

LA INTENCIÓN RELIGIOSA DEL LAZARILLO

La intención religiosa del *Lazarillo* ha sido investigada hasta ahora, de manera sistemática, desde supuestos ideológicos preestablecidos y siempre al servicio de un objetivo particular: el desenmascaramiento de la anonimia. Las tesis de un autor converso —A. Castro¹, Gilman²—, iluminista —M. J. Asensio³—, o erasmista-iluminista —Márquez Villanueva⁴—, por citar sólo las clasificaciones y autores más representativos, han sido ya sustancialmente cuestionadas en su dimensión socio-histórica por críticos tan autorizados como Marcel Bataillon⁵ o Eugenio Asensio⁶. Consideradas desde una perspectiva estrictamente lingüística, se advierte en seguida que se apoyan, invariablemente, en segmentos extractados del contexto general —a veces, incluso, del parcial— e interpretados por referencia comparativa con muy escasos textos de autores contemporáneos. Tal metodología, además de ser acrítica, conduce a palmarias extrapolaciones en relación con la estructura orgánica de la obra, y a no pocas contradicciones internas respecto de las tesis sustentadas.

¹ AMÉRICO CASTRO, *Perspectiva de la novela picaresca*. RBAM, 1935, XII, pp. 123-138; recogido, con adiciones, en *Hacia Cervantes*. Madrid, Taurus, 3.ª edic., 1967, pp. 118-142.—Adición en 1957 al prólogo de la edic. del *Lazarillo* por HESSE y WILLIAMS (1948); recogida, igualmente, en *Hacia Cervantes*, pp. 143-166.

² STEPHEN GILMAN, *The Death of Lazarillo de Tormes*. PMLA, 1966, LXXXI, pp. 149-166.

³ M. J. ASENSIO, *La intención religiosa del Lazarillo de Tormes*. HR, 1959, XXVII, pp. 78-102.—*Más sobre el Lazarillo de Tormes*. HR, 1960, XXVIII, pp. 245-250.

⁴ FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA, *La actitud espiritual del Lazarillo de Tormes en Espiritualidad y Literatura en el Siglo XVI*. Madrid, Alfaguara, 1968, pp. 67-137.

⁵ MARCEL BATAILLON, *Erasmus y España*. México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª edic., 1966, pp. 609-611.—*Novedad y fecundidad del Lazarillo de Tormes*. Salamanca Anaya, 1968, pp. 1-25. *Los cristianos nuevos en el auge de la literatura picaresca*, recogido en *Pícaros y Picaresca*. Madrid, Taurus, 1969, pp. 215-243.

⁶ EUGENIO ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*. RFE, 1952, XXXVI, pp. 31-99.—*La peculiaridad literaria de los conversos*. AEM, 1967, IV, pp. 339-343.

Se impone, pues, ante todo, precisar, mediante un amplio cotejo de autores y fuentes, el sentido de uso del léxico religioso y moral del *Lazarillo*. Mi estudio abarca, íntegras, las siguientes obras: *La Celestina*¹, la *Propalladia*², *La Lozana Andaluza*³ y el *Viaje de Turquía*⁴. Obras todas ellas que el anónimo autor tuvo que conocer y que reflejan diversos estratos del habla popular. La confrontación de los segmentos religiosos del *Lazarillo* entre sí contribuirá a determinar los matices morfosemánticos de presentación del material tópico y definirá, a la vez, las líneas de convergencia hacia el núcleo significativo central de la obra (4 bis).

El hombre y su caso

La preexistencia folklórica de un personaje denominado *Lazarillo* no está en modo alguno documentada. En efecto, casi todos los críticos desechan como irrelevante la alusión obscena de *La Lozana andaluza*⁵. El nombre de Lázaro evoca, indudablemente, resonancias bíblicas. Como se recordará, en el evangelio aparecen dos: el hermano de Marta y María (Jo. II, 1-45) y el mendigo lacerado (Luc. 16, 19-31). Yakov Malkiel ha puesto de relieve cómo el primero, que desempeña un papel muy importante en la temática de la pintura occidental, apenas si deja huella en la literatura. Del mendigo, por el contrario, se detectan bastantes muestras, sobre todo en la fraseología y paremiología españolas⁶. El maestro Correas recoge en su *Vocabulario* los dichos «Por Lázaro lazeramos, por los Ramos bien andamos» y «Más pobre que Lázaro»⁷. En este contexto de fijación semántica folklórica, el bautizo onomástico

¹ Sigo la edic. de JULIO CEJADOR. Clásicos Castellanos. Madrid, 1968.

² Sigo la edic. de JOSEPH E. GILLET, *Propalladia and other Works of Bartolomé de Torres Naharro*. 3 vols, Bryn Mawr, Pennsylvania, 1943.

³ Sigo la edic. de BRUNO DAMIANI. Clásicos Castalia, 1969.

⁴ Sigo la edic. de ANTONIO G. SOLALINDE. Colección Universal de Calpe, 1919.

^{4bis} Utilizo como base de cotejo la edición crítica de JOSÉ CASO GONZÁLEZ (Anejo XVII del BRAE. Madrid, 1967).

⁵ Cf. MARÍA ROSA LIDA, *Función del cuento popular en el «Lazarillo de Tormes»*. *Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, 1964, p. 350; y FRANCISCO RICO. Introducción a la edic. del *Lazarillo*. *La Novela picaresca española*. Barcelona, Planeta, 1967, p. XXV y s.

⁶ YAKOV MALKIEL, *La familia léxica lazerar, laz(d)rar, lazeria*. NRFH, 1952, VI, núm. 3, p. 273 y ss.

⁷ G. CORREAS, *Vocabulario de refranes*. Madrid, 1924, pp. 403 y 296.

del protagonista de nuestra novela puede connotar, ya de entrada, una triste suerte de indigencia. Sólo eso. Quiero decir que, a mi juicio, no cabe ampliar la interpretación en el sentido de adecuarla con la narración evangélica. Esta, de mayor alcance social, contrasta la pobreza del mendigo con la indiferencia egoísta del rico epulón, al que ni de lejos se parece ninguno de los amos de Lázaro. Pero el propio Yakov Malkiel apunta, además, que, en el folklore español por descuido y deliberadamente en la literatura del xvii, hubo mucha confusión entre los dos Lázaros. Góngora, por ejemplo, en un texto que hace mucho a nuestro caso, escribe: «*Fue mi resurrección la maravilla / que de Lázaro fue la vuelta al mundo; / de suerte que ya soy otro segundo / Lazarillo de Tormes en Castilla*»¹. ¿Da pie el *Lazarillo* a esta doble tipificación? Sin ir tan remotamente lejos como Gilman quiere llevarnos², pienso que sí. No me parece, en efecto, insignificante que el autor haga que los días que Lazarillo pasa inconsciente, medio muerto tras el garrotazo del cura de Maqueda, sean precisamente tres, y lo exprese, en concreto, por boca de Lázaro, haciendo alusión al mito de Jonás y la ballena, uno de los símbolos prefigurativos utilizados en el V. T. para referirse a la resurrección de Cristo³. La novela sería, según eso, la historia de un hombre constantemente lacerado, en cuerpo y alma⁴, que resucita de las sucesivas lacerias hasta afirmarse en la cumbre de toda fortuna. En seguida veremos qué papel desempeña esta primera conclusión parcial en la integración de signos de convergencia.

Lázaro Carreter ha documentado distintas versiones literarias del tema del marido complaciente, con un clérigo como tercero en concordia: desde el punto de vista de la mujer adúltera (Rodrigo de Reinosa), del clérigo (Diego Sánchez de Badajoz), del autor, en fin, (Sebastián de Horozco)⁵. Todos estos casos recortan mucho el alcance intencional del «caso» concreto que Lázaro de Tormes relata por extenso a «vuestra merced». En Torres Naharro encuentro precedentes temáticos que

¹ *Obras completas*, Edic. de FOULCHÉ-DELBOSC, Vol. I, p. 176 (Cf. Y. MALKIEL, *op. cit.*, p. 211, nota ad calcem).

