que sus alas. El daño está hecho, y el mayor trago pasado; empeñada la honra, menos mal es que se venda”» (II, 3, 5, 690). El «producto» que tiene para vender, lo supone con mejor y mayor demanda en la Corte, y es por ello que decide mudarse a Madrid, en donde la ganancia por el cuerpo de su esposa se verá incrementada:

Yo sabía ya lo que pasaba en la corte. Había visto en ella muchos hombres que no tenían otro trato ni comían de otro juro que de una hermosa cara y aun la tomaban en dote; porque para ellos era una mina [...] Venía yo a mis solas haciendo la cuenta: «Conmigo llevo pieza de rey, fruta nueva, fresca y no sobajada; pondrele precio como quisiere (II, 3, 5, 691).

Dos cuerpos son objeto perfecto de intercambio en la obra, minas de capital inagotables: la pobreza verdadera hiperempática del pobre florentino<sup>1161</sup>; y la mujer hermosa y joven bajo el amparo –y el morbo– del matrimonio. Es el momento de volver al proceso de acumulación, de reinventarse desde el abismo en donde ya no interesa la honra sino, tan solo, el capital: «Dinero y más dinero era el que yo entonces buscaba, que no bondades ni linaje» (II, 3, 5, 694). Es así como comienza su ascenso final antes de la caída definitiva, terciando con las gracias de Gracia: «Nuestro extranjero compró nuestra libertad y tenía tanta, que ya en mi posada no se hacía otra sino la suya. [...] Como la espuma crecían los bienes en mi casa» (II, 3, 5, 697).

---

<sup>1161</sup> Supra 7.11.4.

La vida licenciosa del *ménage à trois*, a diferencia del medro estable del *caso lazarllesco*, termina empobreciéndolos a todos: «Todos tuvimos nuestro pago. El señor a quien servimos, por enriquecernos, quedó pobre; nosotros, por mal gobierno, no fuimos ricos; y juntos dimos en el suelo. [...] Su licencia fue tanta, su trato tal, que a pocos días dimos en manos de la justicia (II, 3, 5, 698). Otra vez Guzmán es interpelado por un proceso legal y otra vez sufre la codicia –esta vez de carácter sexual– de la justicia, ya que el ministro que está a cargo de la causa desea obsesivamente a su mujer. Éste no solo continúa el proceso de depauperación, sino que los fuerza al destierro: «Quiso ser tan juez de mis cosas y apretarlas tanto, que morían de hambre; iban cada día vendiendo las alhajas para el sustento. No le pareció buena cuenta ni aun razonable a mi huéspeda ser mucha la sujeción y poca la provisión» (II, 3, 5, 701).

Finalmente, al igual que su primer ingreso a Génova, Guzmán no regresa a Sevilla como quiere sino como puede. En su vuelta al hogar no ingresará a su ciudad como un noble honrado, sino como un proxeneta depauperado.

#### **7.16.4. La vuelta al hogar y la paradoja del «pobre verdadero fingido».**

Desventurados de ellos, que, haciendo largas oraciones con la boca, con ella se comen las haciendas de los pobres, de las viudas y de los huérfanos<sup>1162</sup> (I, 2, 7, 547).

Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*.

La vuelta a Sevilla está signada por el decenio que fuerza a Guzmán a pagar sus cuentas pasadas. Retorna a su madre y a la ermita de San Lázaro que lo vio partir<sup>1163</sup>, y emerge en él una reflexión retrospectiva: «¡Ah glorioso santo! Cuando de vos me despedí, salí con lágrimas, a pie, pobre, solo y niño. Ya vuelvo a veros, y me veis rico, acompañado, alegre y hombre casado». Representóseme de aquel principio todo el discurso de mi vida, hasta en aquel mismo punto» (II, 3, 6, 705).

El final, la vuelta al hogar, también entronca con el final del *Lazarillo*, ya que se focaliza en el hecho de usufructuar la institución sagrada del matrimonio para el medro personal, sin importar los rumores que acicatean sobre la honra y el nombre. La vuelta al origen es también la vuelta al género:

---

<sup>1162</sup> Marcos 12, 38-40.

<sup>1163</sup> Sobre el recorrido circular y sus posibles connotaciones simbólicas véase Brancaforte (1980).

...haciendo caudal de la torpeza de mi mujer, poniéndola en la ocasión, dándole tácita licencia y aun expresamente mandándole ser mala, pues le pedía la comida, el vestido y sustento de la casa, estándome yo holgando y lomienhiesto<sup>1164</sup>. ¡Terrible caso es y que pensase yo de mí ser hombre de bien o que tenía honra, estando tan lejos de ella y falto del verdadero bien! ¡Que por tener para jugar seis escudos, quisiese manchar los de mis armas y nobleza, perdiendo lo más dificultoso de ganar, que es el nombre y la opinión! ¡Que, profanando un tan santo sacramento, usase de manera de él que, habiendo de ser el medio para mi salvación, lo hiciese camino del infierno (II, 3, 6, 702)

El *Guzmán* reescribe, en los últimos pasos por tierra de su protagonista, el final del anónimo. No ya de manera ambigua y para hacer callar las habladurías, sino de forma explícita, condenando abiertamente el usufructo de la institución matrimonial para la prostitución de la consorte. En consonancia con ello, satura la descripción y explicitación del eje conceptual del «caso», que deja asentada la más ostensible mercadería del sexo femenino convertido en objeto de intercambio:

¿Qué juicio tiene un hombre que a ladrones descubre sus tesoros? ¿Con qué descuido duerme o cómo puede nunca reposar sin temor que no se los hurten? ¡Que fuese yo tan ignorante, que, ya que pasaba por semejante flaqueza, viniese por interés a dar en otra mayor, loar en las conversaciones en presencia de aquellos que pretendían ser galanes de mi esposa, las prendas y partes buenas que tenía, pidiéndole y aun mandándole que descubriese algunas cosas ilícitas, pechos, brazos, pies y aun y aun... –quiero callar, que me corro de imaginarlo– para que vieses si era gruesa o delgada, blanca, morena o roja! (II, 3, 6, 703).

La venta del sexo de su mujer en términos tan descarnados que fuerzan una pausa en la narración –una autocensura efímera– muestra un corrimiento central con respecto al discurso de Lázaro, que más allá de encontrarse en una situación similar –aunque con menos intermediarios–, trata desde su discurso biográfico de insinuar el «caso» sin explicitarlo, defendiendo su honra ante los murmullos, forzando una escritura para el silencio<sup>1165</sup>. Guzmán, en cambio, hace patente su tercería para condenar frente al lector la práctica que no fue sentenciada en el origen del género de forma manifiesta.

---

<sup>1164</sup> Recordemos que el sueño trunco reformista del propio narrador, enunciado al comienzo de esta segunda parte, consiste en tapizar los caminos de lomienhiestos ahorcados: «¡Oh si valiese algo para poder consumir otro género de fieras! Estos que, lomienhiestos y descansados, andan ventoleros, desempedrando calles, trajinando el mundo, vagabundos, de tierra en tierras, de barrio en barrios, de casa en casas, hechos espumaollas, no siendo en parte alguna de algún provecho ni sirviendo [...] ¡hermosamente parecieran, si todos perecieran! Que no tiene Bruselas tapicería tan fina, que tanto adorne ni tan bien parezca en la casa del príncipe, como la que cuelgan los verdugos por los caminos» (II, 1, 1, 375). Cfr. supra 7.11.7.

<sup>1165</sup> Supra 4.1, 4.2.1.

Al llegar al hogar, Guzmán percibe que la transformación de Sevilla es total, como la suya, que cual joven ingenuo sale y cual cínico que no ha dejado delito por cometer regresa, mantenido por la prostitución de su segunda mujer. Su madre es otra en apariencia y tras ella se traslucen las enseñanzas del *carpe diem* de corte estoico acerca de lo efímero de la vida terrena:

Hallela flaca, vieja, sin dientes, arrugada y muy otra en su parecer. Consideraba en ella lo que los años estragan. Volvía los ojos a mi mujer y decía: «Lo mismo será de ésta dentro de breves días. Y cuando alguna mujer escape de la fealdad que causa la vejez, a lo menos habrá de caer por fuerza en la de la muerte». De mí figuraba lo mismo; empero, en estas y otras muchas y buenas consideraciones que siempre me ocurrían, hacía como el que se detiene a beber en alguna venta, que luego suelta la taza y pasa su camino: poco me duraban (II, 3, 6, 707).

Según sus propias consideraciones, el error más grave de Guzmán es poner a su mujer bajo la égida de su madre que, si bien conoce a la perfección el oficio, limita las libertades de Gracia. Ésta, finalmente –siguiendo con la isotopía del burlador-burlado<sup>1166</sup>– se marcha, al igual que Guzmán de Génova, con un capitán de galera, llevándose todas las pertenencias del protagonista: «Fueme cobrando tal odio, aborreciome tanto que, hallándose con la ocasión de cierto capitán de las galeras de Nápoles, que allí estaban, trocó mi amor por el suyo y, recogiendo todo el dinero, joyas de oro y plata con que nos hallábamos entonces, alzó velas y fuese a Italia, sin que más de ella supiese por entonces» (II, 3, 6, 709).

A partir de ese momento Guzmán no solo retorna a su origen geográfico, sino también a sus primeros oficios, volviendo a conectar pobreza y delincuencia: «Recogime con mi madre; fuimos vendiendo para comer las alhajas que nos quedaron; mas, como nos quedaron más días que alhajas, al cabo de poco nos dieron alcance. [...] Faltó qué vender, dinero con que comprar. Halleme roto, sin qué me vestir ni otro remedio con que lo ganar, sino con el antiguo mí» (II, 3, 6, 709).

La última gran estafa de Guzmán vuelve a centrarse en la problemática de la pobreza mendicante verdadera. Capitalizando los tópicos que unían de positividad a ese tipo de pauperismo, el protagonista urde una traza cuidadosamente calibrada. Al igual que en el caso del pobre deformado por su padre al nacer que acumula una fortuna<sup>1167</sup>, lo que se busca con esta anécdota es minar con la sospecha, incluso, el acto caritativo supremo, el del pobre que da todo lo que tiene por persistir en su condición de elegido de la divinidad:

---

<sup>1166</sup> Supra 7.4.1, 7.15 y 7.16.3.

<sup>1167</sup> Supra 7.11.4.

...me fui a la celda de cierto famoso predicador, en opinión de un santo, y díjeme:  
–Padre mío, yo soy un pobre forastero, vine a esta ciudad y estoy en ella muy necesitado. Deseo de acomodarme, si hallase alguna casa honrada donde tuviese una poca de quietud en el alma, que sólo eso pretendo y no repararía en el salario, porque con un honesto vestido y una limitada comida para poder pasar, no tengo ni quiero más granjería. Y aunque me veo tan afligido y roto que por mal vestido no hallaré quien de mí se quiera servir, y pudiera muy bien valerme socorriendo mi necesidad en esta ocasión, tengo por mejor padecerla esperando en el Señor, que condenar mi alma ofendiendo a su Divina Majestad en usurpar a nadie su hacienda. No permita el Señor que bienes ajenos me saquen de trabajos corporales, dejándome dañada la conciencia.

Yo salí esta mañana de mi casa para ir a buscar dónde trabajar, con qué comprar un pan que comer, y me hallé aquesta bolsa en medio de la calle. Quise ver qué tenía dentro y, cuando sentí ser dineros, la volví a cerrar con temor de mi flaqueza, no me obligase a hacer cosa ilícita. Vuestra Paternidad la reciba y, pues el domingo ha de predicar, la publique; podría ser que pareciese su dueño y tener de ella más necesidad que yo. [...]

El fraile, cuando me oyó y vio tan heroica hazaña, creyó de mí ser algún santo, sólo le faltó besarme la ropa, y con palabras del cielo me dijo:

–Hermano mío, dadle a Dios muchas gracias, que os ha dado claro entendimiento y ciencia de lo poco que valen los bienes de la tierra. [...] Esta es obra sobrenatural y divina, que pone admiración a los hombres y da motivo a los ángeles que le alaben, por haber criado tal hombre.

Cuando aquesto me decía daba lanzadas en el corazón, porque, considerada su santidad y sencillez con mi grande malicia y bellaquería, pues con tan mal medio lo quería hacer instrumento de mis hurtos, reventáronme las lágrimas. Creyó el buen santo que por Dios las derramaba y, también como yo, se puso tierno (II, 3, 6, 713-714).

Guzmán prepara su última gran traza en Sevilla metamorfoseándose y erigiendo el espacio paradójico del *pobre extranjero verdadero ideal fingido*. Urde así, una figura que interpela el centro del debate sobre la pobreza de 1545, en el cual lo que estaba en discusión era, precisamente, la asistencia a los *pobres verdaderos extranjeros* y su correcta demarcación en relación con los falsos<sup>1168</sup>.

Tras el asombro del santo predicador subyace –otra vez– la generalización de la estigmatización de la pobreza: ¿qué pobre sigue en estos tiempos los preceptos crísticos –manipulados por parte de la teología y la tratadística– de despreciar lo material y persistir en su pobreza a fuer de procurarse la salvación? En la excepcionalidad de Guzmán –excepcionalidad que oculta la ingeniosa arquitectura de la traza– se expresa de forma cabal la generalización, la universalización<sup>1169</sup> de la pobreza que solo se interesa por el capital.

---

<sup>1168</sup> Supra 3.6.

<sup>1169</sup> Ver supra 1.1.4, 2.7, 3.5.1, 3.7, 3.8, 3.9.5 y 5.4, 6.3, 6.4 y 6.5.



Guzmán le ha dado precisa cuenta a su madre<sup>1170</sup> del haber que se encuentra en la bolsa que luego habrá de reclamar. Esta cuidada estratagema le sirve al pícaro para ganarse el favor del santo predicador y contagiarse de su reputación. Otro religioso, que al igual que el cardenal romano<sup>1171</sup>, no puede interpretar correctamente el gesto y las lágrimas del otro, que son de culpa y no de devoción. Otro religioso que lee mal y opera en consonancia con esa interpretación errónea.

Que la vuelta al hogar cierre con un engaño perpetrado por un pobre que en apariencia para un santo predicador no puede ser otra cosa que verdadero, no deja de ser significativo. Si bien se ha resignado en la segunda parte la temática de la falsa mendicidad en pos de traccionar otros factores –como la corrupción judicial y la estafa mercantil– que son sistemáticos productores de pobreza, en el final del texto el tópico retoma su centralidad.

Para reforzar el condicionamiento divino de su caída, Guzmán toma al fraile como fiador de su último servicio, expandiendo la dicotomía de la pobreza verdadera / fingida al de la santidad: «Que no hay cosa tan fácil para engañar a un justo como santidad fingida en un malo» (II, 3, 6, 715). Por ello es atendible que en la introspección final, en la cual Guzmán cavila acerca de su propia caída, reconozca la utilización de los pobres como un instrumento más para construir una apariencia caritativa en la que se sustentaron sus engaños financieros –productores, a su vez, de pobreza–:

¡Cuántas veces también, cuando tuve prosperidad y trataba de mi acrecentamiento –por sólo acreditarme, por sola vanagloria, no por Dios, que no me acordaba ni en otra cosa pensaba que solamente parecer bien al mundo y llevarlo tras de mí, que, teniéndome por caritativo y limosnero, viniesen a inferir que tendría conciencia, que miraba por mi alma y hiciesen de mí más confianza–, hacía juntar a mi puerta cada mañana una cáfila de pobres y, teniéndolos allí dos o tres horas por que fuesen bien vistos de los que pasasen, les daba después una flaca limosna y, con aquella nonada que de mí recibían, ganaba reputación para después mejor alzarme con haciendas ajenas! ¡Cuántas veces de mi pan partí el medio<sup>1172</sup>, no quedando hambriento, sino muy harto, y con aquella sobra, como se había de perder o darlo a los perros, lo

---

<sup>1170</sup> «Cuando se vio con él, asióle de las manos y de los hábitos, echándose de rodillas por el suelo, hasta querer besarle los pies, y díjole que la bolsa era suya, que se la diese por un solo Dios. Dióle las señas de todo, como quien bien las tenía estudiadas. Y el fraile se la entregó, conociendo ser verdaderas. Cuando mi madre la vio en sus manos, abriola y, sacando un doblón de los tres que dentro tenía, se lo dio al padre, que me lo diese de hallazgo, y cuatro reales para dos misas a las ánimas de purgatorio, a quien dijo que la tenía encomendada. Cobró con esto su bolsa, y llevómela luego a la posada sin faltar ni un alfiler de toda ella; que aun con cuidado le metí dentro un papelillo de ellos, por que pareciese todo ser cosa de mujer» (II, 3, 6, 714).

<sup>1171</sup> Supra 7.11.6.

<sup>1172</sup> Aquí el protagonista parece marcar un contraste con el frailecito que se condolió genuinamente de su necesidad. Si el religioso mendicante le dio a Guzmán todo lo que tenía para ampararlo cuando éste moría de hambre (supra 7.5), el pícaro –vuelto mohatrero– da migajas de un pan que no necesita para usufructuar a los pobres. El camino que se le había ofrecido al principio, de volver a Sevilla reformado por el ejemplo de uno de los pocos personajes positivos con los que se cruza, se cierra de forma circular al estafar en su patria, disfrazado de pobre verdadero, al santo predicador.

repartí en pedazos y lo di a pobres, no donde sabía padecerse más necesidad, sino donde creí que sería mi obra más bien pregonada! (II, 3, 7, 717).

Como la reputación es fundamental para los negocios financieros que producen pobreza, Guzmán –que alguna vez la experimentó– la instrumentaliza y la convierte por migajas en una coraza aparenial en función de sus mohatras<sup>1173</sup>. Aquí el pauperismo ya no reviste ningún halo de santidad, es un elemento más de la construcción de la confianza indispensable para apuntalar el trato financiero, es –como en el caso del caballero caritativo romano<sup>1174</sup>– una carta de presentación frente al otro a timar que se compra por monedas. La ecuación ha mutado, si Guzmán reflexionaba al iniciar su periplo romano acerca del pobre como un cero a la derecha del guarismo que permitía ganar crédito espiritual<sup>1175</sup>, éste se ha convertido, al final de la segunda parte, en un cero a la derecha del buen nombre en función de la estafa financiera. Cabe considerar, de todos modos, que ya sea para ganar el cielo o una fortuna construyendo una exterioridad confiable en pos de la estafa, el pobre carece de peso existencial, es una mera función del otro que dona o amasa el capital. ¿No resulta paradójica esta caracterización vacía en contraste con el peso discursivo y «vital» que despliega el protagonista devenido narrador?

Para Guzmán, las estratagemas son análogas en los extremos de la escala económica y social. Lo que parece querer demostrar es que siendo pobre, produce con el santo predicador el mismo tipo de estafas magistrales –con el mismo *modus operandi*– que cuando era rico:

Hartas y muchas veces, cuando algún pobre se quiso valer de mí, como tenía tanta y tal reputación, pedía limosna públicamente para él a los que me conocían y, juntando mucho dinero, le daba muy poco, quedándome con ello: quitaba para mí la nata y dábales el suero. Si quería hacer alguna bellaquería, lo primero que para ello procuraba era

---

<sup>1173</sup> Vives ya había reflexionado acerca de este tipo de calibrada hipocresía que se alimentaba de pobres al tiempo que los producía: «Pero, para que nadie presuma de que de abundantes riquezas da también mucho a los pobres, hemos de ser advertidos de que no es agradable a Dios la limosna que es arrebatada por el rico del sudor y la ganancia de los pobres. ¿Cómo se califica, en efecto, que hayas expoliado a muchos por fraude, por engaño, por robo o por fuerza para repartir algo a unos pocos? ¿Cómo haber quitado mil para dar cien? En esto piensan algunos que cumplen su deber si de las grandes rapiñas o fraudes se redimen con alguna porcioncilla que den a los pobres» (2004, págs. 124-125). Cfr. supra 2.13 y 7.3.

Recuérdese también la reflexión análoga del propio Guzmán: «He visto siempre, por todo lo que he peregrinado, que estos ricachos poderosos, muchos de ellos son ballenas, que, abriendo la boca de la codicia, lo quieren tragar todo para que sus casas estén proveídas y su renta multiplicada sin poner los ojos en el pupilo huérfano ni el oído a la voz de la triste doncella ni los hombros al reparo del flaco ni las manos de caridad en el enfermo y necesitado; antes con voz de buen gobierno, gobierna cada uno como mejor vaya el agua a su molino. Publican buenos deseos y ejercítanse en malas obras; hácense ovejitas de Dios, y esquilmas el diablo» (I, 1, 3, 74-75). Cfr. Supra 7.4.

<sup>1174</sup> Supra 7.11.2.

<sup>1175</sup> «Somos los pobres como el cero de guarismo, que por sí no vale nada y hace valer a la letra que se le allega, y tanto más cuantos más ceros tuviere delante. Si quieres valer diez, pon un pobre par de ti; y cuantos más pobres remediases y más limosna hicieres, son ceros que te darán para con Dios mayor merecimiento» (I, 3, 6, 287). Cfr. supra 7.11.5.

prevenirme de una muy hermosa y grande capa de coro con que cubrirla, para mejor disimularla con santidad, con sumisión, con mortificación, con ejemplo, y asolaba por el pie cuanto quería. Si no, vedlo agora con cuánta facilidad engañé a este santo (II, 3, 7, 718-719).

El pobre no genera empatía alguna. Guzmán los tima siendo rico mercader o pobre fingido. Son meros instrumentos de su acumulación de capital. El cierre retoma, entonces, el «Ab insidiis non est prudentia» con una ejemplificación extrema en relación con la paradoja de la *pobreza verdadera fingida*.

El pasaje prepara también, de forma calibrada, la pasión final del pícaro: qué mejor castigo para quién ha mercado, como Judas<sup>1176</sup>, con los representantes más fieles de Cristo en la tierra –con los santos y los pobres– que una pasión análoga a la del mesías. ¿Le espera una resurrección, como a éste, o la horca y la ignominia como al amigo traidor, como a Iscariote?

Engañado por la falsa santidad de Guzmán, el predicador lo recomienda como criado a una señora a la que estafa. Al caer, una vez más, en prisión, el santo declara en favor del protagonista e irónicamente termina condenándolo, ya que el escribano intuye la estafa y se ensaña con el reo<sup>1177</sup>. Guzmán se verá otra vez en las manos de los esbirros de la justicia, pero esta vez, sin capital suficiente para amenizar su estadía.

#### 7.16.5. *La cárcel y las avispas*

*Homo solitarius aut Deus aut bestia* (El hombre solitario o es un Dios o una bestia).

Antonio López Vega, *Paradojas racionales: en forma de diálogo entre un filósofo y un cortesano* (2005).

---

<sup>1176</sup> Supra 7.6 y 7.16.1.

<sup>1177</sup> «Fuese al oficio del escribano para quererme abonar, pidiéndole por caridad que mirase mucho por mi causa, que me tenía sin duda por varón santo. Mas cuando el escribano le oyó decir esto, riéndose mucho de ello, sacó los procesos que contra mí tenía y, haciéndole relación de las causas, diciéndole quién yo era, los hurtos que había hecho y, embelecós de que usaba, corrióse y con toda la sencillez del mundo, sin creer que me dañaba, le contó el caso que con él me había pasado y por el orden que me había conocido, de donde había resultado acreditarme tanto porque no lo tuviesen por hombre falto que se movía sin causas en mi defensa. Cuando el escribano le oyó, sintió en el alma mi maldad, que así hubiese querido burlar a un tan grave personaje. Indignose contra mí de manera, con un coraje tan encendido, que si en su mano fuera, me ahorcara luego» (II, 3, 7, 721-722).