² Según él, los tres primeros capítulos constituyen una parodia del mito cristiano de muerte y resurrección. E. ASENSIO califica la interpretación de Gilman como el juego del «adivina adivinanza» (Cf. *La peculiaridad...*, p. 341).

³ Mat. 12-40.

⁴ Según Y. MALKIEL, en la gran mayoría de los casos observados «laz(d)rar» significa *sufrir* en el alma o en el cuerpo; en particular, sufrir un castigo infligido por Dios o los hombres. Otras veces significa, sencillamente, *trabajar*. Todos estos usos se dan en el *Lazarillo*. *Op. cit.*, p. 267 y s.

⁵ FERNANDO LÁZARO CARRETER, *Construcción y sentido del Lazarillo de Tormes*. *Abaco*, I, 1969, p. 51 y s.

vienen a completar más de cerca, puesto que el «caso» aparece visto desde la perspectiva del cornudo, el cuadro de *topoi* esbozado. En el Introyto de la comedia *Ymeneá* dice el protagonista:

.....
Caséme dend' a poquito;
mi mujer luego parió
'n aquellotra Navidad
un diablo de hijito
que dell ora que nasció
todo semeja all Abad.
Harto, soncas, gano en ello;
que sabrá por maraujella
repicar la pistoliella
y entonar el dauangelo.
Tras d'aqueste
quiero her un arcipreste (Gillet, II 272).

Más flagrante aún es el «caso» relatado en la Comedia *Calamita*. Jusquino, que quiere aprovecharse de la mujer de Torcazo, un semibobo complaciente, tras presentársele como pariente, le pide:

- Torcazo: *Solamente le dirás*
a Libina, tu muger,
que me haga algun prazer.
- Torcazo: *Más que tú le pedírs.*
Es de tal casta y compás
y manera,
tan debota y lismonera,
tan corrida y amorosa,
tan risueña y bolliciosa
que haz prazer a quienquiera
y es del cura toda entera

- Jusquino: *De ay te puede venir*
poca renta
- Torcazo: *¿Más por qué*
- Jusquino: *Porque a mi cuenta*
nunca de abades me fio.
- Torcazo: *Por Dios, nunca allá la embío*
que no torne recontenta.
- Jusquino: *Pues quiera Dios que yo mienta.*
- Torcazo: *Sé que es tal,*
que no le hará más mal
que si fuesse muger suya,
y abézale el alleluya,
muéstrale el ciri pascual...
- Jusquino: *(¡Qué ciervo está el animal!). (Gillet, II. 379-381).*

Al hablar de un tema tópico, no pretendo negar la abundancia de clérigos concubinos. El que la literatura lo aborde con tranquilidad y buena dosis de desparpajo indica que se trata de un hecho aceptado con tal serenidad, tan encajado, diría, en la mentalidad y convenciones de la época, que lo que hoy nos suena a denuncia irritada era leído y escuchado entonces con exultante regocijo. Claro que el autor del *Lazarillo* marca un paso adelante, señalando con el dedo un lugar y un tiempo bien concretos: Toledo, 1525-1550. Andrea Navagiero visitó la ciudad imperial en 1525 y testifica en su *Viaje por España* que «los amos de Toledo, y de las mujeres precipue, son los clérigos, que tienen hermosas casas y gastan y triumphan dándose la mejor vida del mundo, sin que nadie les reprehenda»¹. Parece que el testimonio coincide en su planteamiento, y hasta en el tono verbal, con el *Lazarillo*. Pero conviene no precipitarse. De hecho, la Inquisición no se inmuta y deja sustancialmente intacto el Tratado VII. Los coetáneos devoran el libro y se desternillan de risa. Pienso, por ejemplo, en fray José de Sigüenza que, más que la novedad de la materia, admira en la obra «el singular artificio y donaire», «la propiedad de la lengua castellana y el decoro de las personas que introduce»²; o en Bartolomé Jiménez Patón, humanista riguroso, que vitupera el «lenguaje casero y común», al que, según él, se reducen «los librillos de entretenimiento y donaire, como el de Carnestolendas, *Lazarillo de Tormes...*»³. Recomendando, a quien desee comprender un poco lo que hoy nos resulta tamaña incongruencia, la lectura de los capítulos que los Sínodos y Concilios Provinciales del XVI dedican a la vida y costumbres de los clérigos. En ellos la atención se centra, preferente, en evitar que las barraganas vivan bajo el mismo techo o que los hijos adulterinos sean empleados en oficios de la misma parroquia. Sólo con la Reforma Tridentina empezarán a cambiar las cosas.

Dios en el Lazarillo

Se puede sospechar *a priori* que el uso frecuentísimo del nombre de Dios en un libro de tantos quiebro —66 veces Dios; 15 Señor; 1 Señor Dios; 1 Su Majestad— no tiene un sentido intencional unívoco.

¹ *Viajes por España*, Libros de Antaño, VII, Madrid. 1879, p. 256 y s.

² Cit. por M. BATAILLON, *Novedad...*, p. 59 y s.

³ BARTOLOMÉ JIMÉNEZ PATÓN, *Elocuencia Española en Arte*. Toledo, 1604. Cit. por ANTONIO VILANOVA, *Preceptistas de los siglos XVI y XVII. Historia General de las Literaturas Hispánicas*, Vol. III. Barcelona, 1953, p. 664.

En efecto, las generalizaciones de diverso signo —«usado siempre con respeto» (Castro), «carente de significación religiosa» (Jones¹), etc.— se desmoronan en cuanto se inicia una clasificación de textos. Antes de entrar en ella y sobre la base de la confrontación total de las obras citadas, hay que descartar cualquier pertinencia significativa que pudiera derivar del dato numérico de uso: el lenguaje coloquial de la época estaba punteado a cada paso por referencias a la Divinidad.

A) *Lexicalización*

Un primer criterio de discernimiento analítico podría constituirlo la catalogación de expresiones o segmentos lingüísticos sociológicamente lexicalizados. La tarea no es fácil, puesto que el proceso de desemantización de una frase admite muchos grados y es, además, reversible, total o parcialmente. Se trata, por otra parte, de matices afectivos, perceptibles a veces con claridad en el contexto lingüístico, a veces sólo traducidos en la entonación oracional. Cualquiera de las exclamaciones «¡ay, Dios!», «¡por Dios!», «¡por amor de Dios!», «¡Dios me libre!» o locuciones del tipo de «si Dios quiere», «Dios mediante»..., se registran habitualmente en el lenguaje coloquial de hoy con un grado casi absoluto de lexicalización; pero todas ellas conservan la potencialidad de ser utilizadas según su propio contenido semántico. En el *Lazarillo* encontramos, desde luego, bastantes casos de lexicalización absoluta:

a) exclamaciones: «¡*Oh gran Dios* quién estuviera en aquella hora sepultado...» (I. 78); «no me fatigo mucho por comer, *bendito Dios*» (III. 104). El escudero repite a cada paso, como una muletilla, «por Dios»: «Sabrosísimo pan está —dixo— *por Dios!*» (III. 105), «*Por Dios*, que me ha sabido como si no hubiera comido hoy bocado» (III. 114), «*Por nuestro Señor*, cuanto ha que en ella vivo...» (III. 117), «*Por Dios*, si con él topasse» (III. 123). «*Por Dios*, que está bueno el negocio», dicen, también, el alguacil y el escribano (V. 126).

b) juramentos: «Juraré yo *a Dios* que tú has comido las uvas tres a tres», dice el ciego (I. 75). He de poner aquí de relieve cómo *Lazarillo* no utiliza en sus juramentos esta fórmula; así, poco antes ha dicho: «y, aunque yo juraba no lo hazer con malicia» (I. 74). El escudero, a su vez, exclama: «...mas, *¡vótote a Dios!*» (III. 120). *Lazarillo* utiliza solamente «Dios es testigo...» (III. 115). Contrasta tal actitud del niño y

¹ R. O. JONES, *Introduction a «La Vida de Lazarillo de Tormes»*, Col. Spanish Texts, Manchester University Press. p. XXXV y s.

adolescente con la de Lázaro adulto que jurará con menos miramientos.

c) «*si a Dios plaze*»: es, en sus distintas formas conjugadas, la expresión lexicalizada más frecuente. A veces tiene un sentido equivalente a «ojalá». «*Pluguiera a Dios que lo hubiera hecho*», dice Lázaro refiriéndose al haberle trincado las narices al ciego (I. 79); «*pluguiera a Dios que me demediara*» (II. 84). Con significación propia, pero lexicalizada: «Pues estando en tal aflicción, cual *plega al Señor* librar de ella a todo fiel cristiano» (II. 88), «*Plega a Dios que no me muerda*, decía yo» (II. 96), «Pues ha tornado en su acuerdo, *placerá a Dios* no será nada» (II. 98), «Agora, pues, come pecador, que, *si a Dios plaze*, presto nos veremos sin necesidad» (III. 113), «*Assí plega a Dios*», añade el escudero (III. 106).

d) «*id con Dios*»; «*por amor de Dios*»: son expresiones que, como la de «manténgaos Dios» que en seguida estudiaremos, analizadas en su objetiva significación directa, podrían parecer cargadas de intencionalidad crítica. Pero entran de lleno en el grupo de usos tópicos. Con un «Busca amo y *vete con Dios*» despide el ciego a Lazarillo (II. 99); «*andá con Dios*» es, según el escudero, la frase habitual de despedida de un servidor (III. 122). «*Por amor de Dios*» y «*por Dios*» van siempre referidos a la limosna y caridad: «de damos de comer lo que podemos —dicen las buenas vecinas— *por amor de Dios*» (III. 126); «saqué unos pedazos de pan del seno, que me habían quedado de los de *por Dios*» (III. 104); «más vale pedillo *por Dios* que no hurtallo» (III. 112). En el sentido de caridad lo utilizan los feligreses del tratado V, dirigiéndose al buldero: «*por amor de Dios* lo hiciesse» (V. 136).

En el empleo y frecuencia de estas fórmulas, aisladas o en su conjunto, no alcanzo a ver intencionalidad alguna estructural. Dicho de otro modo: no se trata de segmentos convergentes hacia el núcleo significativo de la obra, sino marginales a su desarrollo.

B) Deslexicalización

A lo largo de la novela el lector se encuentra con una serie de segmentos que, pertenecientes, de suyo, al acervo de lexicalizaciones coloquiales del XVI, están sometidos a un proceso de deslexicalización y recobran, total o parcialmente, su significado directo. Aquí nos movemos ya por el entramado de la construcción novelística.

a) las frases «*confío en Dios*», «*espero en Dios*» —como cercanas al «*si a Dios plaze*»—, y «*Dios te guie*», como deseo de despedida, eran de uso tópico en la época. Pero, sin duda, en el Lazarillo acumulan indirectamente, por su situación, y aportan al contexto una carga espe-

cífica de intención. A propósito de su padre, ladrón, dice Lazarillo: «*Espero en Dios que está en la gloria*» (I. 63). Por su parte, la madre «*confiaba en Dios no saldría peor hombre que mi padre*» (I. 66) y, en el momento del adiós, le da su bendición diciendo: «*Procura de ser bueno y Dios te guíe*» (I. 66). ¿Cómo no adivinar aquí uno de los polos de simetría¹ que se va a cerrar con la referencia final al oficio regio «en el cual el día de hoy vivo y resido *a servicio de Dios* y de vuestra merced» (VII. 142) y la situación de marido complaciente, a quien con su mujer «*hace Dios mil mercedes*» (VII. 145)? Por algo la Inquisición, que, como he apuntado, respeta en sustancia el tratado, suprime, precisamente, la expresión «a servicio de Dios», que vendría a indicar: hasta aquí me ha guiado El, cumpliendo la confiada esperanza de mi madre.

b) «*¡Mantenga Dios a vuestra merced!*». El escudero no acepta el saludo y Lázaro, deslexicalizándolo, pregunta: «¿Y no es buena manera de saludar un hombre a otro... decirle que le mantenga Dios...?...; por eso tiene tan poco cuidado de mantenerte, pues no sufres que nadie se lo pida» (III. 121). A los textos aducidos por A. Castro², María Rosa Lida³, y F. Rico⁴ en prueba del carácter tópico de este motivo y del juego de deslexicalización, quisiera añadir, por el interés de la fecha, los que se encuentran en el *Viaje de Turquía*. Allí dice Mátalascallando: «Pues el *Dios te ayude*, ¿yo de quién lo aprendí sino de vos, que en mi tierra a solos los que esternudan se les dice esa salutación?» (I. 19); Pedro de Urdemalas afirma: «Yo no pido, por cierto, limosna; y a trueco de no oír un «*Dios te ayude*» de quien sé me puede dar, lo hurtaría si pudiese» (I. 40).

c) Las frases «*Dios te (me) ayude*», «*Dios haya lástima de...*», «*Dios te lo dé*», «*Buenas nuevas te dé Dios*» aparecen deslexicalizadas: «*Y ansí El (Dios) me ayude, como ello me parece bien*» (III. 112), «*Y mejor les ayude Dios, que ellos dicen la verdad*» (VII. 143), «*Tanta lástima haya Dios de mí, como yo había de él*» (III. 113); «*Tal te la dé Dios*», replicaba Lázaro al clérigo que le decía: «mejor vida tienes que el Papa» (II, 85); y al mismo clérigo que contaba *nueve* bodigos: «*nuevas malas te dé Dios*» (II. 89).

Podemos preguntarnos ya qué tipo de función estructural desempeñan estas deslexicalizaciones. A mi juicio, es clara: tratan de introducir a Dios en la escena y acción de la novela como actor principal: la intervención divina se convierte, así, en uno de los ejes de desarrollo.

¹ Cf. LÁZARO CARRETER, *Construcción...*, pp. 64-69.

² *Hacia Cervantes*, p. 99.

³ *Función del cuento...*, p. 357.

⁴ *Introducción*, p. 60, nota 86.

C) *Dios ad usum Lazari*

Dios aparece como cooperador, *in prosperis et adversis*, a favor de Lázaro. Para cumplir el deseo de la madre —«Dios te guíe»—, llevándolo al buen puerto de «su servicio», no duda en remover obstáculos e inspirarle soluciones, aunque aquellas signifiquen la vida de una persona y éstas consistan en descalabrar, por apetito de venganza, a un ciego. Así, Lázaro atribuye la ofuscación del astuto ciego, que le hace ir de bruces contra el poste, a la prisa que llevaban «y, lo más principal, porque *Dios le cegó* aquella hora el entendimiento (fue por darme dél venganza)» (I. 81). En los seis meses que pasa con el cura de Maqueda «veinte personas fallecieron... porque *viendo el Señor* mi rabiosa y continua muerte, pienso que *holgaba de matarlos por darme a mí la vida*» (II. 87). La ayuda divina le asiste de continuo. El calderero se convierte en un ángel enviado por Dios (II. 88), el Espíritu Santo le ilumina para robar (II. 87) y el mismo Dios hace que el cura, a la hora del recuento, no mire la oblada (II. 89). «*Dios*, que socorre a los afligidos», le sugiere la treta de los ratones como «un pequeño remedio» (II. 91). «*La merced de Dios*» le sana del descalabro del clérigo (III. 101) y le hace topar con el escudero (III. 102). Por eso, Lázaro da gracias al Señor (ibid.). Si teme una reprimenda del escudero por la tardanza, «más mejor *lo hizo Dios*» (III. 112). Sabe que en el abismo de estrechez en que está sumido en la casa lóbrega y oscura, es Dios quien cumple su deseo de saciar el hambre (III. 113) y El quien abre la mano (III. 117). La protección de lo alto alcanza su mayor intensidad en el tratado VII. Lázaro confiesa paladinamente que se halla asentado en su «caso», porque «*quiso Dios* alumbrarme y ponerme en camino y manera provechosa» (VII. 141); ha sido Dios el que le ha guiado a la «cumbre de toda buena fortuna»: la *holgada* posición del ínfimo de los oficios, condicionada y honrada por la aceptación del juego de marido complaciente.