En la prisión, fiel reflejo de la sociedad exterior, se reproduce el fetichismo por el capital: el reo vale solo por lo que tiene y como el dinero es lo único que sustenta el proceso, el prisionero vale cada vez menos en la medida en que el sistema judicial lo va depauperando<sup>1178</sup>:

Son los presos de ella como la parra de uvas, que, luego que comienzan a madurar, cargan avispas en cada racimo y sin sentirse los chupan, dejándole solamente las cáscaras vacías en el armadura, y, según el tamaño, así acude la enjambre. Cuando traen a uno preso, le sucede lo propio. Cargan en él oficiales y ministros hasta no dejarle sustancia. Y cuando ya no tiene qué gastar, se lo dejan allí olvidado (II, 3, 7, 722).

El dinero, otra vez, se equipara a la sangre<sup>1179</sup> y a la virtud, porque con él todo se compra y se vende, dentro y fuera de las mazmorras: «poquito a poquito, como sanguijuelas, me fueron chupando toda la sangre, hasta dejarme sin virtud. Quedé como el racimo seco, en las cáscaras» (II, 3, 7, 725). La plasmación de la *injusticia de la justicia* en relación con el capital, viene de la mano del último amo de Guzmán antes de su condena a galeras. La amante del protagonista, señala que estar dentro o fuera de prisión no se relaciona con el delito en sí, sino con la connivencia o no de las clases hegemónicas: «Mi ama jura que te ha de hacer ahorcar, porque dice que la robaste. Harto más tiene robado ella a quien tú sabes. Ya me entiendes, y a buen entendedor, pocas palabras» (II, 3, 7, 727).

Hasta la madre del protagonista, en un cinismo y desapego extremos, lo traiciona quedándose con la poca hacienda que le resta a su hijo. La vuelta al útero y a Sevilla, que alguna vez había retrasado por no hacer ostensible su pobreza, le termina devolviendo lo más descarnado de una sociedad que coloca el interés por el capital incluso por encima de la relación filial: «También mi madre, cuando vio mi pleito mal parado, díjome que la robaron y, a lo que yo entendí, fue que se quiso quedar con ello» (II, 3, 7, 727).

Este último avatar acelera su sentencia y lo que puede verse a las claras es que la condena a galeras no se da en relación con los crímenes cometidos, sino con la carencia de dinero y la ausencia de relaciones de connivencia que le hubieran permitido torcer su proceso judicial:

El dinero faltó para la buena defensa. No tuve para cohechar al escribano. Estaba el juez enojado, y echose a dormir el procurador. Pues el solicitador, ¡pajas! Ya no había sustancia en el gajo. Fuéronse las avispas. Dejéronme solo. Confirmaron la sentencia, con que los azotes fuesen vergüenza pública y las galeras por seis años (II, 3, 7, 727).

---

<sup>1178</sup> Recordemos que la reforma de las prisiones es un tema central dentro del *Amparo de pobres* de su amigo Herrera (supra 6.6).

<sup>1179</sup> «[La] veneración por el dinero llevó la realidad a tal estado que todos aman más su fortuna que su vida y su alma, que, si alguien da una moneda a un necesitado, piensa que le ha dado la sangre y no un metal» (Vives, 2004, pág. 97). Cfr. supra 2.11.

Finalmente, dando todo por perdido, Guzmán intenta huir travestido, pero lo descubren y lo terminan condenando de por vida. Antes de ingresar a galeras, lo pasean por las calles de su tierra natal y desde el fondo de su *soledad en multitud* reflexiona acerca de su salvación *post mortem*: «¿Qué sentirán los condenados a eternidad en perpetua pena?». En esta consideración pasé las calles de Sevilla, porque ni mi madre me acompañó ni quiso verme, y solo fue, solo entre todos» (II, 3, 8, 731).

Sin dinero y con el escarnio de la vergüenza pública, todos lo han abandonado. Si la obra se abrió con los peligros de las malas lenguas, de la importancia de una apariencia virtuosa para sustentar las relaciones sociales, en el final, Guzmán se queda completamente solo frente al escarnio, la mirada y el griterío de la muchedumbre.

## 7.17. Las galeras

### 7.17.1. ¿Conversión? El banquete desaprovechado de la pobreza.

El camino a galeras, a su prisión acuática, está signado por la ruptura sistemática de los códigos delincuenciales: por la traición y la delación.

Los galeotes –bajo el amparo de las autoridades que los custodian– roban a un niño unos lechones. Guzmán, en la venta en la que se detienen, hurta a su vez un rosario de corales que da a Soto –galeote que de compañero deviene en antagonista– para que lo esconda en uno de los animales que fueron fruto del pillaje. Éste, posteriormente, le niega el hecho y Guzmán le cuenta lo sucedido al comisario que tortura a su Soto hasta que confiesa<sup>1180</sup>. Entre delatores y traidores al acecho se sucederán los avatares marítimos hasta el final de la obra.

Si todo es dinero, si el dinero es humor, fuerza vital y sangre<sup>1181</sup>, Guzmán coloca el poco que tiene donde otros colocan sus pasiones: «Hube de pensarlo bien y resolvime que no podría darle mejor lugar y secreto que arrimado con el corazón. Otros lo tienen adonde ponen su tesoro, y púselo yo al revés<sup>1182</sup>» (II, 3, 8, 736).

---

<sup>1180</sup> Soto es caracterizado sistemáticamente como delator: «Y esto lo descompuso en el ansia; que, por haberse puesto a orza, cantó llanamente a las primeras vueltas» (II, 3, 7, 728)

<sup>1181</sup> Supra 7.9, 7.15 y 7.16.4.

<sup>1182</sup> Cfr.: «donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mateo 6, 21).

El pícaro galeote, con la buena disposición para el servicio que lo caracteriza<sup>1183</sup> y con la disposición para las letras que ha aprendido en sus estancias universitarias<sup>1184</sup> obnubila cómitre: «Cayole al cómitre tan en gracia lo bien que le truje acomodado el cuento que me hizo mudar luego de banco, pasándome a su servicio con el cargo de su ropa y mesa» (II, 3, 8, 740).

La manipulación de Guzmán ha subido de grado. Ya no se gana el favor solo con engaños, sino que puede utilizar el poder de su relato literario, de su fábula, para seducir al otro. Y no parece casual que sea precisamente cuando está más cerca de configurarse en escritor, en narrador de su propio derrotero vital, que se muestre a sí mismo ejerciendo ese arte.

En galeras se repite la delación –esta vez frente al cómitre– denunciando el robo de la poca hacienda que guardaba en su seno<sup>1185</sup>. La acusación hace que éste último torture a todos los galeotes hasta que finalmente confiesan el robo y Guzmán puede aprovisionarse en Nápoles, seguir mercando en galeras y, con su ganancia, vestirse de «forzado viejo».

Su disposición y buen trato aumentan la consideración del cómitre y, por analogía, reflexiona sobre lo fácil que sería ganarse con esa diligencia la consideración divina: «Esos trabajos, eso que padeces y cuidado que tomas en servir a ese tu amo, ponlo a la cuenta de Dios. Hazle cargo aun de aquello que has de perder, y recebiralo por su cuenta, bajándolo de la mala tuya» (II, 3, 8, 743). Ya en ciernes de su meditación central, persiste el vocabulario mercantil en la cuenta de la vida que pasó y que le queda. Luego de esta reflexión es que enuncia su supuesta conversión en un discurso que –como el de Lázaro al final de su carta<sup>1186</sup>– no carece de ambigüedades y matices:

En este discurso y otros que nacieron de él, pasé gran rato de la noche, no con pocas lágrimas, con que me quedé dormido y, cuando recordé, halleme otro, no yo ni con

---

<sup>1183</sup> «Di en servir al capitán mi señor, de quien poco antes había sido compañero. Hícelo con el cuidado que al cocinero» (I, 2, 10, 244). Véase supra 7.9 y 7.11.1.

<sup>1184</sup> Las historias contadas refieren al poder del miedo sobre la disposición física. La más interesante, remite a los dispositivos inquisitoriales:

–Guzmán, pues tienes letras y sabes, ¿no me dirás qué será la causa que habiendo Fermín entrado en galera robusto, gordo y fuerte y habiéndole procurado hacer amistad, teniéndolo en mi servicio, no comiendo bocado que con él no lo partiese, tanto se desmedra más cuanto yo más lo acaricio?

Entonces le respondí:

–Señor, para satisfacer a esa pregunta, serame necesario referir otro caso semejante a ese de un cristiano nuevo y algo perdigado, rico y poderoso, que, viviendo alegre, gordo, lozano y muy contento en unas casas propias, aconteció venirle por vecino un inquisidor, y con sólo el tenerlo cerca, vino a enflaquecer de manera que lo puso en breves días en los mismos huesos (II, 3, 8, 738).

<sup>1185</sup> Recuerda, tal vez, el lugar en el que Lázaro guarda el pan que comparte con el escudero (supra 4.7.2).

<sup>1186</sup> Supra 4.1, 4.2.1 y 4.11.

aquel corazón viejo que antes. Di gracias al Señor y suplíquele que me tuviese de su mano. Luego traté de confesarme a menudo, reformando mi vida, limpiando mi conciencia, con que corrí algunos días. Mas era de carne. A cada paso tropezaba y muchas veces caía; mas, en cuanto al proceder en mis malas costumbres, mucho quedé renovado de allí adelante» (II, 3, 8, 743-744).

La renovación que plantea el protagonista, como vemos, no es esencial ni integral ni consistente: «traté», «corrí algunos días», «a cada paso tropezaba y muchas veces caía». Como tantas otras veces Guzmán ha enunciado y no ha aprehendido, como tantas otras veces Guzmán reconoce la caída persistente en el error.

Porque el protagonista reconoce en el final que ese momento de conversión es sincero, pero que no podrá sostenerla en el tiempo con sus propias acciones, no podrá sobrellevar con virtud los «trabajos» que Dios habrá de enviarle:

Mas a sus amigos y a sus escogidos, con pobreza, trabajos y persecuciones los banquetea. Si aquesto supiera conocer y su Divina Majestad se sirviera de ello, de otra manera saliera yo aprovechado. Helo venido a decir, porque verdaderamente, cuando el discurso pasado hice, lo hice muy de corazón y, aunque no digno de poder merecer por ello algún premio, como tan grande pecador, aun aquella migaja de aquel cornadillo al mismo punto tuve la paga. Luego comenzaron a nacerme nuevas persecuciones y trabajos. A Dios pluguiera que, como debía, lo considerara. Sacome de aquel regalo, comenzome a dar toques y aldabadas, perdiendo aquella pequeña sombra de yedra; secóseme, nacióle un gusano en la raíz, con que hube de quedar a la fuerza del sol, padeciendo nuevas calamidades y trabajos por donde no pensé, sin culpa ni rastro de ella<sup>1187</sup>. Y son estos para quien sabe conocerlos el tesoro escondido en el campo<sup>1188</sup> (II, 3, 8, 744-745)

La pobreza es paradójicamente –con todo lo que ello implica a nivel ideológico– «un banquete» que Guzmán no ha sabido aprovechar. Del pasaje se puede inferir, claramente, que su «conversión» tuvo un efecto de «paga» inmediato por parte de la divinidad, pero nada queda claro acerca de sus acciones futuras. El fragmento debe leerse, además, en la ambigüedad que tracciona la matriz isotópica del relato, de permanentes oportunidades perdidas, de ejemplos sistemáticos y caminos de redención que se han ofrecido y se han desperdiciado. La pregunta sobre la conversión –y tal vez así lo haya querido Alemán–, continuará abierta.

---

<sup>1187</sup> Jonás, 4, 4-8. Véase Brancaforte (1980) y Norval (1974).

<sup>1188</sup> San Mateo 13, 44.

### 7.17.2. *La pasión del pícaro*

Ya instalado en galeras, Guzmán termina, por su buen comportamiento, de criado de un hombre rico que viaja en ellas<sup>1189</sup>. Soto ejecuta su venganza mandando a robar al amo del pícaro-galeote<sup>1190</sup> para culparlo. Todo el episodio recalca, otra vez, el peso que tiene el nombre y la maledicencia sobre el hombre<sup>1191</sup>, ya que el amo, al ser asaltado por segunda vez, descarga sobre su criado todo el peso del prejuicio: «Pues el bueno que con vos he usado no ha sido parte para que dejéis de ser el que siempre; y sois Guzmán de Alfarache, que basta» (II, 3, 9, 752).

Allí comienza su «Pasión», en donde, de forma análoga a la figura crística<sup>1192</sup>, es azotado, torturado y crucificado. Cabe destacar el detenimiento y minuciosidad en la descripción de la tortura, pocas veces vistos en la literatura del periodo:

Dile gracias [a Dios] entre mí a solas, pedile que me tuviese de su mano, como más no le ofendiese. Porque verdaderamente ya estaba tan diferente del que fui, que antes creyera dejarme hacer cien mil pedazos que cometer el más ligero crimen del mundo. Cuando se hubieron hecho muchas diligencias y vieron que con alguna de ellas no pareció el trencellín, mandó el capitán al mozo del alguacil me diese tantos palos que me hiciese confesar el hurto con ellos. Arrizáronme luego. Ellos hicieron como quien pudo, y yo padecí como el que más no pudo. Mandábanme que dijese de lo que no sabía. Rezaba con el alma lo que sabía, pidiendo al cielo que aquel tormento y sangre que con los crueles azotes vertía, se juntasen con los inocentes que mi Dios por mí había derramado y me valiesen para salvarme, ya pues había de quedar allí muerto. Viéronme tal y tan para expirar, que, aunque pareciéndole a mi amo mayor mi crueldad en dejarme así azotar que la suya en mandarlo; mas, compadecido de tanta miseria, me mandó quitar. Fregáronme todo el cuerpo con sal y vinagre fuerte, que fue otro segundo mayor dolor. [...] Subiéronme arriba, donde me tuvieron grande rato atado por las muñecas de los brazos y colgado en el aire. Fue un terrible tormento, donde creí expirar. Porque se me afligió el corazón de manera que apenas lo sentía en el cuerpo, y me faltaba el aliento. Bajáronme de allí, no para que descansase, sino para volverme a crujía. Arrizáronme a su propósito de barriga y así

---

<sup>1189</sup> Véanse al respecto, los sugerentes artículos de Vila sobre las relaciones homosociales en galeras (2015a) y las implicancias del servicio al caballero rico (2016).

<sup>1190</sup> Recuérdense las apreciaciones del propio Guzmán sobre su obra: «Haga nombre del mal nombre quien desea que se le caiga presto; porque con cuanta mayor violencia lo pretendiere desechar, tanto más arraiga y se fortalece, de tal manera que se queda hasta la quinta generación, y entonces los que suceden hacen blasón de aquello mismo que sus pasados tuvieron por afrenta. Esto propio le sucedió a este mi pobre libro, que, habiéndolo intitulado *Atalaya de la vida humana*, dieron en llamarle *Pícaro*, y no se conoce ya por otro nombre (II, 431)». Paradójicamente, al protagonista le sucede lo mismo que al libro; al «ser», que al volumen que lo representa. ¿Podrá torcer la «conversión» el mal nombre prohijado en la primera parte y gran parte de la segunda? Cfr.: 7.11.8.

<sup>1191</sup> En su conversión adelanta su sino final: «cada paso tropicaba y muchas veces caía; mas, en cuanto al proceder en mis malas costumbres, mucho quedé renovado de allí adelante. Aunque siempre, por lo de atrás, mal indiciado, no me creyeron jamás. Que aquesto más malo tienen los malos, que vuelven sospechosas aun las buenas obras que hacen y casi con ellas escandalizan porque las juzgan por hipocresía» (II, 3, 8, 744).

<sup>1192</sup> Para la analogía con la pasión de Cristo, véase Cavillac (1983).



me azotaron con tal crueldad como si fuera por algún gravísimo delito. Mandáronme dar azotes de muerte; mas, temiéndose ya el capitán que me quedaba poco para perder la vida y que me había de pagar al rey, si allí peligrase, tuvo a partido que se perdiese antes el trencellín que perderlo y pagarme (II, 3, 9, 753-754).

Como podemos apreciar, la vida de Guzmán no vale más que su precio como galeote, y es su precio –paradójicamente– el que le salva la vida. ¿Es sincera la conversión de quien está en la antesala de la tortura y de la muerte? ¿No es análogo su arrepentimiento al que experimentaban los marineros en la tormenta en que Sayavedra se arroja al mar?

Finalmente, Guzmán delata el motín que encabeza Soto, aparece el trencellín robado y el pícaro-galeote es perdonado y liberado dentro de la embarcación. Ahora puede proyectar otro futuro, que queda en suspenso para el protagonista y el lector: «exagerando el capitán mi bondad, inocencia y fidelidad, pidiéndome perdón del mal tratamiento pasado, me mandó desherrar y que como libre anduviese por la galera, en cuanto venía cédula de Su Majestad, en que absolutamente lo mandase, porque así se lo suplicaban y lo enviaron consultado» (II, 3, 9, 757-758).

La cuestión de la conversión<sup>1193</sup> queda pendiente. ¿Se habrá arrepentido realmente preparando un derrotero de santidad luego de fingirla para estafar al santo predicador? ¿Romperá la matriz isotópica de oportunidades perdidas, de mala lectura de las señales que pueden recuperarse solo desde la perspectiva autobiográfica? ¿Podrá quien comerció con la representación de Cristo en la tierra, con los pobres –geminándolos desde su pobreza fingida y su condición de mercader– ganarse el crédito divino? ¿Puede quién rompió todos los códigos, de la sociedad, de la justicia y de la divinidad –incluso, al delatar, de la delincuencia– convertirse y respetarlos en lo que le queda de vida?

La obra que muchas veces dio en negativizar a la marginalidad deja abierta la puerta al interrogante sobre la posibilidad de cambio de uno de los más inicuos de los mortales. ¿Puede cualquiera redimirse? El solo interrogante vale más que el estigma.

### **7.18. La cruz o la horca: apuntes conclusivos sobre la representación de la pobreza en el *Guzmán de Alfarache***

...la historia tiene la culpa: sobre mí y sobre mis palabras.  
James Joyce, *Ulises* (1979)

---

<sup>1193</sup> Para la extensa bibliografía al respecto remito a supra 1.3.6.

La carta de Mateo Alemán a Pérez de Herrera esgrime la intencionalidad de configurar la primera parte del *Guzmán de Alfarache* como un artefacto estético para adiestrar al lector en las «estratagemas y cautelas de los fingidos», intencionalidad análoga a la que plantea el doctor en su *Amparo de pobres*. Ambas obras buscan influir en la matriz perceptiva de los lectores para tornarla, así, paranoide y escrupulosa en relación con los mendicantes del entorno inmediato.

La carta, como la obra cumbre de Alemán, deslinda pobres de espíritu y materiales, configurando a este último colectivo bajo una miríada de negatividades que, a su vez, se muestran endémicas, deletéreas, fomentando la perdición colectiva y la putrefacción del tejido social, del cuerpo místico de la república. Recupera, de este modo, los dispositivos ideológicos de supresión del derecho que ya habían caracterizado a la línea de la tratadística afin a Robles. Sin embargo, al abordar la pobreza desde una perspectiva multifactorial y multicausal, el *Guzmán* se emplaza en un cruce conceptual complejo, dinámico, dialógico entre la legalidad moral, y el derecho divino y de gentes, retomando una copiosa variedad de líneas teóricas presentes en la tratadística sobre la pobreza del siglo XVI.

Por primera vez, una ficción realista apuesta desde la perspectiva de la pobreza –al menos en gran parte de su devenir– a la potencialidad sustitutiva de la literatura, ofreciendo al lector la posibilidad de «experimentar» un caleidoscopio de iniquidades –con la mendicidad fingida en posición central– que le permita torcer el rumbo de la propia existencia o juzgar la existencia del otro desde la cima del atalaya. El *Guzmán* es una obra que se escribe a partir del delito, pero también del dolor y del error sistemático de un narrador-narratario que ha sufrido para que el lector no tenga que hacerlo.

El envite de la obra es por un *yo* delictivo y marginal puesto a predicar sobre moral y buenas costumbres, dirigido a un *tú* sobre el que se espera una honda metamorfosis interna, una alquimia que promueva la autorreflexión y el cambio consciente y voluntario, en permanente contrapunto con la aplicación de una *pedagogía por el contrario*. Tras el desencanto de un mundo que rinde culto al capital, plagado de corrupción, intrigas y engaños, el *Guzmán* nos propone la positividad de una literatura capaz de forjar un conocimiento social e individual que permita operar un cambio radical en la realidad circundante.

En definitiva, el *yo* picaresco del *Guzmán* –como la pobreza– será inquirido por un otro juzgante, por un ojo calificado, por un ojo sagaz que puede deslindar lo real de lo aparente, lo profundo de lo superficial, y actuar en consecuencia.

La estigmatización sistemática de la pobreza mendicante es un fenómeno difícil de soslayar en la obra que nos ocupa. Al punto que se llega a idealizar a este tipo de vida

caracterizándolo como el más excelso, como el más promisorio para el aparato sensitivo, como el más cargado de goce y de placer. Se busca, de ese modo, desarticular de forma sistemática toda posible misericordia hacia el otro carenciado.

En conformidad con ello, y tratando de dar un cuadro variado y complejo del fenómeno de la pobreza, el protagonista de la novela responde alternativamente a gran parte de las negativizaciones que pesaban sobre los falsos mendicantes, y las que no atraviesan su sino las repone con microrrelatos o digresiones, completando una imaginería realmente sórdida y heterogénea. Sin olvidar, en relación con ello, la intencionalidad declarada de la segunda parte que propone un tapiz de marginales ahorcados, un texto de cadáveres como *telos* de un posible ideal reformista.

Ahora bien, más allá de la estigmatización que se busque instalar con respecto a los colectivos mendicantes, lo cierto es que, otra vez, el que no tenía voz –el pobre, el pícaro, el converso mercader, el galeote– ha tomado la palabra. Y en ese gesto ha podido hacer gala de un grado de integración complejo de discursos diversos en relación con la propia autobiografía, ha podido demostrar una articulación de múltiples niveles de significación para distintos tipos de lectores, y ha sabido esgrimir una retórica de lo dicho y lo no dicho, de la palabra y el silencio.

Guzmán, como un proteo de la pobreza, experimentará e hilvanará toda una serie de microrrelatos que habrán de atacar al fenómeno del pauperismo desde múltiples aristas. A veces convergentes y calibradas –como la contraposición entre Roma y Gaeta-Florenia o la dialéctica entre Micer Morcón y el pobre florentino–, a veces en flagrante contradicción –patente en el contraste entre la idealización paradójica de la vida mendicante y la caracterización de la misma como un fenómeno en donde la percepción está mediada por el prejuicio–.

Lo cierto es que podemos transitar la obra como un espacio refractario de diversas tipologías de la pobreza. Siguiendo el modelo tradicional: pobreza verdadera, pobreza falsa, pobreza vergonzante y pobreza voluntaria de las órdenes mendicantes; y desviándonos de él hacia formas paradójicas, irónicas: la imagen del pobre verdadero que no gasta y dona su fortuna a los pobres, la del *pobre extranjero ideal fingido* que actúa el propio Guzmán frente al santo predicador, la del pobre como cero que suma a la cuenta de Dios o como apariencia que permite la estafa financiera, la del pobre-rico o el mendigo-rey, entre muchas otras.