Nos apresuraríamos a calificar de blasfemo todo esto, si no conociéramos precedentes que documentan una cierta topicidad. Pienso, fundamentalmente, en *La Celestina*. La vieja tercera presume de que, «*a Dios gracias*», ella ha sido la «corredora del primer hilado de las vírgenes de la ciudad» (I. Auto III. 133) y confía en que, «*si a Dios ha plazido*», no será Melibea la primera que se le escape» (I. Auto III. 138). Aunque es vieja, ella nunca se ha cansado de hacer el amor, y «*sabe Dios* mi buen desseo» (I. Auto III. 138): «*Dios conoce* mis limpias entrañas, mi verdadero amor» (I. Auto V. 162). Cuando la brava Melibea se escandaliza y rebela ante las proposiciones que Celestina medio le

sugiere, ésta contesta rápida: «Por Dios, señora, que me dexes concluir mi dicho... E verás cómo es todo más *servicio de Dios* que passos deshonestos» (I. Auto IV. 179). —Recuérdese que Lázaro califica su última situación como *servicio de Dios*—. Celestina incita a Areúsa a prostituirse, con el argumento de que «Por Dios, pecado ganas en no dar parte destas gracias a todos los que bien te quieren. Que *no te las dió Dios* para que pasasen en balde por la frescor de tu juventud» (I. Auto VII. 250). Calisto, por su parte, dice al oír tañer las campanas: «tañen a missa. Dáca mis ropas, yré a la Madalena. *Rogaré a Dios* aderece a Celestina e *ponga en corazón a Melibea mi remedio*» (II Auto VIII. 19). Por fin, el movido diálogo del Auto XII plantea abiertamente el tema. Exclama Calisto: «Pues, o alto Dios, «¿cómo te podré ser ingrato que *tan milagrosamente has obrado conmigo* tus singulares maravillas?». Y añade dirigiéndose a Melibea: «¡O mi señora e mi bien todo! ¿Por qué llamas yerro aquello que *por los sanctos de Dios me fue concedido*? Rezando oy ante el altar de la Madalena, me vino con tu mensaje alegre aquella solícita mujer». Pármemo interrumpo: «¡Desvariar, Calisto, desvariar! Por fé tengo, hermano, que *no es cristiano. Lo que la vieja traydora con sus pestíferos hechizos ha rodeado e fecho dize que los sanctos de Dios se lo han concedido e impetrado*» (II. Auto XII. 85-88). Idéntico procedimiento aparece utilizado en *La Lozana andaluza*. En los comienzos de la novela nos encontramos con una escena de despedida que, aunque estructurada de modo diferente, *in extenso*, anticipa la del Lazarillo de su madre. Aquí la tía de Aldonza le recomienda: «Hija, sed buena, que ventura n'os faltará» (I. 38); y añade poco después: «*no os tiene Dios olvidada*» (II. 39). Al igual que Lázaro tras el coscorrón, Aldonza se siente sola y piensa: «Yo sé muncho; si agora non me ayudo en que sepan todos mi saber, será ninguno» (V. 45 y s.). Al final de su vida se mantiene segura de que «no me faltará la *merced del Señor*» (XLI. 173). Podrían añadirse otros lugares literarios en que se atribuye a Dios la imaginación de un recurso de éxito en medio de la dificultad. Cito, por su semejanza léxica con el *Lazarillo*, el caso del *Viaje de Turquía* donde Pedro de Urdemalas cuenta que, ante la amenaza de muerte si no se hacía turco, «... volvíme al verdugo, *alumbrado del Espíritu Sancto*, que ya era la muerte tragada, y díjele: «Haz lo que te han mandado» (I. 115). El gesto de estoicismo le salva de la ejecución. Todos estos lugares han de condicionar la valoración de aquellos textos del *Lazarillo* en que Dios aparece «ad usum Lazari», como jefe de la familia picaresca, según la apreciación de Hans Jauss¹.

¹ «Das mystische Vokabulär rückt den Schelmenstreich in den Aspekt eines

Lázaro orante

Conviene precisar aquí el grado de trascendencia de este Dios. Hablemos de la oración en el *Lazarillo* y de Lázaro orante. Son muchos los críticos que, siguiendo la lectura de las interpretaciones judaizante, erasmista o iluminista, adivinan en la novela un buscado contraste entre la oración de los estamentos populares, formulista, vocal, fuertemente impregnada de superstición, y la más pura, mental, interior de Lázaro. Ejemplos expresivos del primer modo abundan, sin duda, en el II tratado. El ciego tenía como «oficio» recitar oraciones por encargo estipendiado y a fé que en esto «era un águila: ciento y tantas oraciones sabía de coro... Decía saber oraciones para muchos y diversos efectos...» (I. 68). Lázaro elogia el empaque exterior con que el ciego cumple su cometido, horro de cualquier vibración religiosa y en fraude continuo. La verdad es que la descripción de esta religiosidad meramente oracional no constituye nada nuevo. So pretexto de ir a pedirle «una oración... que le dixeron que sabías de sancta Polonia para el dolor de muelas» (I. Auto IV. 181 y 191), conecta la vieja Celestina con Melibea. Muy devotas son, también, en este sentido, según la Lozana, las putas de Zocodóver (XX. 101). Las alusiones se tornan denuncias explícitas en el *Viaje de Turquía*. Habla Mátalascallando de los mendigos que «con sus voces ordinarias son a la puerta de la iglesia en la misa mayor y en las menores de persona en persona, que aún de la devoción que quitan tienen bien que restituir» (I. 21). Todos estos casos y otros muchos que podrían aducirse, reflejan la conciencia social deformada de lo que vengo llamando un «Dios ad usum», al que puede manipularse mediante determinadas fórmulas eficaces —superstición mágica—: un Dios, en suma, escasamente trascendente. En el *Viaje de Turquía* encontramos repetidas veces defendida la actitud contraria. Es la que, por ejemplo, encarna Pedro de Urdemalas cuando confiesa que, en peligro de ser descubierto por los jenízaros, no tuvo «ninguna cuenta con los pater nostres que rezaba, sino con solo estar atento a lo que decía»; y añade: «¿Luego pensais que para con Dios es menester rezar sobre taja?» I. 233 y ss.). ¿Se da algo semejante en el caso del *Lazarillo*? No alcanzo a verlo.

Seis veces alude Lázaro a su propia oración. Durante su permanencia con el clérigo, como quiera que en los mortuorios saciaba el hambre, «rogaba a Dios que cada día matasse el suyo» y así especifica que, al

Gnaderwieses und lässt Gott gleichsam als Komplizen des Schelmen erscheinen». H. R. JAUSS. *Ursprung und Bedeutung der Ich-Form in Lazarillo*. RJ, 1957, p. 299. Cf. GILMAN, *op. cit.*, p. 158.

dar la extremaunción, «no era el postrero en la oración, y con todo mi corazón y buena voluntad rogaba al Señor no que le echasse a la parte que más servido fuese, como se suele decir; mas que lo llevase de este mundo» (II. 86 y s.). Cuando el calderero inicia su tarea, Lázaro le ayuda con sus «flacas oraciones» (II. 88) y, en tanto el clérigo cuenta y recuenta los bodigos, en «mi secreta oración y devociones y plegarias decía: ¡Sant Juan y ciégale!» (II. 89). Por dos veces su oración es de acción de gracias: en el momento de topar con el escudero (III. 108) y cuando éste logra un real (III. 118). Por último, al comprobar que el hidalgo, lejos de remediar su angustiada situación, la empeora, pide «a Dios muchas veces la muerte» (III. 108). Hay que añadir a esto dos soliloquios oracionales. Uno referido a la brevedad de los placeres de la vida y a las continuas asechanzas que padecemos (II. 91) y el otro de reflexión sobre los padecimientos de la honra: «cuántos de aquestos... padecen... lo que por Vos no sufrirían» (III. 110). Pues bien, sólo en este último Lázaro sale fuera de la órbita de concepción de un «Dios ad usum». En el resto de los casos, incluso en la acción de gracias, el impulso oracional revierte y se cierra sobre el yo y sus necesidades inmediatas concretas. A esto le empujaba la vida misma. Era, también, lo que le enseñaban sus *maestros*. Lo revela el propio Lázaro al contar su destreza en el pordioseo: «Con baxa y enferma voz y inclinadas mis manos en los senos, puesto Dios ante mis ojos y la lengua en su nombre, comienço a pedir pan...» (III. 112). Podría pensarse en una vivencia religiosa. Pero no nos dejemos engañar: está imitando al ciego, quien, «después de Dios», le dio la vida (I. 67)¹. El mismo nos lo descubre: «como yo *este oficio* le hubiese mamado en la leche, quiero decir que con el gran maestro, el ciego, lo aprendí, tan suficiente discípulo salí que...» (loc. cit.).

La devoción o el engaño a los ojos

Por fuerza debo referirme aquí, en un análisis del plano léxico, a los argumentos sobre los que suele alzarse la tesis de un Lázaro orante espiritual, interior. La afirmación de Márquez Villanueva de que, a lo largo de los tres primeros tratados, vemos a Lazarillo «en sufrida y piadosa comunicación con Dios», no aparece documentada. Sin duda él no ignora la enorme fluctuación semántica del léxico religioso del XVI,

¹ Quisiera notar que esta expresión es tópica. La vieja Celestina dice: «Yo le fize hombre, de Dios en ayuso» (I, Auto VII, 233).

puesta de manifiesto por Margherita Morreale¹. Ni una sola vez se encuentra en la novela el vocablo «piedad» que, por lo demás, es usado en la época con significación casi exclusiva de caridad, compasión y lástima, ligado, sobre todo, con la voluntad y el afecto². Pero, lo que es más importante, tampoco se hallan datos de asimilación de la «pietas» erasmiana, la piedad ilustrada, que, según Alfonso de Valdés, consiste en un conocimiento de Dios no por ciencia, sino por experiencia y revelación³. Márquez, además de aludir al desinterés de Lázaro por los actos de culto —punto que contemplaré más adelante—, aduce como prueba clara de una «bien definida oración mental de Lázaro» el texto: «y en mi *secreta* oración y devociones y plegarias» (II. 89), «cuyo uso —añade— contrasta con el que se hace de la vocal como simple artificio para medir el tiempo —y en dos credos le hice invisible—» (II. 89). He de notar que esto último constituye un *topos* coloquial, aún hoy, para indicar la rapidez de una acción; en la literatura del xvi se da abundante casuística: en la *Tinellaria*, por ejemplo, leemos: «*queriéndolo vos pagar / enantes que un credo passe*»⁴. En cuanto al texto del tratado II, ¿es lícito interpretar como *mental* una oración que —léase íntegra la frase— desemboca en una petición tan concreta como «¡Sant Juan, y ciégale!» (II. 89)? Desde luego que no. El adjetivo «secreta» que parece sugerir interioridad, lo encontramos aplicado en *La Celestina* a las prácticas piadosas. Dice Celestina: «E aquestas en tiempo onesto, como estaciones, processiones de noche, missas del gallo, missas del alua é otras *secretas deuociones*. Muchas encubiertas ví entrar en su casa» (I. Auto I. 71). Melchor Cano destaca en su *Censura de los Comentarios de Carranza* el carácter quietista y aún fatalista de la oración de los alumbrados, quienes «no pedían cosa particular a Dios sino *fiat voluntas tua* y entendían que así en los males como en los bienes, porque tenían por perfection conformarse con la voluntad de Dios, aunque los quisiese llevar al infierno»⁵. Estamos en los antípodas del texto del Lazarillo

¹ ¿Devoción o piedad? *Apuntaciones sobre el léxico de Alfonso y Juan de Valdés*, RPF, 1956, VII, pp. 365-388.

² «Usando vos de *piedad* y misericordia», dice Pedro de Urdemalas al fraile del Monte Athos (*Viaje*. I. 248). Y Celestina: «Que, pues en tu mucha virtud me faltó *piedad*... Pero ya sabes que el deleyte de la venganza dura un momento y el de la *misericordia* para siempre» (I, Auto IV, 181 y s.).

³ Cf. M. MORREALE, *Op. cit.*, p. 377.

⁴ GILLET, II, 252.

⁵ FERMÍN CABALLERO, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*. Madrid, 1871, Apéndice 58, p. 558 (Cf. ANTONIO MÁRQUEZ. *Origen del iluminismo*. *Revista de Occidente*, junio 1968, p. 328. En prensa este artículo, aparece el libro del mismo autor, *Los alumbrados*. Orígenes y filosofía (1525-1559). Madrid, Taurus).

que comentamos. Más todavía. Entiendo que es precisamente en él donde se confirma de manera expresa la inserción del protagonista en el mundo oracional inmanente de un «Dios ad usum». En virtud de la aludida fluidez semántica, Lázaro yuxtapone, en identidad, los términos: «*secreta oración, devociones y plegarias*». Se trata de una expresión de redundancia, gemela en la estructura a aquella de Calixto: «Sin dubda encomparablemente es mayor tal galardón, que el seruicio, sacrificio, deuoción é obras pías, que por este lugar alcançar tengo yo a Dios offrescido» (I. Auto I. 32). Margherita Morreale afirma en su monografía que, durante «las décadas más agitadas del XVI y en los ámbitos de mayor fermentación espiritual, el término *devoción* padece un oscurecimiento: le acompañan voces peyorativas como ceremonias y ceremoniático, superstición, escrúpulo». ¿Qué ocurre en los estratos menos cultivados espiritualmente?. Una búsqueda minuciosa en las cinco fuentes que constituyen la base de mi estudio, permite fijar las siguientes conclusiones semiológicas: 1. DEVOCIÓN, singular. Poco usado: A) sentido de *fervor*: los mendigos «aun de la *devoción* que quitan tienen bien que restituir» (*Viaje*. I. 21); si los peregrinos de Sant Juan de Ortega no obtienen gracia, «será por la poca *devoción* que llevan» (*Viaje*. I. 78). B) *intensidad de sentimiento o afectos*: se utilizaba constantemente en sentido profano; así leemos en la II de las Epístolas familiares de la *Propalladia*: «Y es razón | pues con tanta devoción tu querer en mí se pinta | que quedasse el corazón | de la color de la tinta» | (Gillet I. 189). Con la llegada de la «devotio moderna» a España, según frase de Ortega, «la religión se hizo devoción». Como es natural, la Pasión de Cristo constituía una fuente segura de conmoción espiritual y afectos. Torres Naharro exclama en la *Contemplación al Crucifixo*: «Dame tu gratia, Señor, | por tal son, | y tan cierta devoción | y tal parte en tus enojos; | que, pensando en tu pasión | se me salga el corazón | estilado por los ojos» (Gillet I. 204). C) sentido actual de *devoción a un santo o lugar*: «gran devoción tienen todas estas naciones extranjerias (a Santiago)» (*Viaje*. I. 22). D) *religiosidad* en general: «... y si por semejante quisiere escrebir la bondad, honestidad, devoción, caridad, castidad...» (*La Lozana*. Apolog. 247).—2. DEVOCIONES, plural: significa «oraciones» o, en un sentido más amplio, prácticas piadosas. Alicia pide a Celestina: «ruega en tus devociones por su salud a Dios» (I. Auto IV. 163); Pármeneo dice: «... porque nos entremos por la yglesia e ueremos si ouiesse acabado Celestina sus devociones» (II. Auto IX. 24). En el Bando con que Cupido convoca al «Concilio de los galanes y cortesanias de Roma», dice a estas últimas: «Y si vuestras devociones os hacen en Roma estar, | en Bolonia ay estaciones, | indulgentias y perdones | quantos quisierdes ganar» (Gi-