Como novedad, como punto de fuga, lo que trae el *Guzmán* al ruedo literario en relación con el debate sobre la pobreza son –al menos– tres aspectos esenciales que la tratadística había tocado de manera tangencial.

En primer lugar –algo que ya había propuesto el *Lazarillo*–: el aumento de la mendicidad no solo es responsabilidad de los mendicantes, sino también de las pésimas condiciones de servicio que ofrecen los amos.

En segundo lugar, gran parte de la obra se focaliza en los «productores» de pobreza: y allí los tiros por elevación llegan explícitamente a las más altas esferas políticas y eclesiásticas hasta hundirse en el barro del sistema judicial, las ventas, el control de los bastimentos esenciales, y desde luego, los propios pobres que son también responsables de su condición – según busca instalar gran parte de la ideología reformista del período–.

Otro aspecto central a destacar es una compleja y detenida conceptualización del capital en relación con el aparato perceptivo humano, con el establecimiento de las relaciones sociales, filiales, carnales, con la posibilidad de soñar y proyectar un futuro distinto y hasta de forjar la ficción literaria.

La épica entre la riqueza y la pobreza está dada por la realidad de sus condiciones materiales de existencia –arbitradas por el sistema de la limosna–, pero también por la dinámica perceptiva del otro y del sí mismo: amarradas, ambas, a los prejuicios arraigados en el entendimiento. Esto Guzmán lo experimenta en su cuerpo, su honra y su enclave familiar y social. Todos se deshacen y se rehacen, una y otra vez, en relación con la posesión o no de capital y quienes lo rodean, como marionetas en función del dinero, se acercan o se alejan de su persona.

Para Guzmán la pobreza es la mácula que impregna el *telos* del reencuentro filial. Así, se convertirá en vector de fuerza que hilvanará primera y segunda parte desde el rencor de no haber sido leído por su parentela más allá de su apariencia andrajosa. Si la pobreza es el estigma, la herida de la venganza se realizará, entonces, sobre la bolsa, sobre el capital, porque la memoria del dinero perdido se conserva más que ninguna otra. Si el dinero es la red que todo lo urde, sobre ella hay que dar las estocadas.

En relación con el poder del capital y refiriéndose a las altas esferas responsables de la producción de la pobreza, surge una resignificación de la sentencia «a los pobres siempre los tenéis con vosotros», que había sido el caballo de batalla para promover la inacción de políticas caritativas y el accionar de políticas coactivas hacia la vida mendicante. Guzmán recupera la literalidad de la frase, la recontextualiza, es la respuesta irónica de Jesús a *la sisa de Judas*, y por analogía, un anatema contra el robo a los pobres que realizan los eclesiásticos pero que puede proyectarse a todos los estratos sociales como una ponzoña que carcome a la sociedad desde sus cimientos.

Esta identificación nos lleva a pensar al propio Guzmán como un Judas Iscariote que hurta de la bolsa de los pobres: cuando es falso mendicante le roba la limosna a los verdaderos, y cuando es un rico mercader se rodea de menesterosos para construir una coraza aparential que le permita generar mejores tratos financieros y más pauperismo. En relación con todo ello hay que poner en perspectiva su condena y su «conversión».

La galera desde donde nos escribe es una gran incógnita, no solo por la pregunta que instala acerca de su supuesta redención y su libertad, sino porque es el lugar al que la arbitrariedad y la corrupción del sistema judicial envía a quienes no pueden sustentar sus delitos con capital. Las galeras están repletas de pobres y no de estafadores como su padre, nos señala Guzmán en los primeros capítulos; las galeras están repletas de pobres, pero no de quienes los producen a gran escala como podemos apreciar al final.

¿No será precisamente esa la «redención» que nos propone el texto, al enviar al menos a un productor de pobreza a donde debiera estar? ¿Podrá quien comerció con la representación de Cristo en la tierra salvarse y convertirse en galeras, o merecerá, como Judas, como los cadáveres que se sueñan colgando al inicio de la segunda parte, pudrirse fuera del espacio de la comunidad cristiana y condenarse por siempre?

A través del análisis exhibido hasta aquí, hemos intentado una exhaustiva indagación de las implicancias de la problematización acerca de la pobreza en el *Guzmán de Alfarache*, a partir de los ejes intencionales propuestos por Alemán en su carta a Herrera y su convergencia con ciertas líneas centrales de la tratadística del siglo XVI.

Pudimos reconocer, así, ciertas estructuraciones formales puestas en función de la triada que implicaban los modos de percepción tradicional de la pobreza: verdadera, fingida y vergonzante. También, en relación con esa matriz representacional, vimos estructurarse complejos entramados dialécticos, espaciales, socioambientales, conceptuales, simbólicos, de caracteres y episódicos. Muchos de ellos, según lo descrito por el propio autor, presentan una intencionalidad de cariz negativizante que implica el deslinde sensible en línea con las caracterizaciones englobantes de la mayoría de la pobreza como pobreza fingida –idea afín a su círculo intelectual–. Otros, sin embargo, a partir de la complejidad, alteridad y contradicción de los discursos puestos en juego en la estructuración miscelánea de la obra, de la matización ideológica –que subyacía a los conflictos ideológicos que atravesaban el debate sobre el pauperismo– forzaron que en gran parte de la ficción emerjan también caracterizaciones sobre la indigencia que, cual puntos de fuga, permiten una profunda reflexión sobre las condiciones de vida de los «pobres pobres», al punto de fundar un género

que se sustenta en la carnadura de su propia voz, y en la inmersión en los límites escópicos y ontológicos de su perceptibilidad, para dar origen, así, a la novela moderna.

## **8. CONCLUSIÓN: EL CRUCE ENTRE LA REPRESENTACIÓN DE LA POBREZA EN LA TRATADÍSTICA DEL SIGLO XVI Y SU IMPACTO EN LA EMERGENCIA DE LA LITERATURA PICARESCA**

La presente investigación se ha propuesto indagar de forma pormenorizada las múltiples representaciones, debates y estrategias ideológicas en torno al fenómeno de la pobreza mendicante que despliegan las obras más importantes de la tratadística española sobre el pauperismo del siglo XVI y los posibles diálogos, influencias, intertextualidades y discrepancias que presentan las obras fundantes de la literatura picaresca en relación con ellas.

La pobreza debe ser concebida como un fenómeno multidimensional, multicausal, procesual y condicionado por variables también múltiples: significativas, simbólicas, históricas, geográficas, políticas, económicas y culturales, entre muchas otras. La reflexión acerca del pauperismo como pilar de las ciencias sociales, supone un diagnóstico acerca de las causas de producción y reproducción de la indigencia, la delimitación precisa de grupos susceptibles o no de asistencia inmediata (socorro) y la propuesta de una serie de políticas concretas –que muchas veces pueden entrar en conflicto o converger con la legislación vigente, las ideologías hegemónicas y los sectores que concentran el poder–.

Lo que puede apreciarse en la mayoría de los textos relevados es que, a nivel político y legal, se busca constreñir de forma violenta –inquisitiva, represiva– a grupos de mendicantes que suelen delimitarse difusamente bajo un sinnúmero de descriptores cargados de negatividad, pero cuyo fondo común se asocia a la delincuencia, el ocio pertinaz y cierto ejercicio desenfrenado del placer y –paradójicamente– del consumo. A estos colectivos se los imagina forzados –según diversas concepciones del trabajo– a la explotación en los lindes de la supervivencia. Este tipo de argumentaciones, en el marco del siglo XVI, disponían de cierto amparo en legislaciones antiguas y nuevas que intentaban convertir a la pobreza mendicante en un delito propinquo a capital para disponer de las «libertades» de los menesterosos al tiempo que se buscaba hacerlos desaparecer de los centros urbanos, o al menos reducir su presencia a una mínima expresión certificada, purgada, y controlada en todos los aspectos «estéticos» y procedimentales.

El ingreso al precapitalismo configura un momento de quiebre en el cual se produce la laicización, desacralización y negativización de complejas concepciones –aún en disputa, aún presentes en el discurso público– acerca de la pobreza. Minar la asociación del indigente con la figura crística y su omnipresencia positiva en las escrituras sagradas no suponía una tarea fácil en una sociedad atravesada por la teología cristiana –en el marco de la cerrazón de la

Contrarreforma—. Mucho menos si tenemos en cuenta que una porción importante del flujo del capital destinado a la beneficencia era administrado por eclesiásticos que —como denuncia una y otra vez la picaresca— no solían utilizarlo para paliar las necesidades de los mendicantes.

Una serie de «sensaciones» —una incipiente «arqueología de la sensibilidad», una «psicología»— parece formar parte del entramado íntimo de los primeros tratados y se repite luego al ser ficcionalizada por la literatura: la inquietud, la preocupación, el escrúpulo, la incomodidad, la sospecha, en definitiva, una «paranoia» con respecto al nuevo fenómeno de la mendicidad urbana desbordada por las políticas que empiezan a operar la concentración de capital y de tierras —cambio en las estructuras agrarias, falta de cualificación y limitada oferta laboral, altos costos de propiedades y alquileres, inflación y especulación sobre productos de primera necesidad, explosión demográfica, entre muchos otros factores—.

La política medular —la que subyace incluso en los textos más empáticos con respeto a la figura del mendicante, la que resulta complejo discutir por encontrarse en legislación variada que se remonta a la Edad Media— es el cribado, la selección, la clasificación entre pobres «verdaderos» y «falsos». En relación con ello surgen algunos interrogantes: ¿quién está realmente capacitado para realizar tal catalogación masiva? ¿Cuáles serían los criterios adecuados? Y suponiendo que pudiera realizarse tal tarea sin altísimos costos sociales —y la profusa legislación y reparos de la tratadística demuestran más bien lo contrario— ¿qué hacer con el grupo que se atiene a la «verdad» de la pobreza? ¿y con el que no lo hace?

El crédito ontológico para el ejercicio de la mendicidad en el espacio público —siempre provisional, siempre sujeto a consideración— se autorizará sólo si el sujeto se encuentra imposibilitado fehacientemente para realizar algún tipo de servicio o trabajo. De este modo, la representación positiva —que amparaban los textos sagrados— y la negativa —que busca saturarse de perversidad para justificar sobre la primera todo tipo de coacciones— quedan debidamente «certificadas». Ambas pobrezas, más allá de configuraciones formales, ideológicas y dialógicas diversas —que a veces debaten, coinciden o se intersectan— pasarán a formar parte de la tratadística y la literatura picaresca como protagonistas inexcusables.

Ahora bien, el objetivo general de la mayoría de las posturas reformistas parece ser optimizar las rentas y los espacios asistenciales, no tanto a partir de una mejor redistribución del ingreso —algo tímidamente sugerido pero impensable en el marco del siglo XVI— sino reduciendo considerablemente la cantidad de pobres susceptibles de obtener beneficencia. Para ello, se tiende a encumbrar a las minorías elegidas y certificadas —excusando el ejercicio de la protección de la pobreza que preconizan sin cesar la Biblia, los padres de la Iglesia, y las



órdenes mendicantes– y a degradar a la gran mayoría de los mendicantes como «falsos» pobres con generalizaciones que los colocan de lleno en el marco de lo delictual, lo herético y lo inhumano.

*Centralización y secularización* son los conceptos centrales de la reforma asistencial —si bien la secularización supone, en el contexto español, simplemente el intento de convertir una cuestión privada, la asistencia al pobre, en una cuestión eminentemente pública y política dependiente del poder temporal cuya injerencia no escapaba en modo alguno a la Iglesia—. Esta reforma busca «racionalizar» y «racionar» —ajustar diríamos hoy en día— las rentas, limosnas y espacios hospitalarios, reduciendo considerablemente el número de indigentes merecedores de asistencia.

Demarcados los pobres y señalizados, la mendicidad quedaba prohibida, y podían ejercerse sobre amplias masas de la población necesitada todo tipo de violencias, cuyas penas, en ocasiones, no les cabían —como afirmaba Soto— ni a los peores criminales. Se imponía, así, el trabajo asalariado o el servicio en los lindes de la supervivencia tanto en el interior como fuera de las instituciones hospitalarias, llegando incluso a proponer la condena a galeras, minas de azogue o reclutamiento forzado para los reincidentes en el vagabundo. En líneas menos estrictas, se proponía el «recogimiento» indiscriminado —la reclusión temporal o permanente— de pobres, que suponía la segregación social a partir de una demonización moral y sanitaria: al encerrarlo se gestaba la ilusión de una posible reeducación en el trabajo y en los hábitos religiosos y urbanos.

Complejos y variados cambios en múltiples esferas —económicas, políticas, religiosas, sociales y culturales— se habrán de debatir en torno a la representación de la mendicidad. Los textos de los diversos tratadistas y escritores fundantes de la literatura picaresca no serán ajenos a esas controversias, y habrán de forjar nuevas estructuras discursivas que sacudirán gran parte de los paradigmas escriturarios: haciendo surgir el género realista y uno de los vectores geminales de las ciencias sociales.

Juan Luis Vives será el primero que escribirá un tratado dedicado exclusivamente a la pobreza, cuya articulación formal supone el planteo de la problemática como una cuestión urgente —socorro— y, a su vez, como una reflexión honda acerca de las necesidades humanas —cuestiones, ambas, que todavía nos interpelan—. También delimita la praxis del individuo de la praxis política, poniendo el énfasis en que la primera no es suficiente.

En su mitología acerca del origen de la pobreza Vives delinea una visión de largo alcance que aún puede percibirse en las discusiones más modernas sobre el fenómeno: apropiación del

trabajo del otro por una minoría inescrupulosa, relación deficiente entre recursos y crecimiento demográfico, guerras y crisis económicas locales o globales. Al intento de explicar la pobreza desde la multicausalidad, el autor le adjunta también la tentativa de una conceptualización multidimensional de la misma: incluyendo variables materiales, fisiológicas e intelectuales. Las tres son esenciales para el hombre y deben ser tenidas en consideración para evitar la destrucción del tejido social. ¿Pero de qué manera desandar lo que la mitología ha intentado explicar a priori? Como después repetirá Soto, la reforma de la beneficencia surge en el vacío, en la imposibilidad, en la tímida sugerencia de lo que podría solucionarse de forma estructural –con rebaja de impuestos al consumo, entrega de tierras y redistribución de ingresos– pero se sabe de antemano que no vehicularán las clases hegemónicas. La caridad coactiva –la limosna acompañada de represión– surge, entonces, ante la imposibilidad manifiesta de avanzar sobre los intereses de los poderosos. El autor propondrá como ejes centrales de su reformismo la urgencia y la discriminación, ya que la dádiva que se demora o se da sin distinción, potencia las formas de criminalidad.

En esta asociación entre mendicidad y delito, Vives sentará las bases de la estigmatización sistemática –ya que su tratado será referencia inexcusable para teóricos posteriores–. El problema central es la ingratitud inherente de muchos pobres. Por eso el donante siente que el dinero «se pierde» y, por consiguiente, la mácula se propaga globalmente debilitando las redes de caridad y perjudicando a los pocos que verdaderamente merecerían asistencia. El pobre ya no será considerado una víctima de su circunstancia ni un elegido de Dios, el pobre empezará a esbozarse como el principal culpable de su condición, e incluso, el principal responsable de las problemáticas que generan la pobreza. Para consolidar esa culpabilidad, la obra cimienta una estereotipia que será repetida por la tratadística posterior y que asocia la mendicidad al vicio descontrolado y la criminalidad, al tiempo que pone el acento en el asco y la incomodidad que fuerza la huida del cuerpo y la mirada ante la cercanía de un otro sufriente y mendicante –primera marca, tal vez, de esa reacción evasiva con respecto a la pobreza que se experimenta aún hoy en gran parte del entramado social urbano–. Es por eso que da en afirmarse que la insistencia del mendigo no se cimienta tanto en la ausencia de caridad generalizada, como en una disposición extorsiva que perjudica al colectivo de los pobres «realmente necesitados». En definitiva, la insistencia en la limosna parece tratar de instalarse como una de las principales causas de la falta de caridad y, en consecuencia, de la pobreza.

La mendicidad se esboza, así, como portadora de una enfermedad en dos sentidos: en el literal que aterra con la posibilidad del contagio de la peste, y en el simbólico como una

enfermedad en sí misma que corroe el cuerpo social. Es por eso que el «socorro», que el título anuncia, está más en función de curar a una sociedad que puede contagiarse el vicio que la mendicidad propaga, que de asistir al mendicante mismo. El pobre no merece atención en tanto pobre, sino en tanto reviste un peligro para el resto de la sociedad.

De este modo vemos aflorar en Vives el primer esbozo de paranoia frente al otro indigente, al tiempo que busca instalar en él toda una serie de escrúpulos sobre la seguridad de los no pobres –física, por las enfermedades; materiales, por su asociación con delitos contra la propiedad; y morales, por todo lo que la imaginación proyecta sobre la vida en extramuros fuera del control gubernamental–.

Pero la incógnita no solo se perfila sobre la propia integridad, sino también sobre la autenticidad de la indigencia del otro. Toda exterioridad doliente –inclusive la de los hijos discapacitados o tullidos– puede configurar una puesta en escena con un trasfondo sádico que se ha ejercido sobre el propio cuerpo o el de los vástagos para obtener y acumular capital. El dolor del otro queda minado con la duda, el dolor del otro se convierte en su crimen –o al menos en la sospecha del mismo–. El dolor muta en interrogante o amenaza, lo que debe llamar a la conmiseración genera duda o suspicacia. Por eso nos parece clave la frase «*Descubierto esto en algunos hace a todos sospechosos*» (2004, pág. 88), porque es precisamente la clave ideológica para leer este tipo de discursos en la tratadística y en la picaresca. ¿Se busca o no instalar desde la historia particular la proyección inductiva hacia la universalización que estigmatiza al colectivo?

La caracterización del pobre suele operarse a partir de una inversión orientada ideológicamente: se proyectan sobre él las formas de apropiación gracias a las cuales se encuentra condenado de forma estructural a su posición social: un rico-avaro especulador con el dinero de la limosna o un licencioso que suele despilfarrar su profuso capital en orgías y bacanales repletas de prostitutas, alcohol y copiosos banquetes.

La construcción de esta serie de representaciones –con un alto grado de inverosimilitud– satura de negatividad en múltiples planos –morales, éticos, perceptuales– el *ethos* de la pobreza, su ontología, con la velada intención de habilitar una construcción imaginaria que los considere no solo «afortunados» sino también ajenos a todo merecimiento de asistencia. Se prepara así, estrato sobre estrato de representación ficcional y de generalización estigmatizante, la represión y la supresión de todo derecho, invirtiendo la carga de la prueba: paradójicamente el pobre debe demostrar que no es un rico y un criminal. Todo ello amparado bajo el halo de un ocio improductivo que se diagnostica, en el caso de Vives, como una psicología social que debe mutar, pero que en el caso del pobre encuentra la espada de

Damocles en la sentencia bíblica de San Pablo (2 Tes 3: 10-12): «Que si alguno no quisiere trabajar, tampoco coma». La extorsión por hambre –concepto que se repetirá en tratadistas posteriores– será el motor de una utópica productividad arrancada a quienes han sido condenados a la inopia por las nuevas formas de producción.

Esta caracterización negativizante muta por completo al cambiar el destinatario. Cuando Vives se dirige –fugazmente– a los pobres, ensalza su *ethos* como un don divino que les permite ser virtuosos y sumisos en la autorreflexión acerca de su condición excepcional, al punto de pedirles que sean «muertos para el mundo» –¿no se erigirá la agitación picaresca contra este tipo de argumentaciones de introspección tanática?–. Según convenga a la argumentación y al receptor, entonces, los pobres serán elegidos o condenados, santos mártires o criminales sanguinarios.

El primer tratado sobre la pobreza tiene también una honda reflexión acerca de las implicancias psicosociales de la acumulación del capital fomentada por las posibilidades de consumo que abre el comercio marítimo hasta los límites de lo imaginable. La caridad encuentra aquí su talón de Aquiles. Pero la acumulación no solo se asocia a la variedad y el poder de poseer, sino que hiende sus garras en la dimensión semántica del lenguaje, invirtiendo los significados profundos en relación con la posesión de capital. Lo virtuoso se convierte en vil y viceversa transformando los modos de apreciación y de praxis, mutando las representaciones y forjando prejuicios. El capital todo lo positiviza y los valores que no se asocian a él son despreciados. Es por eso que se trasponen los valores de Dios y de los hombres a las cosas y al dinero que permite su adquisición. Además, el dinero ya no se percibe solo como un instrumento de intercambio de bienes, sino que también habilita o niega el acceso a posiciones sociales, políticas y eclesiásticas, al tiempo que determina la severidad o connivencia del sistema judicial. Vectores teóricos centrales, que, como quedó demostrado en el análisis, son nucleares para pensar a las dos obras fundantes de la ficción la picaresca.

Vives, además, prefigura una crítica que bosqueja el *Lazarillo* y se vuelve medular en el *Guzmán*: la denuncia de los productores de pobreza, aquellos que dan una limosna supuestamente redentora a quienes han expoliado para amasar sus fortunas. Es allí donde la asistencia social se comienza a dibujar como la excusa que imbuje de positividad a quienes, en realidad, roban a gran escala generando indignancia estructural y sistémica.

En consonancia con esta serie de apreciaciones, Vives no solo indaga acerca de cómo se gesta la pobreza, quiénes la multiplican, lo que el pobre es y debiera ser, sino que también reflexiona sobre lo que el pobre significa en el espacio urbano para la evaluación externa de las políticas internas. La multiplicidad de mendicantes pone en evidencia faltas éticas,

morales, religiosas, políticas y administrativas del municipio; por ende, la supresión de éstos, implica un beneficio estético y sanitario al tiempo que vehiculiza una publicidad de la gobernación y la iglesia cristiana en relación con la mirada de un otro juzgante. El pobre debe desaparecer virtual o efectivamente.

Por eso, el interés por las nuevas generaciones de pobres, una vez operada la invisibilización, se torna central. Sacar a los mendigos adultos de las calles a través de políticas coactivas que los fueren al trabajo o al destierro, debe complementarse con la formación de los niños para apartarlos de lo que el autor considera un medio corruptor.

En la conclusión de su obra, Vives imagina a dos antagonistas principales, a los «enemigos» de las reformas. Los más obvios son los administradores del dinero destinado a la caridad; pero el peor adversario se dibuja paradójicamente en la figura del propio pobre, ya que este milita su condición «privilegiada» –en conexión con las futuras idealizaciones de la vida del mendigo que veremos en la tratadística posterior de línea coactiva y en la picaresca a partir del *Guzmán*–. Juegan aquí muy fuerte las inversiones simbólicas con peso ideológico para presentar al que nada tiene como rebosante de placer y libertad, trasladando la responsabilidad de la miseria y de la falta de empleo a quien las padece.

La metáfora que apuntala esta negativización de cierre llega al punto de identificar a los pobres mendicantes con los judíos asesinos de Cristo, los locos y los niños rebeldes. La obra de Vives asienta la estereotipia negativa que ha cuajado en prejuicio, en asco y resquemor hacia el indigente. Cuando ya ni siquiera persista el matiz de asistencia y educación de los pobres, los escrúpulos para ejercer la coerción, reclusión, expulsión, o aniquilación se verán socavados. Es el preámbulo del desmoronamiento en la concepción idealizada de la pobreza cristiana que preparará el terreno teórico y práctico para los grandes encierros y purgas que propondrán los siglos posteriores.