llet. I. 253). Bien se aprecia que el término «devociones», aunque de suyo tiene un significado objetivo —oraciones o prácticas—, acumula frecuentemente en el contexto, por la persona a que se refiere, una dimensión degradada, peyorativa. Es el caso de los textos citados. Por el contrario, en el tratado II del *Lazarillo* el vocablo está usado en el sentido directo objetivo.—3. DEVOTO: A) con significación de «*fervoroso*» o «cargado de afecto», es aplicado a las oraciones: Celestina pide a Melibea «una oración que ella sabía, *muy deuota*» (I. Auto VI. 219); el buldero «comiença una oración no menos larga que *deuota* con la cual hizo llorar a toda la gente, como suelen hacer en los sermones de Passión (V. 137). (Recuérdese el texto de Torres Naharro que acabo de citar). B) «*actitud recogida*» que traduce externamente el fervor: Lázaro admira en el ciego «... un rostro humilde y *devoto* que con muy buen continente ponía cuando rezaba, sin hazer gestos ni visajes con boca ni ojos» (II. 68). C) «*piadoso*», aplicado a personas: «que muchos viejos *deuotos* hauiá —reconoce la Celestina— con quien yo poco medraua» (II. Auto IX. 46); Sosias recomienda «yr muy callando, porque suelen leuantarse a esta hora... los *deuotos* de templos, monesterios e yglesias» (II. XIV. 121). D) es frecuente el uso en *sentido irónico peyorativo*: Sempronio recomienda a Calisto: «Por Dios, que huygas de ser traydo en lenguas, que al *muy deuoto* llaman ypócrita» (II. Auto XI. 66). En esta línea parece inscribirse, como veremos, el calificativo que Lázaro otorga al buldero: «el *devoto* señor mío» (V. 136). Ocurre, sobre todo, en femenino y estrechamente vinculado a las cortesanas, a las cuales Francisco Delicado llama paródicamente «*devoto* femineo sexu» (Epíst. 257). Celestina habla de cómo los clérigos de todas dignidades, «cada qual, como lo recibía de aquellos diezmos de Dios, así lo venían luego a registrar para que comiesse yo é aquellas sus *deuotas*» (II. Auto IX. 47); antecedente claro de la recomendación de Lázaro: «no nos maravillemos de un clérigo ni de un fraile, porque el uno hurta de los pobres y el otro de casa para sus *devotas*» (II. 65).—4) DEVOTAMENTE: A) «*fervorosamente*», con intensidad de afecto: el buldero encomienda a los fieles «a que muy *devotamente* suplicassen» (V. 136); B) «*recogimiento exterior*», que traduce el fervor interno: «muy *devotamente* le ví oir missa y los otros oficios divinos», dice Lázaro del escudero (III. 102).

Confirmado el carácter común e inmanente de la oración de Lázaro, tratemos ahora de apresar en el tratado V, apoyándonos en estos datos semánticos, el significado propio de los vocablos pertenecientes a la familia léxica «devoción», así como su alcance dentro de la estructura general de la novela. Existe, a mi entender, un paralelismo de estructura léxica entre los engaños del ciego rezador y el que el buldero lleva a

cabo. Lázaro habla allí de «oficio» (I. 68) y aquí de «negocio» (V. 131); alaba en aquél su compostura de *rostro devoto*, que él mismo imita cuando tiene que pedir limosna —«con baxa y enferma voz y inclinadas mis manos en los senos puesto Dios ante mis ojos y la lengua en su nombre» (III. 112)—, en actitud muy semejante a la del buldero, quien «se hincó de rodillas en el púlpito, y puestas las manos y mirando al cielo, dixo...» (V. 134). La atención que en sus descripciones presta Lázaro al aspecto externo y, en concreto, a las manos y a los ojos —dos veces aún volverá a pintar al buldero «con las manos y los ojos puestos en el cielo» (V. 155), «puestas las manos al cielo y los ojos que casi nada se le parecía sino un poco de blanco» (V. 137)— no parece casual ni desprovista de intencionalidad. Hay, viene a decir, un aspecto de devoción engañoso. El del ciego rezador, cuyo rostro «humilde y devoto» y grave voz (I. 68) aseguran un éxito, también probado por Lázaro. El del buldero —«*devoto* señor mío»— que engaña a las gentes con la apariencia de sufrida humildad y divina contemplación. Igual el del escudero, al que Lázaro juzga persona de bien por su apariencia de honor, porque ha atribuído a la Providencia el que el muchacho topara con él —«seguíle, dando gracias a Dios por lo que le oí» (III. 102)— y porque «muy *devotamente* le ví oír missa» (III. 102), y el cual, más tarde, se mostrará capaz de toda ruindad, con tal de salvar su porte externo (III. 135). La ligazón estructural, en esta veta temática, entre el hidalgo y el buldero aparece clara en los respectivos soliloquios de consideración generalizadora: a) «¿A quién no engañará —dice a propósito del tercer amo— aquella disposición?... ¡Oh Señor, y cuántos de aquestos debeis vos tener por el mundo derramados...!» (III. 110); b) «¡Cuántas de estas deben de hacer estos burladores entre la inocente gente!», exclama al final de la farsa de las bulas (V. 138). Todos tres —ciego, escudero y buldero— coinciden en poseer una habilidad o astucia para el engaño, que Lázaro admira como eficaz instrumento en orden a abrirse paso en la vida. Varias veces califica al ciego de astuto (I. 68, 71 y 74), y le alaba como sagaz (I. 68), sagacísimo (I. 75), «un águila en su oficio» (I. 68), de gran entendimiento (I. 74), ingenioso (I. 75), prudente (ibid.). Del escudero afirma que «quien no le conociera, pensara ser muy cercano pariente al conde de Arcos» (III. 109), y, a renglón seguido, plantea la pregunta transcrita: «¿a quién no engañará aquella buena disposición y razonable capa y sayo?»; el propio hidalgo, por su parte, se confiesa presto a formar con éxito en el gremio de los astutos (III. 124). Por lo que se refiere al buldero, Lázaro le exalta entre todos los echacuervos como «el más desenvuelto y desvergonçado y el mayor echador de ellas (bulas)... porque tenía y buscaba modos y

maneras y muy sutiles invenciones» (V. 131); y cuenta uno de sus «mil mañosos artificios», «muy sutil», precisamente para probar «bien la suficiencia» (V. 132) del «industrioso y inventivo de mi amo» (V. 138). He de aclarar, de paso, la inexactitud de la apreciación de don Américo, según el cual el buldero utiliza «la sacra ocasión de la misa» para sus artimañas. Según el texto, el pueblo es convocado a la misa y, como acción distinta, al sermón-despedida de la bula (V. 133). El recurso, en suma, a una explicación de tipo coyuntural —iluminismo o erasmismo *adversus* religiosidad tradicional—, además de no encontrar un apoyo positivo, se queda corta. Lázaro no era un espíritu nuevo. Y al autor de la novela, adscrito por Bataillon a la «gran familia de los espíritus libres»¹, no le interesan las anécdotas en sí mismas —picardía de los ciegos mendigos, fatuidad de los hidalgos arruinados, intolerables abusos en la mercancía de las bulas— sino en cuanto, engarzadas, estructuradas en convergencia léxica, contribuyen a esclarecer el «caso» de su criatura, clave de la novela. Así pues, aunque con distinto planteamiento de motivación y desarrollo, los tres episodios responden a una filosofía común: la del engaño a los ojos. El inocente Lazarillo del comienzo del relato se convierte en el desengañado Lázaro del Tratado VII, porque la vida le ha enseñado que los valores más altos —religión, honor— son muchas veces pura apariencia.