Posteriormente a la obra de Juan Luis Vives, y frente al resquebrajamiento del derecho divino, natural y de gentes que brindaba un limitado amparo al pobre mendicante –natural y extranjero–, se sientan las bases de lo que será el gran debate sobre los pobres de 1545 entre Domingo de Soto y Juan de Robles.

Si bien ambos autores comparten el respeto a la legalidad que supone reprimir a la mendicidad fingida, se contraponen en disquisiciones sobre el derecho en relación a lo que supone la figura del *pobre verdadero extranjero*, centro del debate sobre el que luego se recorta la dialéctica entre universalización y excepción de la pobreza fingida susceptible de ser reprimida.

El debate se plantea entre tesis contrapuestas. Soto propone respetar la legalidad vigente y aplicarla sin prerrogativas sustentadas en la posesión de capital –tema axial de la picaresca–, al tiempo que pone el foco en la conmiseración hacia el otro mendicante forzado por un sistema de distribución injusto de la riqueza y en la habilitación de su presencia en el espacio público. Robles, en cambio, plantea la suspensión de todas las libertades amparadas en el derecho para solapar así los ostensibles corolarios de la desigualdad urbana y la política municipal ante la mirada de un otro juzgante del cristianismo. De un lado, el reconocimiento de la humanidad del pobre, de su pertenencia de derecho a una comunidad que se dice cristiana, del otro, su demonización como enemigo, hereje, peste que enferma literal y simbólicamente, que corroe el tejido social y fuerza el estado de excepción, «de sitio». Estigmatizarlo y cubrirlo de un halo de perversidad hasta que la «crisis» justifique una laxa aplicación de la ley. Tiranía concreta contra la construcción de una tiranía imaginaria.

Este debate es central porque, con radicales que se forjan a mediados del siglo XVI y que llegan hasta las discusiones actuales sobre la pobreza, articula problemáticas de índole legal, económica –econométrica–, política, sociológica, psicológica, religiosa, ética y moral.

Los autores de la controversia concuerdan –como no podía ser de otra manera, ya que la legislación y las altas esferas de la monarquía que solicitan la intervención de ambos son claras al respecto– en el discernimiento, en la separación entre pobres verdaderos y falsos. Este aspecto medular no se discute. Lo que se disputa –y que atañe al *ethos* de la pobreza y su posibilidad de circular y de existir en el espacio ciudadano– es la forma en que los colectivos de mendicantes se definen, se demarcan, se discriminan. Es así como se torna indispensable desentrañar las estrategias discursivas que tienden a universalizar la falsedad de los pobres mendicantes o a tratarla como excepción –y por lo tanto, en este último caso, carente de sentido para ser abordada desde políticas públicas de amplio espectro represivo–. En esa dialéctica entre *generalización* y *excepción* se pone en juego o bien la represión «global» de la mendicidad o bien la tentativa de integración social de esos colectivos marginados.

El planteo inicial de Soto, al caracterizar su discurso como una voz comprometida por completo con la problemática de la pobreza, traza una sugerente relación entre capital y capital simbólico; la disposición pecuniaria opera de forma análoga a la disposición intelectual: la hegemonía del capital y el conocimiento solo da las sobras a la problemática y la representación de la pobreza. Es así como –prefigurando el discurso de la picaresca– la voz que habla y aboga por la mendicidad se presenta como indócil, original, compensatoria. De los márgenes al centro de la tratadística y de la literatura, el pobre, el marginal, comienza a cobrar peso específico y a interpelar desde su precaria existencia a la política, el derecho, la

religión y la filosofía de su tiempo. Se abren las primeras grietas –literarias y «ensayísticas»– en el círculo de connivencia entre el capital simbólico y el capital: el primero arguyendo en favor de las desigualdades que el segundo produce y de las que se alimenta. Porque, en definitiva, la disquisición entre la «verdad» o «falsedad» de la pobreza es una discusión nominal, sobre su *ser* y su forma de caracterizarla; es la definición y la delimitación conceptual de la fenomenología sobre la pobreza la que permite acrecentar o reducir los grupos susceptibles de asistencia o de coacción. Por eso Soto afirma y Robles escamotea que el aumento en la progresión represiva responde más a una cuestión de hastío o repulsión por la expansión de la mendicidad, que a la intencionalidad de sanear los actos individuales o públicos de socorro y caridad.

Allí surge un problema que aún hoy nos interpela: ¿Qué sucede si el pobre es verdadero pero foráneo? ¿Qué praxis deben desplegar los particulares y las gobernaciones en relación con esta problemática? Las nuevas leyes, contra las que Soto argumenta y de las que Robles es impulsor, atacan específicamente a este subgrupo sobre el que se erige gran parte del debate. Este núcleo de las controversias es el que nos permite entrever el tránsito «lícito» o «ilícito» de los protagonistas de la picaresca por diversos territorios. El primer pícaro tracciona, en su salida como un *pobre verdadero extranjero*, una serie de problemáticas que atañen al derecho –divino, natural, común y del reino–, a la política, a la economía y a la teología en relación con el primer y más importante debate documentado sobre la pobreza en Occidente.

Porque lo que está en el centro de esa controversia es, precisamente, la criminalización de la pobreza –y la picaresca lo retomará en su retórica de la culpabilidad exculpable–, la aplicación sin distancia crítica de ciertos aspectos de la legislación que invierten la carga de la prueba equiparando la mendicidad con delitos probados propincuos a los capitales: destierro, prisión, azotes. Si todavía se procura afirmar en discusiones actuales que las cárceles están repletas de pobres, es precisamente en este debate en el que se comienza a gestar lo que será el encierro sistemático de los siglos posteriores.

Es a partir de esta intencionalidad ideológica que los tratadistas subsiguientes –en concordancia con Robles– pugnarán por saturar la representación del mendicante caracterizándolo como un velado enemigo, un espía, un hereje, un ladrón y un fugador de capital entre otras variadas máculas. Así se justifica la pena injustificable, la persecución y la presunción de culpabilidad, habilitando para este colectivo un estado de excepción.

Los pobres se desplazan y se perciben como una marea en continuo movimiento y reproducción. Es por eso que los dos protagonistas del debate concuerdan en que la asistencia

de cada región a los naturales debe ser efectiva y global, porque de lo contrario sería ilícito – desde el derecho divino, sobre todo– reprimir a los extranjeros que tratan de sobrevivir –y aquí se sugiere tímidamente la separación de los intereses de la religión y de los príncipes–. Pero las suposiciones al respecto de ambos autores divergen: Soto, quien aboga por los pobres, sostiene que los obispados no los asisten como debieran, y Robles, quien promueve su represión, da por suficientemente socorridos a todos los «pobres verdaderos». Por ello, en la suposición *a priori* de asistencia se da también la divergencia con respecto a la generalización posterior: o bien la mayoría de los pobres migran para sobrevivir o bien son falsos y extranjeros. Si la asistencia se supone global, la represión también podrá serlo, y si la asistencia se supone insuficiente, la represión carecerá de legitimidad. En una realidad carente de estadísticas y estudios científicos al respecto, este punto nodal se jugará en el plano de la argumentación con citas de autoridad, y también en el plano literario a partir de la representación. Por eso veremos a la picaresca desplegar diversos modos de asistencia de acuerdo a diversas zonas geográficas, generando matrices críticas en relación con el tratamiento y la reacción que genera la pobreza mendicante extranjera o local, mediadas estas configuraciones por una distancia escrituraria que acerca muchas veces las reflexiones del narrador a las de la tratadística.

Las divergencias argumentales políticas, económicas, legales, éticas y morales sobre socorrer o reprimir, dejar permanecer o desaparecer a los *pobres verdaderos extranjeros* y a los pobres en general en el espacio urbano es una matriz productiva para recorrer esta serie de cruces entre la literatura y los tratados.

Entre la generalización coactiva que busca obliterar los procesos legales y la excepción compasiva que busca subsumirse a ellos, entre la universalización de rasgos negativizantes del fenómeno de la pobreza y el intento de indagación y «deconstrucción» de ese dispositivo ideológico, se articula un debate que extiende sus radicales hacia literatura y la radicaliza, instaurando un género hasta el momento impensable: el género que tiene a un pobre como protagonista y autor de un análisis profundo, complejo y comprometido de la realidad que lo circunda. En relación con ello, la sentencia más reveladora la pronunciará Lázaro, «la caridad se subió al cielo» (43), porque lo que se busca desde gran parte de la tratadística es, precisamente, desactivar la compasión hacia el otro mendicante, tornarlo un ser amenazador y socavar las tesis bíblicas y patrísticas que lo amparaban.

En esta línea, Soto observa que la legislación no se interpreta priorizando la caridad, sino que la intencionalidad velada es abaratar, usufructuar y explotar la fuerza de trabajo de los pobres. Para el autor, el trabajo no es solo una cuestión de voluntad –como quería la línea



coactiva equiparando ocio a mendicidad–, sino que también se relaciona con las limitaciones del empleo y el servicio. Además, reconoce –algo que pondrá en escena posteriormente la picaresca– que el salario no alcanza para paliar las necesidades de supervivencia individuales, y mucho menos las del núcleo familiar. Si el trabajo es escaso o si no es suficiente para sobrevivir, atacar el derecho a la mendicidad es condenar a grandes masas al hambre y a la muerte. En definitiva, se busca seguir torturando a quienes sufren una tortura cotidiana – caracterización diametralmente opuesta a las idealizaciones de la vida picaresca que veremos florecer en tratadistas posteriores y que retomará el *Guzmán*–.

Y si el pobre apenas sobrevive, es precisamente la supervivencia lo que lo define. Estrechamente asociada a las caracterizaciones canónicas de la literatura picaresca, está la cuestión de la movilidad social, que Soto considera positiva y que Robles asocia al hurto y el fomento de la ociosidad. El pobre no tiene derecho al goce, el pobre debe permanecer en su condición. Porque el dinero de la asistencia nunca puede pensarse en relación con una vida digna, sino con mantener a los indigentes en la indigencia. Esa es su posición paradójica: siendo pobre dice, significa, denuncia el abandono de la gobernación y los particulares, pero debe permanecer en su condición porque una asistencia desmedida sería entendida como un robo a quienes no poseen necesidades. Por lo tanto, la solución no dicha es desplazarlos, encerrarlos, hacerlos desaparecer de la realidad, y será la picaresca –aun cuando en ocasiones busque afrentarlos– la que volverá a colocarlos en el centro.

El ajuste o no de la reforma se dirime, entonces, entre aumentar el dinero dedicado a la asistencia o disminuir el número de beneficiarios de la misma. Ahorrar en seres humanos – para ahorrar en capital– supone recubrir la gran mayoría de la pobreza –uno en mil dirá Robles– de un halo de falsedad y acecho a la propiedad privada y a la moral individual y colectiva. Para operar las purgas, la caracterización de los pobres falsos se volverá axial. Soto argumenta que son pocos y muchos se encuentran forzados por las circunstancias a fingir mayor pobreza de la que padecen para azuzar la caridad de los que suelen ignorarlos. Además, siguiendo las disquisiciones vivistas, se pregunta por qué no se inquiera con igual virulencia a los productores de pobres, a quienes obtienen sus riquezas por generar la miseria que luego desprecian –noción central, como creemos haber demostrado, que trae a colación el *Guzmán* en parte de su diseño estructural y episódico–. Robles, en cambio, propone contra el enemigo de la pobreza fingida una *guerra abierta* para que los otros pueblos no infamen al cristiano por su falta de misericordia y conmiseración. Coincide con Vives en que acabar con los pobres en los centros de mayor concentración urbana reviste las características de un proyecto «estético», sanitario y «publicitario» de la religión y la política –la mirada que juzga la

inmisericordia justifica, paradójicamente, una represión aún mayor. Se dispone, entonces, el destierro, la represión, la aniquilación, el encierro y todo tipo de violencia física y psicológica. Si no se ven los pobres, la gobernación se cubre de un aura de positividad, más allá de lo que haga con ellos.

Aunque las dinámicas políticas, sociales y económicas promuevan una y otra vez la desigualdad, lo importante no es hurgar en las causas estructurales, sino obliterar sus consecuencias visibles: aderezar el desgobierno con la represión sistemática y brutal –la guerra– para evitar el dedo acusador del otro desde su atalaya.

Como pudimos apreciar en la tratadística anterior a la irrupción de la obra fundadora del género picaresco, autores humanistas reconocidos trataron de delimitar ontológicamente al pobre y a su praxis ideal según intencionalidades políticas específicas. El *Lazarillo*, en contraste, individualiza; ya no se habla de los pobres a partir de abstracciones ideológicamente orientadas, sino de las problemáticas de la pobreza a partir de un caso en particular. La autobiografía le da la palabra a quien se veía interpelado por toda una serie de discursos, pero que hasta el momento no tenía una voz de pleno derecho en una obra escrita. Su irrupción supone complejizar y subvertir la representación de la pobreza en el sistema literario español –y occidental– contraviniendo todo criterio de autoridad en lo que a uso de la palabra impresa, pública y publicable se refiere.

El protagonismo que el pobre tenía en uno de los debates más importante a nivel político, sociológico y teológico de su tiempo, muta en protagonismo literario subvirtiendo la sujeción que suponía el discurso de un otro –un otro que muchas veces presentaba intereses divergentes a los del colectivo mendicante– y violentando con un artefacto estético cuidadosamente calibrado el sistema literario vigente. Un niño mendicante que sufre en su propia carnadura –y refiere desde su perspectiva adulta– los inmensos costos físicos y espirituales que supone una frágil integración en la estructura social de su tiempo.

El pobre verdadero extranjero –que ha sido sirviente, trabajador asalariado y cornudo complaciente– en su precario estado de medro tendrá que dar cuenta retrospectiva de cada uno de los avatares de su vida –con una calibrada consciencia retórica– ante otro que evaluará y dictaminará su destino. Como el pobre mendicante, tiene que «presentarse», demostrar que ha sufrido y sufre, dar entera cuenta de su pasado y su presente –recordar, cribar, afeitarse, juzgarse según lo que el otro espera– para obtener la legitimación que le permita conservar su condición humillante, prostituida, pero lejana del hambre. Ha salido de la pobreza, pero sigue siendo un interrogante sospechoso que hay que indagar.

La construcción de un otro que juzga desde su atalaya y del que se espera una actitud caritativa, permite que converjan la perspectiva de la picaresca con la visión de «clarificación» que tenían los tratadistas para identificar a la mendicidad fingida. Pero el *Lazarillo* posee un doble destinatario, ya que si bien se presenta como carta, también es un librito que busca la consideración del lector, del público. Allí se opera otra trasgresión, porque la visión sobre el pobre no es unívoca como en los tratados, sino que busca referir el devenir de la vida de un mendicante –sirviente y trabajador– en particular, ofreciendo al lector la libertad de reflexionar sin un epílogo moralizante o dirigista con respecto al sentido. El propio mendicante busca ahora la fama literaria, instauro un discurso público y publicado y discute desde la inaugurada literatura realista con los más eminentes humanistas y teólogos de su tiempo.

Si Soto cuestionaba el celo inquisidor que recaía sobre la pobreza, diferenciándolo del resto no pobre, el *Lazarillo* instala la tesis de que aún con todas sus faltas, el pobre no es peor que el medio social en el que se encuentra inmerso: es así como se plantea la necesidad de comprender el mundo para entender al hombre. La causalidad social comienza a germinar en el análisis de la miseria que opera en la tratadística y en la literatura.

El texto se valida y ostenta el valor de una senda vital que pide ser evaluada por sus penares pasados y presentes, más que por la inmediatez de lo que parece y se murmura. Caracterización que remite a Soto y que luego retomarán con sus diversos matices, Giginta y Alemán: el pobre sufre sistemáticamente los avatares de un sociedad que lo expulsa, lo desprecia, lo prejuzga –en consonancia con la negativización de Vives y Robles y que, luego, retomará Herrera–. La supuesta vida placentera y orgiástica del mendicante, encuentra en Lázaro la más patente refutación. Un *pobre verdadero extranjero* sobre quien se profesa y se machaca la crueldad y la explotación en los límites de la supervivencia. Lázaro trata de seguir el modelo propuesto para el mendicante: formarse, servir, trabajar... y a cada paso padece la falta de conmiseración, el desprecio y el aprovechamiento de sus amos y sus empleadores. Una de las tesis centrales del *Lazarillo* es que el trabajo y el servicio no protegen del hambre, que la mendicidad es, muchas veces, como afirmaba Soto, la única opción de supervivencia.

Lázaro no es –al decir de Vives o Robles– un enemigo, un criminal, sino una víctima, un emergente más del entramado social corrompido. A los estereotipos que pretendían socavar la caridad de los donantes, el *Lazarillo* les contrapone la concretud de la más extrema privación y del hambre. Como argumentaba Soto: la corrupción permea a la sociedad en su conjunto, pero el que tiene que dar cuenta de sí como si fuera un delincuente es el pobre mendicante. En definitiva, el anónimo insinúa algo que Alemán amplificará en su obra insigne: una de las

causas fundamentales de la pobreza son las prácticas corruptas y licenciosas de los representantes de la iglesia y las órdenes religiosas. De los frailes que roban «por amor a sus devotas» el dinero de los pobres, al Arcipreste que usa a un marginal para encubrir sus relaciones sexuales, el círculo de prostitución se cierra colocando al *pauper* como víctima y no como victimario.

De su familia desmembrada a su familia precaria se cierra un círculo armado en base a una serie de isotopías críticas: la prostitución de los valores morales, la asimetría judicial y persecutoria, y una iglesia que desvía fondos que debieran destinarse a los pobres hacia destinos licenciosos.

El pobre ya no es representado como ser carente de humanidad, cruel, brutal, sino que irrumpe en la literatura con una subjetividad autoral de pleno derecho, hurgando y erigiendo su pasado en una artesanía estética que apunta a múltiples destinatarios y sentidos. Su destreza en el uso del lenguaje, su pericia conceptual y su bagaje cultural expresan –en el límite de lo verosímil, como se evidenciará en el *Guzmán*– que el pobre también puede edificar un arte nuevo que desde la ficción interpele el hueso ideológico de uno de los debates más candentes de su tiempo y que lo tiene como protagonista.

En relación con estas controversias, Lázaro, mientras conserva su exterioridad que lo encuadra como un *pobre verdadero extranjero* –infante e imposibilitado para el trabajo– es socorrido por ocasionales limosnas, pero en el instante en que su aflicción disminuye, lo que su apariencia «dice» lo negativiza, y llueven las maldiciones para que se encuadre en el improductivo servicio, para que se busque un amo. La paranoia y estigmatización para con la pobreza mendicante ilustra lo que ideológicamente buscaba generar parte de la tratadística en lo referente a la acción de los particulares. Se evidencia así, la reproducción a nivel individual de la línea más dura en cuanto a la legislación y la reacción esperable frente a la mendicidad foránea.

Como pudimos analizar en los tratados, el servicio y el trabajo forzado son las opciones más directas que se ofrecen para atacar a la marea de mendicidad que azota a las ciudades. En relación con esa tesis, el *Lazarillo* propone la imagen de un sirviente llevado a la tortura psicofísica cotidiana del hambre, que tiene que procurar el sustento de su amo escudero a través de lo que obtiene de limosna, o que tiene que trabajar para un religioso en niveles de explotación extremos y vejatorios. En una de sus críticas más radicales en consonancia con el debate, la obra fundante de la picaresca pone en evidencia la absurda quimera que sostiene que el empleo y el servicio, sin reformas estructurales, funcionarían como puntales de la evolución social e individual.

En consonancia con esa dinámica, también se lleva al plano de la ficción la aplicación de políticas legales y represivas por parte de la gobernación –sin acuerdo a derecho según Soto y necesarias según Robles–, al escenificar cómo la pragmática del Ayuntamiento que prohíbe la pobreza genera el hambre de un *pobre verdadero extranjero* y un *pobre vergonzante*, mientras persiste de fondo el terror a salir por los crueles castigos que se ejercen sin compasión sobre los colectivos indigentes.

Su final es paradójico. El protagonista ha dejado de lado su honra y su moral y ha comerciado con el sacramento del matrimonio para encubrir la relación de un Arcipreste que comienza a generar rumores. Desde el discurso oral pregona crímenes ajenos y desde la escritura intenta justificar y buscar el perdón de los propios con la intencionalidad de que el pregón del murmullo popular se troque en silencio. Una vida entera intentando dar cuenta de que su sufrimiento es auténtico: cuando era *pobre verdadero extranjero* para conseguir limosna, cuando es un cornudo funcional a un religioso para conservar su precaria condición de medro. La supervivencia, nos demuestra la obra fundante de la literatura picaresca que le da por primera vez una palabra autorizada al mendicante, depende en parte de la palabra y del ser que esa palabra construye y apunta.

Palabra ceñida por un petición hegemónica que, al tiempo que busca sortearla, abre a la libertad interpretativa la significación –transgresión que leerá muy bien el autor del *Guzmán de Alfarache*–. En su indagación literaria, política, teológica y social la voz de quien ha sido un mendicante sortea la estigmatización que buscaba que el pobre permanezca *in aeternum* en su condición material e intelectual. El pauper –sirviente, trabajador– ha referido su historia desde lo implícito y lo indecible –lo polifónico– ha ascendido socialmente, ha denunciado un entramado de corrupción social y no hay coda moral en sus palabras finales. Desde la ficción irrumpe un discurso que ataca, cuestiona y se compromete con uno de los debates sociales, políticos y económicos de su época –y, sin saberlo, también de la nuestra–. Tal vez, haya que pensar desde allí uno de los aspectos de su omnipresencia canónica.

Entre las dos obras que fundan el género picaresco, median dos tratados sobre la pobreza que revisten una importancia central para entender ciertas configuraciones discursivas del *Guzmán de Alfarache*, la obra de Miguel de Giginta, *Tratado de remedio de pobres*, que busca una síntesis dialógica de los debates que se habían dado hasta el momento, y el texto de Pérez de Herrera que por su cercanía con Mateo Alemán, por ser el que cierra el siglo XVI y por la introducción de microrrelatos sobre la pobreza revistió para esta investigación particular interés.

Giginta intenta una pedagogía en torno al fenómeno de la pobreza en el marco de un diálogo que exhibe y desarticula gran parte de los discursos que se erigían como anatemas en contra de los mendicantes. El texto es un gozne indispensable y problemático, ya que la defensa sistemática y profusa que realiza en favor de los pobres se desmorona al final –recuperando gran parte de los argumentos de la línea represiva– al enumerar los males que se habrán de remediar con la implementación de las Casas de Misericordia. Un texto que al utilizar el discurso para obtener financiamiento y amplia aprobación –en el marco de las prerrogativas contrarreformistas– se torna escurridizo al tratar de encuadrar su postura ideológica en relación con las antinomias que sentó el debate de 1545.

Destaca particularmente el llamado a la «identificación» del lector con respecto al fenómeno de la pobreza –llamado que será una constante en el *Guzmán de Alfarache*–. Para Giginta hay que colocarse en el lugar del mendicante y comenzar a reparar las hebras de la conmiseración, de la compasión que los discursos previos han devastado metódicamente.

Otro punto a considerar es la posibilidad de pensar el trabajo como un espacio no de mera explotación y alienación, sino de formación intelectual a partir de sesiones de lectura en las cuales se les reconoce a algunos pobres la capacidad de llegar a las capas profundas del discurso –como el *Lazarillo* había ficcionalizado en su producción–.