Inquisición sobre la ortodoxia

Hablamos del Dios de Lázaro. Pero, ¿es El, realmente, el Dios de los cristianos? Américo Castro anota la ausencia, en un lenguaje tan popular como el del *Lazarillo*, de los nombres de Jesús, La Trinidad y María, así como la escasez del santoral. Esto significaría, según él, «dejar en hueco lo que en el cristianismo no es común con la religión mosaica». He rastreado cuidadosamente *La Celestina*, *La Lozana* y la *Propalladia*; descarto en esta ocasión el *Viaje*, porque, al describir la vida monástica y cristiana en general del área mediterránea, forzosamente ha de utilizar a cada paso dichos nombres. Pues bien, el nombre de Jesús sólo aparece en *La Celestina* en forma de exclamación, simple, duplicada o triplicada, y es usado: una vez por la vieja (I. Auto I. 98) y por Elicia (II. Auto VIII. 31), dos por Melibea (I. Auto IV. 178 y s.) y tres por Areúsa (I. Auto VII. 248, 257 y II. AutoXV. 134); no aparece en *La Lozana* y se da sólo seis veces en las ocho comedias de

¹ *Novedad...*, p. 18.

Torres Naharro: cinco veces en la Jornada IV de la *Calamita* (Gillet, II. 428, 429. 446 y 454) y una en la Jornada V de la *Aquilana* (Gillet, II. 557). Encontramos, además, en la Jornada I de la *Seraphina* «¡Per lo ventre de Jhesul!» (Gillet, II. 14), en la V de la *Trophea*, «¡Ho dot' al Verbo devino!» (Gillet, II. 132), en la *Tinellaria* —Jornada III— «¡Voto a Dios, si fuesse Christol!» (Gillet, II. 226) y en la V de la *Ymenca*, «Plega al devino Messías» (Gillet, II. 319). No se da referencia alguna en la *Soldadesca* ni en la *Jacinta*. Como prácticamente inexistente puede juzgarse el vocablo «Trinidad», que sólo se encuentra una vez en la Jornada V de la *Seraphina*; «Válame la Trinidad!» (Gillet II. 71). El nombre de María aparece dos veces, también en forma de exclamación, en *La Celestina*, en boca de Pármeneo (I. Auto VI. 209) y de Calisto (II. Auto XIX. 184); no se da en *La Lozana* y es, en cambio, relativamente usual, pero siempre en forma exclamatoria lexicalizada, en Torres Naharro; «Virgen María» aparece ocho veces en la *Seraphina* (Jornadas I. 5 y 16; II. 25, 28, 31 y 32; IV. 64; V. 73) y una en la *Tinellaria* (Jornada III. 225), *Ymenca* (Jornada I. 285), *Calamita* (Jornada IV. 428) y *Aquilana* (Jornada I. 478); «la Virgen Nuestra Señora», una vez en la *Calamita* (Jornada IV. 430) No se da referencia en la *Jacinta* ni en la *Trophea*. Hay que añadir dos alusiones a «Santa María de Agosto» como indicación temporal: Tristán, en el Auto XIV de *La Celestina* (I. 121) y en el Introyto de la *Soldadesca* (Gillet, II. 142)¹. Por lo que hace, finalmente, al santoral, es absolutamente reducido en *La Celestina*; en ella, como en el *Lazarillo*, encontramos dos veces «Sant Juan»: «sea lo passado cuestión de Sant Juan», dice Sempronio (II. Auto VIII. 16), frase cuyo núcleo semántico es el mismo del «a tercero día hacíamos Sant Juan» (I. 74)²; la vieja Celestina invoca, sobre Areúsa, la bendición del «señor Sant Miguel, angel» (I. Auto VII. 249). En Torres Naharro no hay un criterio uniforme de uso: en tanto que en la *Trophea* se nombra a San Martín (Gillet, II. 122), San Pedro (IV. 123), San Pelayo (IV. 127) y Sant Llorente (V. 133), en el resto de las comedias aparecen, sólo esporádicamente, Santo Tomás apóstol (*Ymenca*. Jornada I. 283), Sant Agustín (*Jacinta*. Jornada IV. 352), Sant Rodrigo (*Calamita*. Introyto. 369) y Sant Juan y Santa Clara (*Aquilana*. Introyto. 460 y Jornada II. 487). Los datos obtenidos

¹ Cf. GILLET, III, 387, núm. 30, donde se encuentra abundante documentación folklórica sobre este *topos*.

² Además de ser una fiesta riquísima en tradición folklórica, el día de San Juan era el señalado para pagar las rentas y cambiar de amo o sirviente (Cf. GILLET, III, 387, núm. 31).

en este cotejo privan de fuerza argumental la advertencia de Castro. En efecto, no se puede afirmar documentalmente que en todas y cada una de las obras literarias del XVI abunde la onomástica religiosa. Desde luego, el vocablo que con más frecuencia se utiliza es «Dios»; «Jesús», «María» y los santos aparecen —siempre, nótese bien, lexicalizados en exclamaciones— de forma esporádica y circunscrita a la expresividad coloquial concreta de algún protagonista.

A) *Lázaro ante la Eucaristía*

He aquí un tema en el que, desde diversos ángulos interpretativos, a veces contradictorios entre sí, los críticos quieren ver reflejada la peculiar religiosidad de Lázaro y del *Lazarillo* en general. Suelen aducirse en este punto tres pruebas de falta de fe (Castro, Gilman) o de una fe heterodoxa (M. J. Asensio, Márquez Villanueva, Piper, entre otros): el desinterés de Lázaro por la Misa, la parodia eucarística del arcaz y el juramento sobre la hostia consagrada. Contemplemos cada una por separado. I. La primera de ellas se condensa en la observación, hecha en primer lugar por Castro y que muchos comparten, de que cuando Lazarillo topa con el escudero y le acompaña a la iglesia, dice «de ví oír Missa», pero no dice que la oyera él: luego no cree en la Eucaristía. Con todos los respetos, entiendo que tal interpretación constituye una clara extrapolación de contexto. El dato «muy devotamente le ví oír missa» se inscribe en el proceso descriptivo de observación y juicios que Lázaro va haciendo sobre el escudero. Veamos. El diálogo de contrato ha sido muy breve. Algo le dice interiormente al muchacho que, por fin, ha encontrado la suerte. Se lo hace sospechar de entrada, como sugería poco más arriba, un doble motivo: religioso y de honor. Para Lázaro representa mucho el que el escudero atribuya su encuentro al favor de la Providencia divina. El dato converge en significación hacia el núcleo estructural de la novela, puesto que una vez más Dios protege a Lázaro, poniéndose —*parece*— «ad usum Lazari». La otra causa, simultánea, de la repentina entrega del muchacho al escudero es que, según propias palabras de aquél, «me *parecía, según su hábito y continente, ser el que yo había menester*» (III. 102): fuerza del aspecto de honor. De inmediato, el hidalgo ha ordenado —nueva muestra de auto-ridad que la honra confiere—: «Pues vente *tras mí*»; y echa a andar con paso decidido. Lázaro dice: «seguíle...», «llevóme *tras sí* gran parte de la ciudad». En este punto comienza el genial proceso de observación y juicio a que me refiero. A) «Era de mañana», acota Lázaro; pasan