La insinuación de un panoptismo –recuperando la necesidad de control escópico permanente a nivel real e inconsciente a partir de la internalización de la mirada de un otro rector– es sin duda una novedad capital y permite pensar en la perspectiva del lector picaresco como quien observa a través de una celosía para reflexionar sobre prácticas, costumbres, devenires, dolores, pensamientos dichos en voz alta y diálogos producidos por el protagonista marginal. Una ventana al cuerpo pero también al alma, al espíritu que en el *Guzmán* permitirá un viaje a lo más íntimo y recóndito de su ser –y por qué no, del ser–.

En síntesis, Giginta pone a dialogar una multiplicidad de aspectos del debate sobre la pobreza priorizando una defensa sistemática que busca desarmar los discursos estigmatizantes –aunque orientando parte de ellos a sus intereses de financiación de las Casas de Misericordia–, aspectos que habrán de resultar mucho más planos –más cercanos a la línea dura de Vives y de Robles– en la pluma de Pérez de Herrera, autor que como *ultima ratio*, si no pudieran llevarse a cabo sus propuestas más represivas, transigirá un modelo análogo al de Giginta.

El *Amparo de pobres* de Herrera no es un texto revolucionario en cuanto a sus planteos proyectuales y conceptuales. Tal vez lo más novedoso sea tratar de articular la problemática de la pobreza con la militar y carcelaria –aspecto, este último, que seguramente influyó las

peripecias penales del *Guzmán*—. En este sentido, caben destacar algunos puntos que permiten pensar aspectos de forma y contenido en relación con la obra picaresca que asienta el género. Lo más evidente es su diversidad formal: emblemas, tratados, sentencias, microrrelatos, testimonios, citas de autoridad. Sustrato fructífero para las obras picarescas posteriores.

Herrera incorpora también, al discurso de la tratadística, la voz biográfica del pobre fingido mediante el discurso indirecto de condenados a galeras. ¿No es precisamente esta voz la que erigirá el *Guzmán* desde su atalaya con una polifonía y una amplitud de miras inéditas hasta el momento?

El texto, además, hace explícitas las posibles reacciones que podrían gatillarse a partir de la realización de sus proyectos represivos —de la praxis y la ideología que el planteo supone—. Por ello, es interesante la transparencia de la necesidad de encontrar un equilibrio entre la puesta en práctica y la circunspección en las formas. Un método que aún hoy nos interpela: la represión ajena a todo derecho, velada, fuera de la ley y de los focos de atención pública, para evitar costes políticos.

En lo que atañe la dialéctica entre *generalización* y *excepción*, Herrera opta obviamente por la primera, representando a la pobreza verdadera como un modélico hilo imperceptible en el insondable tejido que supone la mendicidad fingida. Es así como retoma y amplifica cada uno de los ítems que remiten a la caracterización estigmatizante: los pobres son herejes, tienen relaciones sexuales sin control ni amparadas por los sacramentos, practican la sodomía, se ceban en el juego en donde gastan las fortunas que acaparan de las limosnas, roban, practican el espionaje para otros reinos, fugan capitales y abortan. También maquillan y operan sobre cuerpos propios y ajenos y roban y utilizan niños para despertar la compasión. La profusa metáfora los asocia a los zánganos, a la cizaña que hay que arrancar de raíz, a miembros cancerosos del cuerpo que deberán cercenarse, o a simples objetos que hay que utilizar, encerrar, forjar o machacar para sanar a la república. En este sentido, su intencionalidad ideológica es trasparente. Para el autor, los falsos mendicantes son una maldición terrestre que fuerza la maldición divina: destruyen, corroen y corrompen a la sociedad y son los responsables de todas las calamidades ya que les adjudica la responsabilidad de la ira de Dios sobre la totalidad de los españoles.

Pero Herrera no solo describe, sino que construye anecdóticos, microrrelatos que permiten, desde testimonios autorizados por su círculo íntimo, reforzar la caracterización negativizante con la patente intencionalidad ideológica de mutar la reacción frente a la perceptibilidad de la apariencia sufriente del mendicante en el espacio público.

La enmarañada casuística ficcional que abona el diseño argumentativo se integra con la tesis conspiranoica que, por primera vez en la tratadística, describe una red delictual próspera y jerarquizada –que podemos establecer como precedente de los episodios romanos del *Guzmán de Alfarache*–.

En resumen, la batería teórica denigrante con respecto a la mendicidad fingida es apuntalada por el microrrelato que, en una suerte de «relación biográfica», ofrece un abanico de historias particulares para consolidar el armazón retórico que opere el socavamiento del último resquicio de empatía y desplegar así una batería de prácticas represivas contra la mendicidad en particular y contra la pobreza en general: gozne teórico atendible –junto con la introducción dialogal de Giginta– entre la primer obra picaresca y la ampliación teórica que operará el *Guzmán*.

¿Cuáles son entonces, las políticas que propone el doctor afín al círculo intelectual de Mateo Alemán? Catalogación global y sincrónica de mendicantes para evitar la asimetría represiva –y caritativa– entre zonas diversas –problema diagnosticado por el *Lazarillo* y que volverá en el contraste planteado en el *Guzmán* entre Roma y Gaeta–; discriminación entre pobres verdaderos y falsos con penalidades desproporcionadas y aleatorias para sembrar el terror y compeler el acatamiento de lo impuesto; señalización y «documentación» de los verdaderos pobres –únicos que quedarán habilitados para pedir limosna–; y hospitalización masiva con control panóptico –retomando las propuestas de Giginta–.

Señalar a los pobres es para Herrera la política clave y la más atacada desde diversos sectores. Certificar la verdadera pobreza y marcar con hierros candentes a los pobres fingidos es el sustituto cierto de lo que el autor considera la autoseñalización engañosa que forjan sobre sí los mendicantes para llamar a la caridad. La escritura reguladora del gobierno sobre el cuerpo evita la escritura ficcional y desregulada que supone el autoflagelo.

Del mismo modo en que se fantasea con el complot perverso de la pobreza falsa –proyección de todos los males– se idealiza a la pobreza verdadera como un factor de atracción de capital de tal magnitud que no solo alcanzará para financiar su supervivencia sino también para mejorar las condiciones de otras esferas de la marginalidad: los pobres vergonzantes, los cautivos y los presos.

Un aspecto fundamental –que Herrera retoma de Vives– es la separación de los hijos de sus progenitores para evitar, así, que todos los vicios aparejados a la pobreza se hereden. Cortar de raíz la descendencia como correlato del temor a una demografía de la pobreza que se expande sin límites –saturación que veremos escenificada en el *Guzmán* en su periplo romano–. Los jóvenes serán empleados forzosamente y escudriñados de forma sistemática,



ajustando en un mismo movimiento limosnas y salarios. Para la infancia, el autor tiene una propuesta radical en relación con lo que venía sosteniendo la tratadística –que proponía educación en letras y oficios para niños y casamiento o clausura laboriosa para las niñas–. El proyecto de Herrera para la infancia supone que los niños puedan formarse con técnicos extranjeros para convertirse en mano de obra especializada que permita producir todo lo que se importa –argumento que hace recaer en los pobres hasta el déficit de la balanza comercial–. Algunos elegidos, podrán estudiar disciplinas estratégicas en relación con los conocimientos técnicos más avanzados para la época. Serán los niños pobres, entonces, los únicos que podrán aspirar a cierto ascenso socio-cultural.

Se proyecta, entonces, gran parte del peso de los males del reino sobre los pobres a reformar. Explotando a la fuerza a la mayoría de los pobres mendicantes y formando a sus hijos, se acabarían los problemas económicos y morales a gran escala y disminuiría la ira de Dios y su consecuente azote cotidiano.

Herrera conjetura que sus políticas pueden ser consideradas demasiado extremas para vehiculizar un consenso político amplio. La represión general y concurrente de cinco sextos de los colectivos mendicantes –los que según para el doctor serían considerados falsos– para forzarlos al trabajo y al servicio –o condenarlos a galeras o a las minas de azogue si se niegan– y la separación de los progenitores de sus hijos utilizando a estos últimos en la producción y la formación profesional no parecen ser propuestas que fueran a ser aceptadas por la mayoría como bien demostró la cautela y el recelo en el armazón argumental diseñado por Giginta . Por eso, si el doctor no obtuviera el consenso suficiente –y de hecho, no lo obtiene– transige hacia el mecanismo de autoselección por hambre propuesto por el rosellonés: amparo sin discriminación en casas de pobres prohibiendo todo tipo de mendicidad no regulada.

Lo que puede percibirse a partir de mediados del siglo XVI es que desde Giginta a Alemán, pasando por Herrera, se busca forjar en el lector una matriz sensorial y conceptual escrupulosa y discriminatoria con respecto al pobre mendicante.

Cuando la obra picaresca que asiente el género y las bases para la novela moderna haga irrupción, una vasta serie de discursos sobre la pobreza ya han sido puestos en tensión – contradictoria, dialéctica– por la tratadística precedente: material doctrinal cristiano –de las sagradas escrituras y los padres de la Iglesia–; discusiones en torno al derecho divino, natural y de gentes; consideraciones sobre coacción, secularización y percepción del pobre mendicante; batería de descriptores negativizantes o idealizantes con respecto al fenómeno de

la mendicidad; discusiones escritas y orales en ámbitos intelectuales, políticos y eclesiásticos hegemónicos; y, finalmente, toda una retahíla de discursos literarios, históricos y filosóficos de diversa índole. Esta miscelánea –muchas veces de segundas fuentes, descontextualizada, tergiversada o refuncionalizada– pasará a integrar –y es de esperar que se generen contradicciones internas–, bajo el hilo de una nueva autobiografía picaresca, las dos partes del *Guzmán de Alfarache* escrito por Mateo Alemán.

Si muchas veces las mismas fuentes doctrinales –como pudimos analizar, y tal vez Giginta sea el caso más claro– son indirimibles o discordantes con respecto al planteo o al posicionamiento ideológico, si muchas veces oscilan entre la santificación de la pobreza –muy a tono con la doctrina ortodoxa postridentina– y su lapidaria condena, será complejo saldar de forma tajante las controversias críticas con respecto a textos literarios. Estos, si bien hacen explícitos ciertos posicionamientos, en la articulación de material diverso y en la indeterminación de sus cierres sin coda moralizante han dejado las líneas del debate abiertas – y probablemente esta sea una de sus mayores contribuciones a la historia literaria–.

Lo cierto es que Mateo Alemán escribe una carta a Herrera donde deja asentada la intencionalidad de –al menos– la primera parte del *Guzmán*. Esta es concebida como un dispositivo estético que busca –en sincronía con el proyecto de su amigo– ejercitar al lector acerca de las «estratagemas y cautelas de los fingidos», instruirlo en una práctica paranoide y escrupulosa con respecto al otro mendicante en el plano literario para poder ejercerla en el plano de la realidad cotidiana. La carta coincide con la visión de la mayoría de los tratadistas de línea más coactiva, asociando la pobreza material con una epidemia y un espacio de putrefacción que carcome el cuerpo de la república, recuperando la retórica de la supresión de todo derecho.

Ahora bien, más allá de la intencionalidad declarada, la obra no se subsume en ella. La pobreza es abordada desde perspectivas multifactoriales que proyectan al *Guzmán* como un «laboratorio» literario en donde se operan diálogos conceptuales y representacionales en relación con la legalidad moral, así como también el derecho divino y de gentes, retomando, resignificando o recontextualizando en el ámbito de la ficción una variedad de tesis presentes en la tratadística sobre la pobreza que lo precede. Valiéndose de la potencialidad sustitutiva de la obra literaria, es la primera vez que una ficción realista propone la perspectiva de la pobreza para el tránsito virtual y empático del lector por realidades múltiples con una precisa «filosofía»: desde ese atalaya no solo deberá adiestrar la capacidad judicativa sobre el otro, sino ejercerla sobre sí, porque el pícaro cae y cuenta su caída, pero también reflexiona hondamente en un aparato digresivo que forma un todo sincrónico con su devenir vital y

autoral. Cernir discursos varios de otros para cernir la perceptibilidad sobre sí y sobre el entorno: he ahí parte del proyecto de Alemán. La apuesta es realmente transgresora: predicar moral desde un yo delictual –pobre, mercader, converso– a un lector del que se espera una honda reflexión y una metamorfosis interna para ejercer desde ella una práctica virtuosa que promueva el cambio social. La literatura no es solo ficción recreativa, es redil de reflexión, experimentación y contraste con el propio ser y con el mundo.

Como la perspectiva del *Lazarillo* –como la que padece el pobre–, el protagonista también se enfrenta a un ojo que lo juzga, pero no simplemente para perdonarlo o condenarlo, sino para penetrar en la multiplicidad de sentidos que propone y así poder mirarse y mirar desde ellos.

Amén de este perspectivismo de apertura, existe en la obra también una perspectiva de cierre. La estigmatización sistemática de la pobreza mendicante en tándem con la idealización de la vida vagabunda es un fenómeno insoslayable: el pobre peca multisectorialmente y goza plurisensorialmente –y peca, además, por gozar–. Se intenta, así, deconstruir la misericordia hacia el otro carenciado, aunque la «humanización» del protagonista conspire contra esa línea patente.

La obra presenta una variedad compleja de cuadros en relación con la pobreza, muchos de los cuales transitan el derrotero vital del protagonista. Otros, ingresan a la narración como microrrelatos o digresiones. La imaginería no puede evaluarse bajo ningún aspecto como positiva, sino más bien como múltiple en su abordaje de la negativización y superadora en el grado de inmoralidad presentado. Esos pobres vagabundos son los que, según la intencionalidad explícita al comienzo de la segunda parte, deberán formar un tapiz de ahorcados como idilio de la conciencia reformista del propio narrador.

Ahora si bien es cierto que la intencionalidad de estigmatización de los colectivos mendicantes es manifiesta, otra vez, el que no disponía de un canal expresivo propio por medio de la palabra escrita ejerce su autoridad –como autor y como atalaya moral–. Esta vez, la propuesta es más compleja que la del anónimo: el pícaro-escritor ha integrado múltiples discursos de diferentes fuentes con el cernido y la retórica autobiográfica, los ha dispuesto en múltiples niveles de significación –como mínimo el de la conseja y el consejo– para distintos tipos de lectores –según la metáfora del trinchador de manjares a medida– en un calibrado arte entre lo dicho y lo elidido. ¿No es un salto cualitativo radical –amén de sus logros como mercader y casi teólogo– el hecho de que cualquier mendicante, como lo ha sido Guzmán, pueda llegar a escribir de ese modo?

El protagonista experimentará en carne propia la pobreza –con clara influencia del *Lazarillo*– e hilvanará a esa experimentación toda una serie de microrrelatos y digresiones –en línea con lo inaugurado por Herrera en la tratadística– que habrán de presentar y acometer al fenómeno de la mendicidad desde múltiples flancos. En ocasiones, dibujará una clara dialéctica estructural –Roma y Gaeta-Florenia, Micer Morcón y el pobre florentino– y, en otras, una palmaria contradicción –como la que busca negativizar e idealizar, rompiendo por un lado el cerco empático, y presentando, por el otro, a la vida mendicante como doliente y transida por los prejuicios–. La obra despliega, entonces, un abanico de tipologías sobre la pobreza y, a su vez, la problematización, saturación y superación de las mismas. Se despliegan, así, tanto las típicas caracterizaciones puestas en cuestión por la tratadística: pobreza verdadera, falsa, vergonzante y voluntaria –la de las órdenes mendicantes–; así como también otras tipificaciones irónico-paradójicas: el pobre verdadero tan sufrido que amasa una fortuna, se arrepiente y dona lo que tiene a un príncipe preocupado por los pobres; el pobre extranjero ideal que se finge Guzmán en su delito previo a galeras, el pobre rico, el pobre mendigo que goza más que el monarca, entre muchas otras.

Pero el pauperismo no solo estructura el caleidoscopio de representaciones, sino que es también un elemento estructural, ya que configura la articulación entre la primera y la segunda parte: el pícaro es manteado por tener la osadía de decirse «Guzmán» desde la pobreza frente a sus familiares, y el detenido rumiar del desagravio lo incita y motoriza para urdir el reencuentro y la venganza que hendirá sus garras en lo que más duele, en lo que más atesora la memoria: el capital.

Más allá de la extensión, complejidad y profundidad –literaria, filosófica, política, teológica y hasta sociológica– que inaugura el *Guzmán* en la voz de un marginal que ha sido gran parte de su vida un pobre mendicante, caben destacar innovaciones importantes que asienta o instaure con respecto al fenómeno de la pobreza: la tesis de que el aumento de ésta no sólo es responsabilidad de los mendicantes, sino de las pésimas condiciones de servicio que ofrecen los amos –algo que toma Alemán del *Lazarillo*–; la honda reflexión acerca de los modos en que el capital modifica el concebir y percibir humanos –como había ya afirmado Vives– y su relación con la conformación de relaciones familiares, sexuales y sociales de todo tipo, incluso, con la posibilidad de soñarse distinto y hasta de producir una ficción; y, finalmente, la insistencia en los *productores de pobreza* –aspecto enfatizado por tratadistas a ambos lados del arco ideológico– arremetiendo críticamente contra el sistema judicial, político y eclesiástico, contra las costumbres, contra la especulación en provisiones de

primera necesidad y, finalmente, contra los propios pobres –en consonancia con el trasfondo ideológico reformista–.

En relación con este último punto, es particularmente atendible la refuncionalización que opera la obra de las palabras de Jesús que servían como punta de lanza para el inmovilismo político y teológico –ya denunciado por Vives–: «a los pobres siempre los tenéis con vosotros». Guzmán recupera el contexto de su producción como respuesta irónica de Cristo a la *sisa de Judas*, ya que no referiría a la omnipresencia atemporal de los pobres sino al robo de la limosna destinada a ellos por parte de quienes deberían protegerlos. Como el gran traidor del Nuevo Testamento, los eclesiásticos y gran parte de los actores sociales especulan y producen pobreza, incluidos –como no podía ser de otro modo para quien comulga con las ideas de su amigo Herrera– los falsos mendigos. Así, el propio Guzmán, como un Judas Iscariote, roba a los pobres a lo largo de todo su sino vital: lo hace al fingir pobreza –porque acapara la limosna de los verdaderos según el discurso reformista– y lo hace cuando es mercader depauperando con sus tratos a quienes depositan su confianza en él. Desde ese prisma cabría pensar la escena final de su condena y su conversión. ¿No ha sido penado solo por ser pobre según denuncia una y otra vez la obra con respecto al accionar del sistema judicial? ¿No es el pícaro la excepción en una galera que antes que de pobres debería estar repleta de quienes los generan? ¿No es esta condena de un gran productor de pobres –paradójico, converso si se quiere– el inicio de la redención social más que de la individual? ¿Merece Guzmán la exclusión en la prisión del mar, en el campo de sangre de Judas, o el perdón divino y real que le permita ingresar nuevamente a la tierra y el cielo?

Paradójicamente, las dos obras fundantes de la literatura picaresca colocan en el centro de la representación a una de las «representaciones» que más interpelaba a los debates políticos, económicos, morales y teológicos de su tiempo: la de la pobreza fingida en oposición a la verdadera. No es aventurado afirmar que las primeras tentativas del realismo y de la novela moderna en la historia de la literatura, parten de la indagación acerca del pobre mendicante, al punto de gestar un género radicalmente nuevo que se sustenta en la emergencia de su voz y en las problemáticas de su fenomenología, su praxis y su *ethos*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abel-Smit, B., & Townsend, P. (1965). *The poor and the poorest. London*. London: Bell.
- Agamben, G. (2010). *Signatura Rerum. Sobre el Método*. Barcelona: Anagrama.
- (2013). *Altísima pobreza: Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alatorre, A. (2002). Contra los denigradores de Lázaro de Tormes. *Nueva Revista de Filología Hispánica*(50), 427-457.
- (2004). *El Lazarillo y Antonio de Valdés*. *Nueva revista de Filología Hispánica*(52), 143-151.
- Alemán, M. (2012). *Guzmán de Alfarache*. (L. Gómez Canseco, Ed.) Madrid: RAE.
- (2014). *La obra completa* (3 vol.). (P. Piñero Ramírez, & K. Niemeyer, Edits.) Madrid-Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert – Junta de Andalucía – Universidad de Sevilla.
- Alfaro, G. (1983). Los lazarillos y la inquisición. *Hispanófila*(78), 11-19.
- Alín, J. M. (Ed.). (1991). *Cancionero Tradicional*. Madrid: Castalia.
- Alkire, S., Jindra, C., Robles, G., & Vaz, A. (2016). *Multidimensional Poverty Index 2016: Brief methodological note and results*. Oxford: Oxford University Press.
- Alonso Hernández, J. L. (1979). *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII: la Germania (introducción al léxico del marginalismo)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Alonso, D. (1933). Escila y Caribdis de la literatura española. *Cruz y Raya*(3), 77-102.
- Álvarez, G. (1953). *Mateo Alemán*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Anónimo. (2011). *Lazarillo de Tormes*. (F. Rico, Ed.) Madrid: Real Academia Española.
- Aranda, J. de (1613). *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias*. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Artaza, E. (1989). *El ars narrandi en el siglo XVI español. Teoría y práctica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Asensio, M. J. (1959). La intención religiosa del *Lazarillo de Tormes* y Juan de Valdés. *Hispanic Review*(XXVIII), 78-102.
- (1960). Más sobre el *Lazarillo de Tormes*. *Hispanic Review*(XXVIII), 245-250.
- (1992). El *Lazarillo* en su circunstancia histórica. *Revista de Literatura*, 54(107), 101-128.
- Astarita, C. (1998). Dinámica del sistema feudal, marginalidad y transición al capitalismo. En S. Carrillo (Ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia* (págs. 21-49). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ávarez, G. (1958). *El amor en la novela picaresca*. La Haya: G.B. Van Goor Zonen.

- Ayala, F. de (1960). *Experiencia e invención*. Madrid: Taurus.
- Aznar Casanova, R. (1943). Introducción. En J. L. Vives, *De subventione Pauperum* (R. Aznar Casanova, Trad.). Bruselas: Valero et fils.
- Badiou, A., & Balmès, F. (1976). *De la ideología*. París: François Maspero.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. (H. K. Cazcarra, Ed., & H. K. Cazcarra, Trad.) Madrid: Taurus.
- (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje: Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. (T. Bubnova, Trad.) Madrid: Alianza.
- Baras Escolá, A. (2003). *Lazarillo y su autor ¿Alfonso de Valdés o Lope de Rueda? Ínsula*(682), 13-16.
- Barrientos García, J. (1985). *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629), Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: I*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Bataillon, M. (1930). Du nouveau sur J. L. Vives. *Bulletin Hispanique*, 32(32-4), 97-133.
- (1931). *Le Roman picaresque*. París: Le Renaissance du livre.
- (1952). Luis Vivès, réformateur de la bienfaisance. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*.
- (1954). *El sentido del «Lazarillo de Tormes»*. París: Librairie des Éditions espagnoles.
- (1956). *Erasmus y España*. (A. Alatorre, Trad.) México: FCE.
- (Ed.). (1958). *La vie de Lazarillo de Tormes*. París.
- (1968). Novedad y fecundidad del *Lazarillo de Tormes*. Madrid: Anaya.
- (1969). *Pícaros y picaresca*. Madrid: Taurus.
- (1978). *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica.
- (1985). Juan Luis Vives, reformador de la beneficencia. En M. Bataillon, *Erasmus y el Erasmismo* (C. Pujol, Trad., págs. 179-202). Barcelona: Crítica.
- Beier, A. (1985). *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*. Londres-Nueva York: Methuen.
- (2003). *The Problem of the Poor in Tudor and Early Stuart England*. New York-Londres: Methuen.
- Belić, O. (1963). La novela picaresca como orden artístico. *Romanistica Pragensia*(3), 5-36.
- Beltrán de Heredia, V. (1961). *Domingo de Soto: estudio biográfico documentado*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Bennanssar, B. (1981). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica.
- Berman, H. J. (2009). *Law and revolution: The formation of the Western legal tradition*. Cambridge: Harvard University Press.

- Blanco Aguinaga, C. (1957). Cervantes y la picaresca. Notas sobre dos tipos de realismo. *Nueva revista de filología hispánica*(11), 313-342.
- Blanco Aguinaga, C. (1983). Picaresca española, picaresca inglesa: sobre las determinaciones del género. *Edad de Oro*(2), 46-65.
- Blecua, A. (1971). Libros de caballerías, latín macarrónico y novela picaresca: la adaptación castellana del «Baldus» (Sevilla, 1542). *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*(34), 147-239.
- (1974). Mateo Alemán. En *Normas para los colaboradores de la Historia de la literatura española* (págs. 27-65). Madrid: Espasa-Calpe.
- (Ed.) (1975). *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades, edición de A. Blecua*. Madrid: Castalia.
- (2003). La edición del *Lazarillo* de Medina del Campo (1554) y los problemas metodológicos de su filiación. *Salina*(XVII), 59-70.
- Bleiberg, G. (1966). Mateo Alemán y los galeotes. *Revista de Occidente*(39), 330-363.
- (1977). El «informe secreto» de Mateo Alemán sobre el trabajo forzoso en la Minas de Almadén. *Estudios de Historia Social: revista del Instituto de Estudios de Sanidad y Seguridad*(2-3), 357-443.
- Bloch, M. (1988). *La historia, los hombres y el tiempo*. México: FCE.
- Bolufer Peruga, M. (2002). Entre historia social e historia cultural: La historiografía sobre pobreza y caridad en la época Moderna. *Historia Social*(43), 105-127.
- Bonilla y San Martín, A. (1903). *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Madrid: Imp. del Asilo de huérfanos del S. C. de Jesús.cc
- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Sur.
- Botero, G. (1997). *Della Ragion Di Stato [1589]*. Roma: Donzelli Editore.
- Bourdieu, P. (1980). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1999). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- (2000). Sobre el poder simbólico. En *Intelectuales, política y poder* (págs. 65-73). Buenos Aires: Eudeba.
- (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- (2014). *Sobre el Estado*. Buenos Aires: Anagrama.
- Brancaforte, B. (1980). *Guzmán de Alfarache: ¿conversión o proceso de degradación?* Wisconsin.: Madison.



- (2002). Mateo Alemán y Miguel de Cervantes frente a los apócrifos. En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache* (págs. 219-240). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Brau, J.-L. (1986). Estructuras narrativas profundas en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. En M. Á. Garrido Gallardo (Ed.), *Crítica semiológica de textos hispánicos* (Vol. 2, págs. 107-116). Madrid: CSIC.
- (1987). Le récit intercalé dans le *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Cahiers de narratologie (Text et Antitexte)*(1), 73-84.
- (1988). La structuration spatiale du récit dans le *Guzmán de Alfarache*. *Cahiers du narratologie*(2), 21-37.
- (1998). Le péri-texte préfaciel du *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Narratologie*(1), 10-33.
- (2008). Roman picaresque et prose d'ideas: *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Cahiers de Narratologie (Prose, ideés: formes et savoirs)*. Obtenido de <https://narratologie.revues.org/534>
- Brenes Carrillo, D. (1986). *Lazarillo de Tormes*: Roman a clèf. *Hispania*, 2(68), 234-243.
- Broughton, T. L. (Ed.). (2007). *Autobiography. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London: Routledge.
- Brun, F. (1977). Hacia una interpretación sociológica de la novela picaresca. En R. Barthes (Ed.), *Literatura y Sociedad* (págs. 133-142). Barcelona: Martínez Roca.
- Bubnova, T. (1980). El ambiguo discurso de Guzmán de Alfarache. *Acta Poética*(2), 161-184.
- Bussel Thompson, B., & Walsh, J. (1998). The Mercederian's Shoes (Perambulations on the Fourth tratado of *Lazarillo de Tormes*). *MLN* 2, 440-48.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Cabado, J. M. (2011). «Arrimarse a los buenos»: necesidades vitales y artificiales en el *Lazarillo*. *Olivar*, 12(15), 131-149.
- (2012). El debate sobre la dimensión escópica de la pobreza en el contexto aurisecular. *En Actas del IV Congreso Internacional CELEHIS de Literatura*. Buenos Aires: Centro de publicaciones de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- (2013). «...y algunos y muchos...»: debate en torno a la representación de la mendicidad en la tratadística sobre la pobreza del siglo XVI. *Actas del VIIIº Congreso Internacional Letras del Siglo de Oro Español: Hacia Lope de Vega*. Buenos Aires: Centro de publicaciones de la Universidad Nacional de Mar del Plata.
- (2015). Florencia, Roma y algunas reflexiones sobre la pobreza en el *Guzmán de Alfarache*. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache y otros textos de Mateo Alemán* (págs. 197-216). Buenos Aires: Eudeba.

- (2016). Imaginería en torno a la pobreza en la tradadística española del siglo XVI. En L. Funes (Ed.), *Hispanismos del mundo: diálogos en (y desde) el Sur*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- (2017). «Nunca faltarán pobres en tu tierra»: debate sobre la persistencia de la mendicidad en la tradadística española sobre la pobreza del siglo XVI. En F. Calvo, & G. Chicote (Edits.), *Homenaje a Melchora Romanos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cabo Aseguinolaza, F. (1992). *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela.
- (1995). El caso admirable de Lázaro de Tormes : el prólogo del *Lazarillo* como insinuatio. *Bulletin Hispanique*, 2(97), 455-464.
- Calero, F. (2004). Introducción. En J. L. Vives, *De subventione pauperum*. Valencia: Delegación de Cultura.
- (2006). *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo*. Valencia: Ajuntament de Valencia, Servicio de Publicaciones.
- Calvo, F. (2009). «Ni temeraria, ni quimérica». La literatura picaresca española en Marcelino Menéndez y Pelayo. desde los estudios sobre Lope de Vega al epistolario. *Hesperia. Anuario de filología hispánica*(12), 59-74.
- Camarena Lausirica, J. (1988). El cuento de tradición oral y la novela picaresca. *Revista de dialectología y tradiciones populares*(43), 67-82.
- Cameron, W. J. (1971). *El tema del hambre en la novela picaresca española. Estudio de su tratamiento*. Puebla: Cajica.
- Cañas, J. (1996). Un *Lazarillo* de Medina del Campo: peculiaridades y variantes de una edición desconocida de 1554. *Anuario de estudios filológicos*(XIX), 91-134.
- Cañedo. (1969). Tres pícaros, el amor y la mujer. *Iberorromania*(1), 193-227.
- Carande, R. (1990). *Carlos V y sus banqueros*. Barcelona: Crítica.
- Carasa Soto, P. (1991). Juan Luis Vives y la reforma social. Introducción. En *Tratado de socorro de pobres* (págs. 15-102). Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Asuntos Sociales.
- Carmona, J. I. (1986). La asistencia social en la España de los Austrias. En *De la beneficencia al bienestar social* (págs. 69-88). Madrid: Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales.
- Carr, E. H. (1969). *La nueva sociedad*. México: FCE.
- Carrasco, F. (1993). «Hasta el día de hoy nunca nadie nos oyó sobre el caso» (*Lazarillo*, tratado VII): puntualizaciones lingüísticas y semióticas». En M. G. (Coord.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro* (Vol. 1, págs. 217-224). Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Carrasco, F. (Ed.). (1997). *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*. Nueva York: Peter Lang.
- Carrasco, R., & Cavillac, M. (Edits.). (1991). *Le débat sur les pauvres et la pauvreté dans l'Espagne du siècle d'Or (1520-1620)*. Toulouse: France-Ibérie recherche.
- Carro, V. (1943). *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Caso González, J. M. (Ed.). (1967). *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades, edición de J. Caso González*. Madrid: BRAE.
- (1972). La primera edición del *Lazarillo de Tormes* y su relación con los textos de 1554. En Catalán, E. & Bustos Tovar, D. (Edits.), *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa*. Madrid: Gredos.
- Castañeda, P. (1995). Domingo de Soto y América. *AnVal*(21), 277-298.
- Castro, A. (1925). *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- (1935). Perspectiva de la novela picaresca. *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*(12), 123-38.
- (1948a). *España en su historia: cristianos, moros, judíos*. Buenos Aires: Losada.
- (1948b). Introducción. En E. Hesse, & H. Williams (Edits.), *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. University of Wisconsin Press.
- (1967). *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus.
- (1974). *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alianza-Alfaguara.
- Cátedra, P. M. (2002). *Invención, difusión y recepción de la cultura popular impresa (siglo XVI)*. Extremadura: Editora Regional de Extremadura.
- Cavillac, M. (1971). El *Guzmán de Alfarache* y la segunda parte antuerpiense del *Lazarillo* (Amberes, 1555). En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Dejar hablar a los textos : Homenaje a Francisco Marquez Villanueva* (Vol. 1, págs. 523-534). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (1975). Introducción. En P. de Herrera, *Amparo de Pobres* (págs. IX-CCIV). Madrid: Espasa Calpe.
- (1979). La reforma de la Beneficencia en la España del siglo XVI: la obra de Miguel de Giginta. *Estudios de Historia Social (10-110, 7-59)*.(10-11), 7-59.
- (1980). Mateo Alemán et la modernité. *Bulletin Hispanique*(82), 380-401.
- (1983a). *Guex et Merchands dans le «Guzmán de Alfarache» (1599-1604). Roman picaresque et mentalité bourgeoise dans l' Espagne du Siècle d'Or*. Burdeos: Institut d' Études Ibériques.
- (1983b). La conversion de Guzmán de Alfarache: de la justification marchande à la stratégie de la Raison d'État. *Bulletin hispanique*, 85(1-2), 21-44.

- (1985). Para una relectura del *Guzmán de Alfarache* y de su entorno socio-político. En *Homenaje a José Antonio Maravall* (Vol. 1, págs. 397-411). Madrid.
- (1986). Para una relectura del *Guzmán de Alfarache* y su entorno sociopolítico. En *Homenaje a José Antonio Maravall* (Vol. 1, págs. 397-411). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1988). Roman picaresque et origines du roman. *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*(160), 302-312.
- (1994). *Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache. Reformismo burgués y mentalidad aristocrática en la España del Siglo de Oro*. Granada: Universidad de Granada.
- (1998a). La «reforma de los pobres» y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595 - 1598). *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*. 2, págs. 197-204. Madrid: Parteluz.
- (1998b). Libros, lecturas e ideario de Alonso de Barros, prologuista del *Guzmán de Alfarache*. *Bulletin Hispanique*(100), 69-94.
- (1999). Mendigos y vagabundos en 1596-1597: la carta de L<sup>o</sup> Francisco Vallés a Cristóbal Pérez de Herrera. *Bulletin Hispanique*(101), 387-414.
- (2001a). El diálogo del narrador con el narratario en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Criticón*(81-82), 317-330.
- (2001b). La figura del mercader en el *Guzmán de Alfarache*. *Edad de Oro*(20), 69-84.
- (2002a). Alemán y Guzmán ante la reforma de los vagabundos ociosos. En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache* (págs. 141-161). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (2002b). El Madrid «utópico» (1597-1600) de Cristóbal Pérez de Herrera. *Bulletin hispanique* (2)104, 627-644.
- (2005). Philautie, charité et Providence dans le *Guzmán de Alfarache* (a propos de l'exemplum du gentilhomme romain: I-3/IV). En P. Civil (Ed.), *Siglos dorados: Homenaje a Agustín Redondo* (págs. 271-287). Madrid: Castalia.
- (2007). Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles*: Cervantes frente a Mateo Alemán (¿Por qué Clodio no merece ir a Roma?). *Criticón*(101), 177-198.
- (2010a). *Guzmán de Alfarache y la novela moderna*. Madrid: Casa de Velázquez.
- (2010b). La cuestión del «padre» en el *Guzmán de Alfarache* desde la ética económica y política. En E. Fosalba, & C. Vaíllo (Edits.), *Literatura, Sociedad y Política en el Siglo de Oro* (págs. 159-173). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2014). El discurso del mercader y sus incidencias literarias. *Criticón* (120-121), 41-56.
- Cavillac et al. (2003). *Miquel de Giginta, Chanoine d'Elne*. Perpignan: Éd. des Estivales.
- Cejador, J. (Ed.) (1914). *La vida de Lazarillo de Tormes*. Madrid.

- Cervantes Saavedra, M. de (2004). *Don Quijote de la Mancha*. F. Rico (Ed.). Madrid: RAE.
- Chandler, F. W. (1899). *Romances of Roguery: an episode in the history of the novel*. Nueva York: McMillan.
- (1907). *The Literature of Roguery*. Boston y Nueva York: Houghton Mifflin.
- Charpentier, J. (1967). *Le droit de le enfance abandonné*. París: Presses Universitaires de France.
- Chartier, R. (1985). La pauvreté à l'âge moderne (XVIe-XVIIe siècles). Définition, représentation, institutions. En A. Fracassi (Ed.), *La Pauvreté: une approche plurielle* (págs. 25-42). París: Les Éditions ESF.
- Chevalier, M. (1975). *Cuentecillos tradicionales en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Gredos.
- (1976). El problema del éxito del *Lazarillo*. En *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII* (págs. 167-197). Madrid: Crítica.
- (1978). *Folclore y literatura: el cuento oral en el siglo de oro*. Barcelona: Crítica.
- (1979). De los cuentos tradicionales a la novela picaresca. En M. Criado de Val (Ed.), *La Picaresca, Orígenes, textos y estructuras* (págs. 335-345). Madrid: Fundación Universidad Española.
- Chill, E. (1962). Religion and Mendicity in Seventeenth Century France. *International Review of Social History*(7), 400-425.
- Cipolla, C. (1981). *Historia económica de la Europa preindustrial*. Madrid: Alianza.
- Close, A. (2007). *Cervantes y la mentalidad cómica de su tiempo*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Colahan, C., & Rodríguez, A. (1995). Juan Maldonado and the *Lazarillo de Tormes*. *Bulletin of Hispanic Studies*, 3(72), 289-311.
- Cordero de Ciria, E. (1990). Emblemática y mendicidad. Los emblemas del *Amparo de los legítimos pobres*, de Cristóbal Pérez de Herrera. *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*(XXXIX), 13-64.
- Correard, N. (2010). La rhétorique dévoyée dans l'inquipit du *Guzmán de Alfarache* (1599): le narrateur sophiste et l'auteur moraliste. En *Le commencement... en perspective. L'analyse de l'incipit et des oeuvres pionnières dans la littérature du Moyen Age et du Siècle d'Or*. Toulouse: Méridiennes.
- Correas, G. (2000). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales [1627]*. (L. Combet, Ed.) Madrid: Castalia.
- Cortazar, C. S. (1962). Notas para el estudio de la estructura del *Guzmán de Alfarache*. *Filología*(8), 79-95.
- Cortázar, J. (2004). *Rayuela*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Cros, E. (1967a). *Contribution à l'étude des sources de Guzmán de Alfarache*. Montpellier: Faculté de Lettres.
- (1967b). *Protée et le gueux. Recherches sur les origines et la nature du récit picaresque dans "Guzmán de Alfarache"*. Montpellier.
- (1970). La vie de Mateo Alemán; Quelques documents inédits, quelques suggestions. *Bulletin Hispanique*(72), 331-337.
- (1971). *Mateo Alemán: Introducción a su vida y a su obra*. Salamanca: Anaya.
- (1973). Nueva aportación a la biografía de Mateo Alemán. En *Spanische Literatur im Goldenen Zeitalter. Fritz Schalk zum 70. Geburtstag, H. Baader y E. Loos (ed.)* (págs. 54-66). Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- (2002). *Guzmán de Alfarache* y los orígenes de la novela moderna. En P. Piñero Ramírez (Ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache* (págs. 167-176). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Cruz, J. C. (2007). *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*. Pamplona: EUNSA.
- Cruz, A. (1999). *Discourses of Poverty. Social Reform and the Picaresque Novel in Early Modern Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- (2011). Una lectura reformista de la picaresca: El *Lazarillo de Tormes* y el *Guzmán de Alfarache*. *Ínsula*(778), 23-27.
- Cuesta Domingo, M. d. (1996). *Domingo de Soto y su obra*. Segovia: Colegio Universitario.
- D' Onofrio, J. (2015). Hacia el discurso figurativo del *Guzmán de Alfarache*. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 145-168). Buenos Aires: Eudeba.
- Darnis, P. (2010). «...no te rías de la conseja y se te pase el consejo...» La clave perdida del *Guzmán de Alfarache*. En N. Fernández Rodríguez (Ed.), *"Como en la antigua edad nuestra". Presencia de la tradición en la literatura española del Siglo de Oro* (págs. 255-294). Bellaterra: Prolope-UAB-TC/12.
- Davis, N. (1979). Asistencia, humanisme et hérésie: le cas de Lyon. En *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16è siècle* (págs. 40-112). París: Aubier Montaigne.
- De Certau, M. (1993). *La Escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Haan, F. (1899). Pícaros y ganapanes. En *Homenaje a Menéndez Pelayo* (Vol. 2, págs. 149-190). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- De Haan, F. (1903). An Outline of the History of the «Novela Picaresca» in Spain.
- De la Iglesia, J. (2006). El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI. En F. J. Campos (Ed.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad* (págs. 5-30). Ediciones Escorialenses.

- Defant, A. (1964). El *Lazarillo de Tormes*: tema y estructura técnica del hambre. *Humanitas*(12), 107-123.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2009). *El Anti-Edipo, capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Delumeau, J. (1957-59). *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*. Paris.
- (1989). *El Miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (1989). *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- (12 de Octubre de 2004). Qu'est-ce que la déconstruction? *Le monde*.
- Deyermond, A. (1975). *Lazarillo de Tormes: A Critical Guide*. Londres: Grant and Cutler.
- Di Liso, S. (2000). *Domingo de Soto dalla logica alla scienza*. Bari: Levante.
- (2006). *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Dobb, M. (1971). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Domínguez Alonso, F. J. (2016). La pobreza como telón de fondo y «origen de todos los males» de la desprotección infantil. Un breve recorrido por los siglos XVI al XIX y en la actualidad. *TS nova: trabajo social y servicios sociales*(13), 37-54.
- Domínguez Alonso, F. J., Uceda i Maza, F. X., & Navarro Pérez, J. J. (2016). La pobreza como telón de fondo y «origen de todos los males» de la desprotección infantil. Un breve recorrido por los siglos XVI al XIX y en la actualidad. (A. Bueno, Ed.) *TS nova: trabajo social y servicios sociales*(13), 37-54.
- Domínguez Ortiz, A. (1963). *La sociedad española en el siglo XVII*. Madrid.
- Duby, G. (1966). Les pauvres des campagnes dans l'occident médiéval jusqu'au XIIIe siècle. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 52(149), 25-32.
- Dunn, P. N. (1982). Problem of a model for the picaresque and the case of Quevedo's *Buscón*. *Bulletin of Hispanic Studies*, 65, 279-282.
- Durkheim, É. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una Introducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Egido, A. (2014). *La búsqueda de la inmortalidad en las obras de Baltasar Gracián*. Madrid: RAE.
- Eoff, S. (1953). The Picaresque Psychology of Guzmán de Alfarache. *Hispanic Review*(21), 107-119.
- Erasmus, D. (1972). *Colloquia*. (L. Halkin, R. Bierlaire, & R. Hoven, Edits.) Amsterdam: North-Holland.
- Etchebehere, G. (1956). *La lumbre permanente*. Buenos Aires: La llanura.

- Fairclough, N., & Wodak, R. (2001). El discurso como interacción social. En T. Van Dijk (Ed.), *El discurso como interacción social* (págs. 367-404). Barcelona: Gedisa.
- Farr, R. (1984). Social representations: Their role in the design and execution of laboratory experiments. En R. Farr, & S. Moscovici (Eds.), *Social Representations*. Cambridge-New York: Cambridge University Press-Paris Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Fatica, M. (1982). Il «De subventionem pauperum» di J.L. Vives: suggestione luterana o mutamento di una mentalità collettiva. *Società e storia*(15), 1-30.
- (1992). *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVII-XVIII)*. Napoli: Liguori Editore.
- Faulkner, W. (1956). *Las palmeras salvajes*. (J. L. Borges, Trad.) Buenos Aires: Sudamericana.
- Fernández González, Á. R. (1971). Tradición literaria y coyuntura histórica en el *Guzmán de Alfarache*. *Mayurqa*(5), 5-24.
- Fernández Montesinos, J. (1933). Gracián o la picaresca pura. *Cruz y Raya*(4), 37-63.
- Fernández Turienzo, F. (1979). La novela picaresca: positivismo, marxismo y estructuralismo. *Revista de literatura*(41), 30-45.
- Fernández-Santamaría, J. A. (1992). The foundations of Vives' social and political thought. En A. Mestre (Ed.), *Juan Luis Vives Opera omnia. I volumen introductorio* (págs. 218-262). Valencia: Universidad de Valencia.
- (1998). *Society, The Theater of Man: Juan Luis Vives on*. Filadelfia: American Philosophical Society.
- Ferrer-Chivite, M. (2004). Sobre un *Ur-Lazarillo* con ocho tratados». En *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo, en P. Civil (coord.)* (Vol. 1, págs. pp. 449—461.). Madrid: Castalia.
- Flaubert, G. (2007). *Madame Bovary*. Madrid: Akal.
- Flores de la Flor, A. (2010). *Los monstruos en la Edad Moderna en el Mundo Hispánico*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Fontán, A. (1975). Juan Luis Vives, un español fuera de España. *Revista de Occidente*(145), 37-52.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. 1). México: FCE.
- (2005). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraile Delgado, L. (1997). Estudio introductorio. En J. L. Vives, *El socorro de los pobres y la comunicación de bienes*. Madrid: Tecnos.
- Francis, A. (1978). Picaresca inicial. Tres temas dominantes en el *Lazarillo de Tormes*, *Guzmán de Alfarache*, *El Buscón*, *Marcos de Obregón* y la *Pícara Justina*. En A. Francis, *Picaresca, decadencia, historia. Aproximación a una realidad histórico-literaria* (págs. 39-114). Madrid: Gredos.



- Frye, N. (1997). *Anatomía de la crítica: cuatro ensayos*. Caracas: Monte Ávila.
- Gacto Fernández, E. (1978). La picaresca mercantil. *Revista de Historia del Derecho de la Universidad de Granada*(i), 320-370.
- García Blanco, M. (1927). *Mateo Alemán y la novela picaresca alemana*. Madrid: Imprenta Blass.
- García de la Concha, V. (1981). *Nueva lectura del Lazarillo*. Madrid: Castalia.
- García del Real, E. (1945). Cristóbal Pérez de Herrera. *Medicamenta*(4), 177-183.
- García Fuentes, L. (2004). Los libros de la Armada, la Casa de Contratación y los orígenes del Estado de Bienestar. En E. Vila Vilar, A. Acosta Rodríguez, & A. L. González Rodríguez (Edits.), *La Casa de Contratación y la navegación entre España y las Indias* (págs. 1033-1059). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- García Gibert, J. (2010). *La humanitas hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- García Gual, C. (1989). Sobre la versión española del *Asno de Oro* por Diego López de Cartagena. En M. Carbonell (Ed.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova* (Vol. 1, págs. 297-307). Barcelona.
- García Varela, J. (1994). Factores constitutivos del discurso del marginado en la literatura del Siglo de Oro. *Thesaurus*, XLIX(2), 275-292.
- García, C., & Mestre, N. (1973). Confesiones de invierno [Grabado por S. Generis]. Buenos Aires, Argentina.
- Garrán Martínez, J. M. (2004). *La prohibición de la mendicidad: la controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Garrido Ardila, J. A. (2008). *El género picaresco en la crítica literaria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2009). *La novela picaresca en Europa, 1554-1753*. Madrid: Visor.
- Garrote Pérez. (2005). En torno al personaje de *Guzmán de Alfarache*: ¿es sincera su conversión? En *Palabras, norma, discurso: en memoria de Fernando Lázaro Carreter* (págs. 569-580). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Genette, G. (1988). Género, “tipos”, modos [1977]. En M. Á. Garrido Gallardo, *Teoría de los géneros literarios* (págs. 183-235). Madrid: Arco Libros.
- Gerber, C. (2015). «Salí que no debiera, pude bien decir, tarde y con mal»: Motivos del éxodo en la apertura del *Guzmán de Alfarache*. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2018). *La genealogía en cuestión: cuerpos, textos y reproducción en el Quijote de Cervantes*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá - Instituto Universitario de Investigación Miguel de Cervantes.

- Geremek, B. (1976). *Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*. París: Flammarion, 1990.
- (1991). *La estirpe de Caín*. Madrid: Mondadori.
- (1998). *La piedad y la horca. Historia de la miseria de la caridad en Europa*. (J. A. Matesanz, Trad.) Madrid: Alianza.
- Giginta, M. de (2000). *Tratado de remedio de pobres [1579]*. (F. Santolaria Sierra, Ed.) Madrid: Ariel.
- Girondo, O. (1999). *Obra Completa*. Buenos Aires: ALCCA XX- Universidad de Costa Rica.
- Goglin, J. L. (1976). *Les Misérables dans l'Occident médiéval*. París: Le Seuil.
- Gómez Canseco, L. (2012). Estudios y anexos. En M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Luis Gómez Canseco (Ed.) (págs. 760-1679). Madrid: Real Academia Española.
- Gómez Monsegú, B. (1961). *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía.
- Gómez Moriana, A. (1972). Sobre la función del 'yo' narrante en el *Lazarillo de Tormes*. *Boletín de Filología Española*(42-45), 54-56.
- Gondebeaud, L. (1983). *Guzmán de Alfarache* en Angleterre. 1622-1708. *Caliban*(XX), 19-27.
- González de la Fuente, Dolores (2002). Felípica, capital de la monarquía (propuestas de Pérez de Herrera para Madrid), Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte (15), 27-48.
- González Hernández, J. C. (1988). Marginación y picaresca en el proceso de cambio de la sociedad tradicional. En *Homenaje a José Antonio Maravall 1911-1986* (págs. 151-165). Valencia: Monografías del Consell de Valencia de Cultura.
- González Palencia, Á. (1944). Leyendo al *Lazarillo de Tormes*. *Escorial*(44), 9-46.
- (Ed.). (1947). *El Lazarillo de Tormes*. Zaragoza: Clásicos Ebro.
- González, E. (1998). Vives: un humanista judeoconverso en el exilio de Flandes. En L. En Dequeker, & W. Verbeke (Edits.), *The expulsion of the jews and their emigration to the Southern Low Countries (15th-16th C.)* (págs. 35-81). Lovaina: Leuven.
- (2007). *Una república de lectores. Difusión y recepción de la obra de Juan Luis Vives*. México: IISUE-UNAM-Plaza y Valdés.
- (2008). Works and Days. En C. Fantazzi (Ed.), *A Companion to Juan Luis Vives* (págs. 15-64). Leiden-Boston: Brill.
- Granjel, L. S. (1959). Vida y obra del Doctor Cristóbal Pérez de Herrera. *Seminario de Historia de la Medicina Española*. Salamanca.
- Grimm, H. (1970). Luthers Contributions to Sixteenth-Century Organization of Poor Relief. *Archiv für Reformationsgeschichte*(61), 222-223.

- Grüner, E. (1998). Introducción: El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek. En F. Jameson, & S. Zizek, *Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerreiro, H. (1980). À propos des origines de Guzmán: le «determinisme» en question. *Criticón*(3), 103-169.
- (1984a). Guzmán y el cocinero o del estilo de servir a príncipes. Breve cala y cata en el parasitismo del mundo aristocrático. *Criticón*(28), 137-179.
- (1984b). Honra, jerarquía social y pesimismo en la obra de Mateo Alemán. *Criticón*(25), 115-187.
- (1996). Tradición y modernidad en la obra de Mateo Alemán. En I. Arellano (Ed.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO* (Vol. III, págs. 247-258). Toulouse: GRISO-LEMSO.
- (1999). *Guzmán de Alfarache*: una poética historia al servicio de un realismo sin límites. En J. Canavaggio (Ed.), *La invención de la novela* (págs. 189-211). Madrid: Casa de Velázquez.
- Gueslin, A. (1998). *Gens pauvres, pauvres gens: dans la France du xixe siècle*. París: Aubier.
- Guillaume-Alonso, A. (2015). El nombre de Guzmán: patronímico y linaje. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 19-34). Buenos Aires: Eudeba.
- Guillemont, M. (2002). *Recherches sur la violence verbale en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles (aspects sociaux, culturels et littéraires)*, 2 vols. Lille: Atelier National des Thèses.
- (2007). De asnos y rebuznos. Ambigüedad y modernidad de un diálogo. *Criticón*(101), 57-87.
- (2010). Referencias bíblicas en la obra de Mateo Alemán. En *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro* (págs. 117-134). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- (2015). San Pablo en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. Algunas hipótesis de lectura. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para Leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 271-294). Buenos Aires: Eudeba.
- Guillén, C. (1957). La disposición temporal del *Lazarillo de Tormes*. *Hispanic Review*(XXV), 264-279.
- (Ed.). (1966). *El Lazarillo de Tormes and El Abencerraje*. Nueva York.
- (1966). Luis Sánchez, Ginés de Pasamonte y los inventores del género picaresco. Madrid: Castalia.
- (1971). Genre and Countergenre: «The Discovery of the Picaresque». En C. Guillén, *Literature as System* (págs. 135-58). Princeton: University Press.
- (1971). Toward a definition of the Picaresque [1962]. En *Literature as System : Essays toward a Theory of Literature* (págs. 71-106). Princeton: Princeton University Press.

- (1987). Los silencios de Lázaro de Tormes. *Ínsula*(490), 21.
- Gutton, J.P. (1971). *La Société et les Pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon*. París: Les Belles Lettres.
- (1974). *La société et les pauvres en Europe, XVIe-XVIIIe siècles*. París: Presses universitaires de France.
- (2008). Les institutions charitables de l'Europe moderne et la question de leur efficacité. En M. Hansen, & T. Riis (Edits.), *Poverty: its Degrees. its causes and its relief: a Multidisciplinary Approach to an urgent Problem* (págs. 223-242). Kiel: Solivagus-Verlag.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Heller, A. (1996). *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.
- Hengel, M. (1983). *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Herrero García, M. (1937). Nueva interpretación de la novela picaresca. *Revista de Filología Española*(25), 343-362.
- Herrero, J. (1978). The Great Icons of the *Lazarillo*: The Bull, the Wine, the Sausage and the Turnip. *Literature and Ideology*, 1(5), 1-18.
- Herrero, J. (1979). Renaissance Poverty and Lazarillo's Family: The Birth of the Picaresque Genre. *Publications of the Modern Language Association of America*(XCIV), 876-886.
- Hill, C. (1983). *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- Hilton, R. H. (Ed.). (1978). *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London: Verso.
- Hobsbawn, E. (2008). *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica.
- Hoogstraten, R. v. (1986). *Estructura mítica de la picaresca*. Madrid: Fundamentos.
- Ifé, B. W. (1991). *Lectura y ficción. Las razones de la picaresca*. (J. Ainaud, Trad.) Barcelona: Crítica.
- Impey, O., & MacGregor, A. (Edits.). (1985). *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Jauss, H. R. (2002). *Pequeña apología de la experiencia estética*. Barcelona: Paidós.
- Jiménez Salas, M. (1958). *Historia de la Asistencia social en España en la Edad Moderna*. Madrid: CSIC.
- (1984). Doctrinas de los tratadistas españoles de la Edad Moderna sobre la asistencia social. *Revista Internacional de Sociología*(24), 153-185.

- Jodelet, D. (1986). La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. (págs. 469-494). Barcelona: Paidós.
- Johnson, C. (1978). *Inside Guzmán de Alfarache*. Berkely-Los Ángeles: University California Press.
- Johnson, C. B. (1972). Dios y buenas gentes en *Guzmán de Alfarache*. *Romanische Forschungen*, 84(H4), 553-563.
- Joly, M. (1968). Réflexions sur la structure de *Guzmán de Alfarache*. *Les langues Modernes*(62), 521-528.
- (1971). Aspectos del refrán en Mateo Alemán y Cervantes. *Nueva Revista de Filología Hispánica*(XX), 95-106.
- (1979). Guzmán y el capitán. En H. Boneville (Ed.), *Hommage des hispanistes français a Noël Salomon* (págs. 431-445). Barcelona.
- (1982). *La burle et son interprétation. Recherches sur le passage de la facétie au roman (Espagne, XVIe-XVIIe siècles)*. Lille: Université de Lille III.
- (1983). Onofagia y antropofagia: significación de un episodio del *Guzmán*. En J. L. Alonso Hernández (Ed.), *Literatura y folklore: problemas de intertextualidad* (págs. 273-287). Salamanca.
- (1993). Geografía y Floklore: en torno a tres etapas del itinerario de *Guzmán de Alfarache*. En M. García Martín (Ed.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro. 2*, págs. 537-542. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Jones, J. (1974). The Duality and Complexity of *Guzmán de Alfarache*: Some Thoughts on the Structure and Interpretation of Aleman's Novel. En C. Whitbourn (Ed.), *Knives and Swindlers. Essays on Picaresque Novel in Europe* (págs. 25-47). Londres-Nueva York-Toronto: Oxford University Press.
- Joyce, J. (1979). *Ulyses*. Barcelona: Bruguera/Lumen.
- Jütte, R. (1994). *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirkpatrick, R. (1928). The first picaresque romance. *Bulletin of Spanish Studies*(5), 147-154.
- Kraemer, E. V. (1944). *Le type du faux mendiant dans les littératures romanes depuis le moyen âge jusqu'au XVIIe siècle*. Helsinki: Akademika.
- Lacan, J. (2014). *Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lafond, J., & Redondo, A. (Edits.). (1979). *XVIIe, L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du*. París: Librairie Philosophique J. VRIN.
- Laporte, S. (2011). *Replanteamiento de la poética de la novela picaresca a través del diálogo*. Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Madrid.

- Laurenti, J. (1971). *Los prólogos en las novelas picarescas*. Madrid: Castalia.
- (2000). *Catálogo bibliográfico de la literatura picaresca siglos XVI-XX*. Kassel: Reichenberger.
- Lázaro Carreter, F. (1960). *Tres historias de España: Lázaro de Tormes, Guzmán de Alfarache y Pablos de Segovia. Discurso pronunciado en la solemne apertura del curso académico 1960-1961*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1968). La ficción autobiográfica en el *Lazarillo de Tormes*. *Literae Hispanae et Lusitane*, 195-213.
- (1969). Construcción y sentido del *Lazarillo de Tormes*. *Ábaco*(I), 45-134.
- (1972). *Lazarillo de Tormes en la picaresca*. Barcelona: Ariel.
- (1976). *Estudios de Poética*. Madrid: Taurus.
- Le Goff, J. (1985). Los marginados en el Occidente medieval. En J. Le Goff (Ed.), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* (págs. 129-135). Barcelona: Gedisa.
- León, fray L. (1959). *Obras completas castellanas*. (F. García, Ed.) Madrid: BAC.
- Lida de Malkiel, M. (1964). Función del cuento popular en el *Lazarillo de Tormes*. *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, 349-359.
- Lis, H., & Soly, C. (1985). *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*. Madrid: Akal.
- Lomax, D. (1973). On Re-reading the *Lazarillo de Tormes*. En H. Korner, & K. Rülh (Edits.), *Studia Iberica. Festschrift für H. Flasche* (págs. 271-381). Munich.
- López de Vega, A. (2005). Paradojas racionales: en forma de diálogo entre un filósofo y un cortesano [1654] (M. Higuera, Ed.) Madrid: Trifaldi.
- López de Goicoechea Zabala, F. J. (2003). *De subventione pauperum*: Los tratados sobre la pobreza en los orígenes del Estado moderno. *Saberes: Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales*(1), 1-28.
- López Grigera, L. (2001). Algo más sobre el caso de *Lazarillo de Tormes*. En J. B. (eds.), *Prosa y poesía. Homenaje a Gonzalo Sobejano* (págs. 221-230). Madrid: Gredos.
- (2002). La invención del *Guzmán de Alfarache* (1599) entre Poética y Retórica. En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache* (págs. 255-270). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- López Pinciano, A. (1973). *Philosophia antigua poética I-III*. (A. Carballo Picazo, Ed.) Madrid: CSIC.
- López Poza, S. (1996). Imágenes emblemáticas en el *Guzmán de Alfarache*. *Actas del III Congreso de la AISO*, (págs. 297-305). Toulouse-Pamplona. Obtenido de [http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso\\_3\\_3\\_037.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/03/aiso_3_3_037.pdf)

- (2000). Polianteas y otros repertorios de utilidad para la edición de textos del Siglo de Oro. *La Perinola: revista de investigación quevediana*(4), 191-214.
- Luna, J. de (1988). *Segunda parte del Lazarillo de Tormes*. P.M. Piñero (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Lukács, G. (1977a). ¿Tribuno popular o burócrata? En G. Lukács, *Obras Completas* (Vol. 9). Barcelona: Grijalbo.
- (1977b). Se trata del realismo. En G. Lukács, *Obras completas* (M. Sacristán, Trad., Vol. 8). Barcelona: Grijalbo.
- (1982). *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. Barcelona: Grijalbo.
- Lynch, J. (2005). *Historia de España: Edad Moderna: Crisis y Recuperación, 1598-1808* (Vol. 5). Barcelona: Crítica.
- Madariaga de la Campa, B. (2009). *Hambre y resignación en el Lazarillo de Tormes*. Cantabria: Consejería de Educación de Cantabria.
- Madrigal, J. L. (2003). Cervantes de Salazar, autor del *Lazarillo*. *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*(2). Obtenido de <http://www.cisi.unito.it/artifara/rivista2/testi/cervlazar.asp>
- (2008). Notas sobre la autoría del *Lazarillo*. *Lemir*(12), 137-236.
- Malkiel, M. R. (1964). Función del cuento popular en el *Lazarillo de Tormes*. En F. Pierce, & C. Jones (Ed.), (págs. 349-359). Oxford.
- Malthus, T. R. (1998). *Ensayo sobre el principio de la población*. Buenos Aires: FCE.
- Mancing, H. (1975). The Deceptiveness of *Lazarillo de Tormes*. *Publications of the Modern Language Association of America*(XCI), 426-432.
- Mañero Lozano, D. (2007). Introducción. En *Segunda parte de la vida del pícaro Guzmán de Alfarache* (págs. 9-73). Madrid: Cátedra.
- (2009). Historiografía novohispana y prosa de ficción del Siglo de Oro. Divergencias y conexiones estilísticas a la luz de los paratextos. *Criticón*, 79-97.
- (2011). Pedro Patricio Mey y Mateo Alemán. Nuevos enigmas del *Guzmán* apócrifo. *Nueva revista de Filología Hispánica*, 1(59), 79-96.
- Mara, M. G. (1980). *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*. Roma: Città Nuova.
- Marasso, A. (1955). *Estudios de literatura castellana*. Buenos Aires: Kapeluz.
- Maravall, J. A. (1972a). *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- (1972b). *La oposición política bajo los Austrias*. Barcelona: Ariel.
- (1979a). De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de fray Juan de Robles. *Moneda y Crédito*(148), 57-58.

- (1979b). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- (1982). *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI.
- (1985). Trabajo y exclusión: el trabajador manual en el sistema social español de la primera modernidad. En A. Redondo (Ed.), *Les problémes de l'exclusion en Espagne* (págs. 135-159). París.
- (1986). *La literatura picaresca desde la historia social*. Madrid: Taurus.
- Marechal, L. (1970). *Adán Buenosayres*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marías, F. (1991). Arquitectura y sistema hospitalario en Toledo en el siglo XVI. En *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)* (págs. 49-68). Toledo-Madrid: Casa Velázquez.
- Márquez Villanueva, F. (1957). Sebastián de Horozco y el *Lazarillo de Tormes*. *Revista de Filología Española*(XLI), 253-339.
- (1968). La actitud espiritual del *Lazarillo de Tormes*. En F. Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI* (págs. 69-137). Madrid: Alfaguara.
- (1983). Guzmán y el cardenal. En *Serta philologica : Fernando Lázaro Carreter : natalem diem sexagesimum celebranti dicata* (págs. 329-338). Madrid: Cátedra.
- (1990). Sobre el lanzamiento y recepción del *Guzmán de Alfarache*. *Bulletin Hispanique*(92), 549-577.
- (2011). La vida secreta de Guzmán de Alfarache. En J. M. Hidalgo (Ed.), *La pluma es lengua del alma: ensayos en honor de E. Michael Gerli* (págs. 279-308). Newark: Juan de La cuesta.
- Martín Baños, P. (2007). Nuevos asedios críticos al *Lazarillo de Tormes*. *Per Abat: boletín filológico de actualización académica y didáctica*(III-IV).
- Martínez Casado, Á. (2006). Introducción. En D. de Soto, *De la causa de los pobres*. Salamanca: San Esteban.
- Martino, A. (1999). *Il «Lazarillo de Tormes» e la sua ricezione in Europa*. Pisa: Istudio Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Martino, A. (2010). *Per una sociología empirica della letteratura del Siglo de Oro. Tentativo di ricostruzione del contesto sociale, «ideologico» e letterario della Pícara Justina*. Pisa-Roma: Fabrizio Serra.
- Märtz, L. (1983). *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- (2007). *El Capital* (Vol. 1). Madrid: Akal.
- Matheussen, C. (1986). Quelques remarques sur le *De subventionem pauperum*. En J. IJsewijn, & Á. Losada (Ed.), *Colloquia Europalia. I. Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta colloquii Brugensis, 23-26 IX* (págs. 87-97). Lovaina: Peeters.



- Maza Zorilla, E. (1987). *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- McGrady, D. (1968). *Mateo Alemán*. Nueva York: Twaine Publishers.
- McGrady, D. (2009). Las fuentes de algunos cuentecillos intercalados en el *Guzmán de Alfarache*. *Boletín de la Real Academia Española*, 89(299), 119-299.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1948). *Historia de los heterodoxos españoles, IV, Protestantismo y sectas místicas* (E. Sánchez Reyes Ed.). Madrid: CSIC.
- Mereu, I. (2003). *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona: Paidós.
- Mexía, P. (2003). *Silva de varia lección*. I. Lerner (Ed.). Madrid: Castalia.
- Meyer-Minnemann, K., & Schlickers, S. (Edits.). (2008). *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Verbuert.
- Michaud, M. (1987). *Mateo Alemán, moraliste chrétien: De l'apologue picaresque a l'apologétique tridentine*. París: Aux Amateurs de Livres.
- Micó, J. M. (1987). Introducción. En M. Alemán, *Guzmán de Alfarache*. Madrid: Cátedra.
- Molho, M. (1972). *Introducción al pensamiento picaresco*. Salamanca: Anaya.
- (1983). ¿Qué es el picaresmo? *Edad de Oro*(2), 127-135.
- (1985a). El pícaro de nuevo. *Modern Language Notes*, 2(100), 199-222.
- (1985b). Judaïsme, picaresme et merchandise: sur le discours de Mateo Alemán et la vie de *Guzmán de Alfarache*. *Revue des Études Juives*(144), 71-80.
- (1985). Nota al tratado VI del *Lazarillo de Tormes*. En L. Rodríguez Zúñiga, & M. d. Iglesias Cano (Edits.), *Homenaje a José Antonio Maravall* (Vol. III, págs. 77-80). Madrid: CSIC.
- Molino, J. (1965). «Lazarillo de Tormes» et les «Métamorphoses» d'Apulée. *Bulletin Hispanique*, 3(67), 322-333.
- Moll Roqueta, J. (1998). Hacia la primera edición del *Lazarillo*. En M. C. García de Enterría, & A. Cordon Mesa (Ed.), *Actas de IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro. 2*, págs. 1049-1056. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- Mollat, M. (1966). La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes. *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 52(149), 5-23.
- (1974). *Etudes sur l'histoire de la pauvreté: (Moyen Âge-16e siècle)*. París: Publications de la Sorbona.
- (1988). *Pobres y miserables en la Edad Media*. México: FCE.
- (2006). *Les pauvres au moyen âge*. Bruselas: Complexe.

- Montalvo, M. (1990). La crisis del siglo XVII desde la atalaya de Mateo Alemán. *Revista de Occidente*(112), 116-135.
- Monte, A. de (1971). *Itinerario de la novela picaresca española*. Barcelona: Lumen.
- Montemayor, J. (1986). El control de la marginalidad en la Castilla del Siglo de Oro. *Estudios de Historia Social*(36-37), 367-380.
- Morán Turina, J. M., & Checha, F. (1985). *El coleccionismo en España*. Madrid: Cátedra.
- Morel-Fatio, A. (1888). Recherches sur *Lazarillo de Tormes*. *Études sur L'Espagene*(II), 112-170.
- Morell, A. (2002). *La legitimación social de la pobreza*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno Báez, E. (1948). Lección y sentido del *Guzmán de Alfarache*. *La Torre*(89-90), 101-125.
- Moreno Gallego, V. (2006). *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- (2008). Reflexiones sobre la recepción de Luis Vives en España. *Res publica*(20), 43-66.
- Morreale, M. (1954). Reflejos de la vida española en el *Lazarillo*. *Clavileño*(31), 28-31.
- Morros, B. C. (1998). Apéndice Bibliográfico. En Anónimo, *Lazarillo de Tormes, Francisco Rico (ed)* (págs. 145-191). Madrid: Cátedra.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huelmul.
- Moscovici, S., & Hewstone, M. (1986). De la ciencia al sentido común. En S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.
- Muchembled, R. (1988). *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris: Fayard.
- Muñoz Delgado, V. (1964). *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto (1494-1560)*. Madrid: Revista Estudios.
- Nagy, E. (1960). La honra familiar en el *Guzmán de Mateo Alemán*. *Hispanófila*(8), 39-45.
- Navarro Durán, R. (2002). *Lazarillo de Tormes, de Alfonso de Valdés (c.1530)*. Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- (2003). *Alfonso de Valdés, autor del «Lazarillo de Tormes»*. Madrid: Gredos.
- Nerlich, M. (1968). Plädoyer für Lázaro: Bemerkungen zu einer Gattung. *Romanische Forschungen*(80), 354-394.
- Neruda, P. (1962). *Obras Completas*. Buenos Aires: Losada.
- Niemayer, K. (2005). La primera parte de *Guzmán de Alfarache* (1599) y la ficción. En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Dejar hablar a los textos: homenaje a Francisco Márquez Villanueva* (págs. 571-584). Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Niemeyer, K. (2008). «...El ser de un pícaro el sujeto deste libro». La Primera parte de *Guzmán de Alfarache* (Madrid, 1599). En K. Meyer-Minnemann, & S. Schlickers (Edits.), *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)* (págs. 77-116). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Norval, M. (1974). Original Sin and the 'Conversion' in the *Guzmán de Alfarache*. *Bulletin of Hispanic Studies*, 51(4), 346-364.
- Núñez Rivera, V. (2002). *Razones retóricas para el Lazarillo. Teoría y práctica de la Paradoja*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (1915). La picardía original de la novela picaresca. *La Lectura*(15), 373-379.
- Páez Martín, J. J. (1994). Visión de las clases sociales en el *Guzmán de Alfarache*. *Philologica Canariensia*(1), 363-392.
- Pagès, A. (2013). Présentation générale de l'ouvrage. En A. Pagès (Ed.), *Giginta: De la charité au programme social* (págs. 11-28). Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.
- Parker, A. (1967). *Literature and the delinquent. The picaresque novel in Spain and Europe, 1599-1753*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- (1971). *Los pícaros en la literatura. La novela picaresca en España y Europa (1599-1753)*. Madrid: Gredos.
- Parker, G. (1991). *El ejército de Flandes y el camino español*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2002). *La revolución militar. Innovación militar y apogeo de Occidente: 1500-1800*. Madrid: Alianza.
- Parodi, A. (1982). Lázaro: la metáfora del nombre. *Letras (UCA)*(5), 93-102.
- Parr, J. (1979). La estructura satírica del *Lazarillo*. *La picaresca: orígenes, textos y estructura: actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca* (M. Criado de Val coord.), 375-381.
- Peale, C. (1979). *Guzmán de Alfarache* como discurso oral. *Journal of Hispanic Philology*(4), 25-57.
- Pedrosa, J. M. (2008). Moralidad, parodia e imagen social de ricos y pobres: del Eclesiastés y el *Guzmán de Alfarache* a la canción tradicional. *Revista de literaturas populares*(I), 102-111.
- Pérez Camacho, J. J. (1994). Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna. *Revista de filosofía*, 7(12), 27-49.
- Pérez de Herrera, C. (1975). *Amparo de pobres*. (M. Cavillac, Ed.) Madrid: Espasa Calpe.
- Pérez de Mendiguren, P. F. (2013). El espacio en la reforma asistencia de Miguel de Giginta: la ciudad y el edificio. En A. Pagès (Ed.), *Giginta: De la charité au programme social* (págs. 177-196). Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.

- Pérez García, P. (1996). Municipalización hospitalaria y reforma de la beneficencia en *De subventione pauperum: una nota valenciana al programa vivesiano sobre la organización de la asistencia pública*. *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*(1), 115-139.
- Pérez, J. (1987). La literatura picaresca desde la historia social. *Ínsula*(485-486), 1-3.
- (2002). El tiempo del *Guzmán de Alfarache*. En P. Piñero Ramírez (Ed.), *Atalayas del Guzmán de Alfarache* (págs. 29-44). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Pérez-Rasilla, T. (1989). Repercusión de las polémicas doctrinales acerca de la gracia en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 295-394.
- Perrota, C. (2000). La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre el desarrollo y la regresión. *Cuadernos de ciencias económicas y empresariales*(37), 95-120.
- Peseux-Richard, H. (1918). Une traduction italienne du *Buscón*. *Revue Hispanique*, 43, 43-58.
- Pfandl, L. (1933). *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*. Barcelona: Gili.
- Piñero Ramírez, P. M. (2014). Dos Cartas de Mateo Alemán a un amigo. En M. Alemán, P. M. Piñero Ramírez, & K. Niemeyer (Edits.), *La obra Completa* (págs. 19-21). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- (2014). Los retratos de Mateo Alemán. En M. Alemán, P. M. Piñero Ramírez, & K. Niemeyer (Edits.), *La obra completa* (Vol. 1, págs. XXI-LXXVIII). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Pitt-Rivers, J. (1992). *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco*. Madrid: Cátedra.
- Platón. (1987). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (E. A. J. Calonge Ruiz, Trad.) Madrid: Gredos.
- Pullan, B. (1971). *Rich and Poor in Renaissance Venice*. Oxford: Basil Blackwell.
- (1994). *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*. Aldershot: Variorum.
- Quevedo, F. de (1932). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- (2011). *El Buscón*. (F. Cabo Aseguinolaza, Ed.) Madrid: RAE.
- Rabaté, P. (2009). El discurso agustiniano de Mateo Alemán: de la herencia adánica a la «reforma» individual en el *Guzmán de Alfarache*. *Criticón*(107), 105-135.
- (2015). Mateo Alemán y la “Invención Griega”: supervivencias homéricas en el *Guzmán de Alfarache*. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 81-122). Buenos Aires: Eudeba.
- (2017). Rabaté, P. 2017. Las vidas de Lazarillo de Tormes: Fortunas y adversidades de un modelo. En D. Alvarez Roblin & O. Biaggini, O. (Eds.), *La escritura inacabada:*

*Continuaciones literarias y creación en España. Siglos XIII a XVII.* Madrid: Casa de Velázquez, pp. 205-223.

- Raiter, A. (2001). *Representaciones Sociales*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ramírez, G. M. (1980). *Guzmán de Alfarache* and the Concept of Honor. *Revista de estudios hispánicos*, 3(14), 61-77.
- Ramos-Lissón, D. (1976). *La ley, según Domingo de Soto*. Pamplona: EUNSA.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. México: FCE.
- Redondo, A. (1979). Historia y Literatura: el personaje del escudero del *Lazarillo*. En *Localización: La picaresca : orígenes, textos y estructura : actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca, Manuel Criado de Val (coord.)* (págs. 421-435). Fundación Universitaria España.
- (1979). Pauperismo y mendicidad en Toledo en época del *Lazarillo*. En H. Boneville (Ed.), *Hommage des hispanistes français a Noël Salomon* (págs. 703-724). Barcelona.
- (1983). De molinos, molineros y molineras. Tradiciones folklóricas y literatura en la España del Siglo de Oro. En J. Alonso Hernández (Ed.), *Literatura y Folklore. Problemas de intertextualidad* (págs. 101-115). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1987). Folklore y literatura en el *Lazarillo de Tormes*: un planteamiento nuevo (el «caso» de los tres primeros tratados). En A. Egido (Ed.), *Mitos, Folklore y Literatura* (págs. 81-110). Zaragoza: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- (Ed.). (1992). *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- (1999). Censura, literatura y transgresión en época de Felipe II: el "Lazarillo castigado" de 1573. *Edad de Oro* 18, 135-149.
- (2007). *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Reed, H. (1984). *Guzmán de Alfarache: A Conflictive Approach to the Novel*. En *The Reader in the Picaresque Novel* (págs. 63-86). Londres: Tamesis Books.
- Rey Hazas, A. (2003). *Deslindes de la novela picaresca*. Málaga: Universidad de Málaga.
- (2005). Alemán, Mateo. En C. Alvar (Ed.), *Gran Enciclopedia Cervantina* (págs. 265-304). Madrid: Centro de Estudios Cervantinos-Castalia.
- Ricapito, J. (1973). Cara de Dios: ensayo de rectificación. *Bulletin of Hispanic Studies*, 50(2), 142-146.
- (1974). Société et ambiente historique dans le critique du roman picaresque espagnol. *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS* (págs. 9-36). Montpellier: Université Paul Valéry.

- (Ed.). (1976). *Lazarillo de Tormes*. Madrid: Cátedra.
- (1984). Tiempo contado y tiempo vivido: a Study of Time in Guzmán de Alfarache. En F. Gewecke (Ed.), *Estudios de literatura española y francesa. Siglos XVI y XVII. Homenaje a Horst Baader* (págs. 149-160). Barcelona-Frankfurt: Hogar del libro-Vervuert Verlag.
- (1985). La estructura del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. *Iberorromania*(21), 48-64.
- (2002). En la mente de Mateo Alemán. En *Atalayas del Guzman de Alfarache : seminario internacional sobre Mateo Alemán, IV Centenario de la publicación de Guzmán de Alfarache: 1599-1999*, P. Piñero Ramírez (Ed.). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Rico, F. (1966). Problemas del *Lazarillo*. *Boletín de la Real Academia Española*, XLVI, 277-296.
- (Ed.). (1967). *Guzmán de Alfarache*. Barcelona: Planeta.
- (1970). *La novela picaresca y el punto de vista*. Barcelona: Planeta.
- (1983). Introducción. En M. Alemán, *Guzmán de Alfarache* (págs. 7-79). Barcelona: Planeta.
- (Ed.) (1987). *Lazarillo de Tormes*. Madrid: Cátedra.
- (1988). *Problemas del Lazarillo*. Madrid: Cátedra.
- (dir.) (2000). *Imprenta y crítica textual en el Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- (2001). Mimesis: un libro inconcluso. *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*(778), 2-6.
- (2005). *El texto del «Quijote». Preliminares a una ecdótica del Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- (Ed.) (2011). Apéndices. *Lazarillo de Tormes* (págs. 81-217). Madrid: RAE.
- Ridley, A. (1995). Mateo Alemán's Literary Exorcism: Outsting the Apocryphal Imposters from Part Two of *Guzmán de Alfarache*. *Hispanic Journal*, 2(16), 37-86.
- Riley, E. C. (1966). *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus.
- Rivera Cárdenas, F. (1984). Mateo Alemán: *Guzmán de Alfarache*. En A. Narbona Jiménez (Ed.), *Textos hispánicos comentados* (págs. 105-116). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Robles, J. de (2003). *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres [1545]*. (F. Santolaria Sierra, Ed.) Barcelona: Ariel.
- Rodríguez, J. C. (2001). *La literatura del pobre*. Granada: Comares.

- Rodríguez Giles, A. I. (2013). *Representaciones en torno a los marginales durante el Siglo de Oro Español*. Buenos Aires: UNLP-FaHCE.
- Rodríguez López-Vázquez, A. (1989). Una hipótesis alternativa al stemma del *Lazarillo*. *Castilla Estudios de literatura*(14), 111-128.
- Rodríguez Marín, F. (1907). Vida de Mateo Alemán. En *Discursos leídos ante la Real Academia Española* (págs. 3-53). Madrid: Tipografía de F. de P. Díaz.
- Rodríguez Marín, F. (1933). Documentos hasta ahora inéditos referentes a Mateo Alemán y sus deudos más cercanos (1546-1607). *Boletín de la Real Academia Española*(20), 165-217.
- Rodríguez, J. C. (2001). *La literatura del pobre*. Granada: Comares.
- Rodríguez-Panelas, H. (2007). *Ética y sistemática del contrato en el siglo de oro: la obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral*. Pamplona: Eunsa.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E. (1983). Pupilajes, gobernaciones y casas de estudiantes en Salamanca (1590-1630). *Studia Histórica. Historia Moderna*, 3(I), 185-210.
- Rojas, F. de (2001). *La Celestina: Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea [1499]*. (P. Russell, Ed.) Madrid: Castalia.
- Rosenberg, D. S. (2005). *The Converso in the Spanish Picaresque Novel*. Chicago: University of Chicago.
- Ruffinatto, A. (1990). La princeps del *Lazarillo*, toda problemas. *Revista de Filología Española*(70), 149-296.
- (2000). *Las dos caras del Lazarillo. Texto y Mensaje*. Madrid: Castalia.
- (Ed.). (2001). *La vida de Lazarillo de Tormes*. Madrid: Castalia.
- (2001). Revisión del caso de Lázaro de Tormes (puntos de vista y 'trompes l'oeil' en el *Lazarillo*. *Edad de oro*(20), 163-179.
- (2009). El lugar del destinatario y del narratario en la picaresca. ¿Texto o paratexto? En S. Arredondo, P. Civil, & M. Moner (Edits.), *Paratextos en la literatura española. Siglos XV-XVIII* (págs. 151-166). Madrid: Casa de Velázquez.
- Ruiz Pérez, P. (2011). Sátira, picaresca, novela. *Ínsula*(778), 10-12.
- Rumeau, A. (1964). *Le «Lazarillo de Tormes». Essai d'interprétation, essai d'attribution*. París.
- Rumeu de Armas, A. (1981). *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*. Barcelona: El Albir.
- Saitta, A. (1973). Introduzione. En J. L. Vives, *De subventione pauperum*. Firenze: La nuova Italia.
- Samosata, L. de (2004). Acerca del parásito o que el parasitismo es un arte. En L. de Samosata, *Obras* (Vol. VI, págs. 51-85). Madrid, CSIC.

- San Miguel, Á. (1971). *Sentido y estructura del Guzmán de Alfarache de Mateo Alemán*. Madrid: Gredos.
- Santolaria Sierra, F. (1997). *Marginación y educación. Historia de la educación social en la España moderna y contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- (2000). Estudio Introdutorio. En M. de Giginta, *Tratado de remedio de pobres*. Barcelona: Ariel.
- (2003). Estudio Introdutorio. En *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Barcelona: Ariel.
- (2005). ¿Dar limosna o enseñar un oficio? El debate sobre la caridad en el Siglo de Oro. *Torre de los Lujanes*(51), 31-54.
- (2013). Aproximación a las fuentes de Miguel de Giginta. En A. Pagès (Ed.), *Giginta: De la charité au programme social* (págs. 135-176). Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.
- Sartre, J. P. (1975). *La náusea*. México D.F.: Época.
- Sassier, P. (1990). *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique, XVIe-XXe siècle*. París: Fayard.
- Scham, M. (2006). *Guzmán de Alfarache in Light of San Antonio de Padua: another look at Aleman's "Cosmovision"*. *Bulletin of Spanish Studies*(83), 175-186.
- Schlickers, S. (2008). *Segunda parte de la vida de Guzmán de Alfarache, Atalaya de la vida humana*, por Mateo Alemán, su verdadero autor (Lisboa 1604). En K. Meyer-Minneman, & S. Schlickers (Edits.), *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)* (págs. 145-175). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Schmitt, J. C. (1978). L'histoire des marginaux. En J. Le Goff (Ed.), *La nouvelle histoire* (págs. 344-369). París: CEPL.
- Schwartz, L. (1986). El *Crotalón* en la tradición satírica. En D. Kossoff, R. Kossoff, & G. Ribba (Ed.), *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 2, págs. 573-580.
- Sebastián Mediavilla, F. (2008). Puntuación (y filiación) del *Lazarillo*. *Bulletin Hispanique*(110-1), 61-90.
- Serrano González, A. (1992). *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Shipley. (1982). A Case of Functional Obscurity: The Master Tambourine-Painter of Lazarillo, Tratado VI. *Modern Lenguaje Notes*, 225-233.
- Sieber, H. (1978). *Language and Society in «La vida del Lazarillo de Tormes»*. (T. J. Press, Ed.) Baltimore and London.
- Sicroff, A. A. (1985). Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII. Madrid: Taurus.



- Sismondi, S. d. (1842). *Historia de la literatura española*. (J. L. Figueroa, & J. A. Ríos, Edits.) Sevilla: Imprenta de Álvarez y Compañía.
- Sloterdijk, P. (2007). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Smith, H. (1978). The Pícaro Turns Preacher: Guzmán de Alfarache's Missed Vocation. *Forum for Modern Language Studies*(14), 387-397.
- Smith, P. J. (1987). The rhetoric of representation in writers and critics of picaresque narrative: *Lazarillo de Tormes, Guzmán de Alfarache, El Buscón*. *Modern Language review*(82), 88-108.
- Sobejano, G. (1959). De la intención y valor del *Guzmán de Alfarache*. *Romanische Forschungen*(71), 9-66.
- (1975). *El Coloquio de los perros* en la picaresca y otros apuntes. *Hispanic review*(XLIII), 24-40.
- Soto, D. de (2003). *Deliberación en la causa de los pobres [1545]*. (F. Santolaria Sierra, Ed.) Barcelona: Ariel.
- Souiller, D. (1980). *Le roman picaresque*. París: Presses Universitaires de France.
- Spiegel, G. M. (1994). Historia, historicismo y lógica social del texto en la Edad Media. En F. Perus (Ed.), *Historia y literatura* (págs. 123-161). México: Antología Universitaria, Instituto Mora.
- Spitzer, L. (1927). Zur Kunst Quevedos in seinem *Buscón*. *Archivum Romanicum*(11), 511-580.
- Stempel, W.-D. (1988). Aspectos genéricos de la recepción [1979]. En M. Á. Garrido Gallardo, *Teoría de los géneros literarios* (págs. 235-253). Madrid: Arco Libros.
- Sweezy, P. (1986). Feudalism to Capitalism Revisited. *Science and Society*, 1(50), 81-95.
- Talens, J. (1975). *Novela picaresca y práctica de la transgresión*. Madrid: Jucar.
- Tarr, F. C. (1927). Literary and Artistic Unity in the *Lazarillo de Tormes*. *Publications of the Modern Language Association of America*(XLII), 404-421.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Ticknor, G. (1854). *Historia de la literatura española* (Vol. 2). Madrid: Rivadeneira.
- Tierno Galván, E. (1974). *Sobre la novela picaresca y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Todorov, T. (1988). El origen de los géneros [1987]. En M. Á. Garrido Gallardo, *Teoría de los géneros literarios* (págs. 31-48). Madrid: Arco.
- Todorov, T. (1996). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Torres, L., & Rabaey, H. (Edits.). (2016). *Pauvres et pauvreté en Europe à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*. París: Classiques Garnier.

- Truman, R. (1969). Lázaro de Tormes and the Homo novus tradition. *The Modern Languages Review*(LXIV), 62-67.
- Van Dijk, T. A. (septiembre-octubre de 1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*(186), 23-36.
- Verdaguer Clavera, I. (1981). *El Guzmán de Alfarache en Inglaterra: estudio de las diferentes versiones*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Vila, J. D. (2007). El *Quijote* y un género velado: el *Lazarillo* y el *Guzmán* frente a frente. *Criticón*(101), 7-35.
- (2008). El *Quijote* y la sugestión conversa: Silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable. En R. Fine, & S. López Navia (Edits.), *Cervantes y las religiones* (págs. 521-546). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- (2008). *Peregrinar hacia la dama: el erotismo como programa narrativo del Quijote*. Kassel: Reichenberger.
- (2015a). "Tanto se desmedra más, cuanto yo más lo acaricio": la ruta equívoca de Guzmán en el laberinto homosocial de las galeras. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 247-270). Buenos Aires: Eudeba.
- (2015b). "Empero mi alma triste siempre padeció tinieblas": Guzmanillo y el dolor de la sujeción minoritaria. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache* (págs. 217-246). Buenos Aires: Eudeba.
- (2015c). Identidades anegadas: Jonás, Guzmán y Sayavedra. En M. Guillemont, & J. D. Vila (Edits.), *Para leer el Guzmán de Alfarache y otros textos de Mateo Alemán* (págs. 325-344). Buenos Aires: Eudeba.
- (2016). Guzmán de Alfarache y el caballero rico de galeras: Claves melancólicas de la clausura del relato. *eHumanista*(34), 134-155.
- Vilallón, C. de (1982). *El Crotalón*. (A. Rallo, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Vilanova, A. (1978). Un episodio del *Lazarillo* y el *Asno de Oro* de Apuleyo. 1616. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 189-197.
- (1981). Lázaro de Tormes como ejemplo de una educación corruptora. *Actas del Primer Simposio de Literatura Española*, 65-118.
- (1989). *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen.
- Villalba Pérez, E. (2000). Delincuencia, marginación y control del orden público en el Madrid del siglo XVII. En M. Morán, & B. García (Edits.), *El Madrid de Velázquez y Calderón. Villa y Corte en el siglo XVII* (págs. 169-180). Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2000.
- Villanueva, D. (1984). Narratario y lectores implícitos en la evolución formal de la novela picaresca. En D. Villanueva, & L. González del Valle (Edits.), *Estudios en honor a Ricardo Gullón* (págs. 343-367). Lincoln.
- Villanueva, M. (1990). Sobre el lanzamiento y recepción del *Guzmán de Alfarache*. *Bulletin Hispanique*(92), 549-577.

- Vives, J. L. (1790). *Opera Omnia*. Valencia: Valentiae Edetanorum : in Officina Benedicti Monfort.
- (1978). *Epistolario*. (J. Jiménez Delgado, Trad.) Madrid: Nacional.
- (1992). *Sobre las disensiones de Europa, y sobre el estado*. (F. Calero, & M. J. Echarte, Trads.) Valencia: Ajuntament.
- (2002). *De Subventionem Pauperum sive De Humanis Necessitatibus, Libri II*. (C. Matheussen, C. Fantazzi, & J. De Landtsheer, Edits.) Boston: Brill.
- (2004). *Sobre el socorro de los pobres [1525]*. (F. Calero, Trad.) Valencia: Delegación de Cultura.
- (2006). *Tratado del Socorro de Pobres [Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo Pérez de Chinchón]*. (J. Parellada, Ed.) Valencia: Pre-Textos.
- Voloshinov, V. N. (1993). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Vossler, K. (1942). *Algunos caracteres de la cultura española*. Buenos Aires: Austral.
- Wallace, W. (1968). Enigma of Domingo de Soto, uniformiter difformis, and the falling bodies in Late Medieval Physics. *ISIS* 59(4), 384-401.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Whitenack, J. (1987). The Destruction of Confession in *Guzmán de Alfarache*. *Romance Quarterly*(34), 67-76.
- Wicks, U. (1989). *Picaresque Narrative. Picaresque Fictions. A Theory and Reserch Guide*. Nueva York: Greenwood Press.
- Wilde, O. (1963). *Obras Completas*. (J. Gómez de la Serna, Ed.) Madrid: Aguilar.
- (2007). *The Complete Works of Oscar Wilde: The Complete Works of Oscar Wilde : Volume IV: Criticism: Historical Criticism, Intentions, The Soul of Man: Volume IV: Criticism: Historical Criticism, Intentions, The Soul of Man*. (J. M. Guy, Ed.) OUP Oxford.
- Wilkinson, A. (2010). *Libros Ibéricos. Libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*. Leiden-London: Brill.
- Williams, R. (1988). *Marxismo y Literatura*. (P. Di Manso, Trad.) Barcelona: Península.
- (2003). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wilson, W. (1938). Wages and the Cost of Living in the Picaresque Novel. *Hispania*(21), 173-178.
- Woods, M. (1979). «Pitfalls for the moralizer in *Lazarillo de Tormes*». *The Modern Language Review*(74), 580-598.
- Woods, M. J. (1980). The teasing opening of *Guzmán de Alfarache*. *Hispanic Studies*(LVLI), 213-218.

Woolf, S. (1989). *Los pobres en la Europa moderna*. Barcelona: Crítica.

Yakov, M. (1952). La familia léxica lazerar, laz(d)rar, lazería. *Nueva revista de filología hispánica*(6), 209-256.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. (I. Vericat Núñez, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.

——— (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.