las plazas del mercado y el muchacho espera que de un momento a otro su nuevo dueño se detenga y señale las mercancías de su preferencia, pero el hidalgo sigue a su paso; B) Lázaro piensa: «por ventura no lo ve aquí a su contento» (III. 102). A) «Entonces se entró en la iglesia mayor y yo *tras él*, y muy devotamente le ví oír missa y los otros oficios divinos...»; B) No nos dice expresamente lo que pensó, más evidentemente se ratifica en la convicción de haber topado con un hombre importante, con *su* hombre. El proceso continúa estructurado mediante la ilación temporal: *era de mañana, entonces*. A) «Entonces salimos de la iglesia. A buen paso tendido...»; B) «bien consideré que debía ser hombre... que se proveía en junto, y que ya la comida estaría a punto...» (III. 10 y s.). Y así... hasta el desengaño. En todo el proceso, al autor no le interesa poner de relieve en la acción del Lazarillo más que la atenta observación, sin pestañeo, el atisbo del menor detalle que pueda confirmar venturosamente su esperanza. Parece que podría añadirse aquí a nuestro favor la expresa declaración de Lázaro de que el ayudar a misa fue una de las «mil cosas buenas» que le aprendió el ciego (II. 83). El calificativo «buenas», sin embargo, conlleva en este caso una clara especificación semántica contextual de pragmatismo: cosas buenas —cosas útiles. En todo caso, ningún gesto de presencia de Lázaro en el culto —en el tratado VI lo vemos entrando en la iglesia mayor (139)— induce a pensar en falta de fe teórica o práctica.

2. No es difícil —y mucho menos debía serlo en el siglo XVI— descubrir en el episodio del arcaz una relación paródica con la eucaristía: hay un arcaz-sagrario, donde están reservados los bodigos en los que Lázaro ve la «cara de Dios» y a los que adora sin osar recibir; el clérigo guarda celosamente la llave de este tabernáculo, pero un ángel enviado por Dios, el calderero, abre a Lázaro las puertas del paraíso. A. C. Piper¹ va aún más lejos y estruja al máximo el contenido simbólico potencial de estos y otros elementos que, a su juicio, destilan una virulenta sátira eclesiástica. En el episodio, explícita, contienden la Iglesia oficial, representada por el clérigo, y el pueblo de los pobres que busca a Dios por los caminos marginales del iluminismo. Lázaro, el pobre, está «excomulgado» de la participación eucarística y el clérigo, falto de caridad, le priva del pan de vida, profanando las palabras del Señor en la Última Cena: «Toma, come, triunfa, que para tí es el mundo». Dios envía su ángel a socorrerle y Lázaro entra en el paraíso. Todo parece resuelto. Pero la Iglesia oficial es fuerte y ve en ello un pecado de herejía: Lázaro

¹ *The Breadly Paradise of «Lazarillo de Tormes»*. *Hispania*, 1961, XLIV, pp. 269-271.

será, así, expulsado del paraíso, precisamente traicionado por el silbo de la llave-serpiente genesíaca. Concluye Piper: «Once the priest has ferreted out heretic he banishes him from his house. Satisfied that the *arcaz* is now safe and that the «key to salvation» is no longer in unauthorized hands, the priest crosses himself and shuts the door. The «altar» is now secure, and the door has been firmly. Closed to further heretical movements» (p. 271). Este maximalismo interpretativo resulta, a todas luces, infundado. No parece, en efecto, coherente el que Dios se alíe primero con Lázaro y enseguida con sus enemigos. Tampoco son admisibles algunas de las referencias simbólicas establecidas. Fue Cejador el primero en relacionar las palabras del clérigo de Maqueda con las de Cristo en el Cenáculo (Mat. 26, 26 y s.)¹. Pero ni la semejanza textual parece estrecha ni se ajusta al contexto inmediato de la novela, ya que la parodia eucarística comienza más adelante. En ambos sentidos, textual y contextual, las palabras del cruel sacerdote evocan más de cerca aquéllas del rico avaro: «Hombre, tienes bienes acumulados para muchos años: tumbate, come, bebe y date buena vida» (Luc. 12, 19). Todo se relativiza más aún al comprobar que se trata de un *topos*, señalado ya por I. Rico²: en *La Lozana*, Leonor, refiriéndose a Aldonza, dice: «Bien parece que come, y bebe y triumpha» (XLVIII. 192); poco antes había afirmado la protagonista: «como a mis espesas y sábeme bien, y no tengo envidia al Papa, y gánolo, y osténtolo» (XLIV. 181). Tampoco debe especularse mucho con las reiteradas anteposiciones de «como dicen», «ansí dicen» al sintagma «cara de Dios»; se trata de engarzar en la parodia una costumbre popular documentada por Correas y que debía de estar muy extendida ya que Pedro de Urdemalas la observa también entre los turcos (*Viaje*. II. 119). Lázaro Carreter, por último, ha indicado el carácter folklórico del paso de la serpiente³.

A pesar de estas restricciones interpretativas, ¿no nos encontramos aquí con una sacrílega profanación, reveladora de incredulidad o herejía? Digamos, ante todo, que según documenta E. Asensio⁴, el pueblo del XVI, muy habituado a la alegorización de textos sacros, adivinaba enseguida la relación de un hecho o situación con Cristo o la liturgia. «Por mucho que nos choque, afirma, raros eran los que se escandalizaban de que el poeta calcase la Pasión de Cristo sobre el texto que celebraba

¹ Edic. del *Lazarillo*. Clásicos Castellanos, p. 116.

² Cf. F. Rico, *Introducción*, p. 33, nota 36.

³ *Construcción y sentido*, p. 90.

⁴ *La peculiaridad...*, p. 342.

la pasión, azotes y afrentas de un ladrón como Escarramán». Recordemos que Quevedo en el *Buscón* teje la descripción de las novatadas de Alcalá sobre el cañamazo de la narración evangélica de las afrentas de Cristo¹. La glosa o doble juego paródicos con textos bíblicos o litúrgicos son abundantísimos en las obras que vengo cotejando. Hoy nos deja atónitos, por ejemplo, aquel diálogo de Sempronio y Calisto, parodia del Génesis 19, 4. Dice Sempronio «... no pensaua que haúa peor inuención de pecado que en Sodoma». Calisto, extrañado: «¿Cómo?». Sempronio: «Porque aquéllos procuraron abominable uso con los ángeles no conocidos é tú con el que confiessas ser Dios» (I. Auto I. 44). Pues bien, el único efecto que tan blasfemo despropósito produce en Calisto y en el auditorio es la risa: «¡Maldito seas! que fecho me has reyr, lo que no pensé ogaño». *La Lozana* utiliza para sus chistes fálicos el cirio pascual (XVII. 88) o la «sede vacante» (XXVII. 127). Pero es, quizás, Torres Naharro, a quien nadie acusó de heterodoxia, quien nos brinda las parodias más populares y atrevidas. Escogeré solamente algunas de las eucarísticas. En la Jornada IV de la *Tinellaria*, Escalco, Canavario y Barrabás empinan el codo hasta la borrachera con esta parodia del «Domine non sum dignus» y del «Quid retribuam», oraciones que el sacerdote recitaba antes de comulgar el cáliz:

Escalco: *beue, síis, que no ay tal cosa.*
 Canavario: *Tú, Señor, me redemiste
 por la tu sangre preciosa;
 no soy digno
 de beuer agua sin vino
 por amor qu'es de la fragua.
 mas por tu uerbo diuino
 beueré vino sin agua.*
 Barrabás: *¿Latinaris?
 Calicem, pues, salutaris
 yo espero veros el cabo;
 y porque estis singularis
 nomen Domini invocabo» (Gillet. II. 262 y s.).*

En la misma línea se sitúan las parodias del Introyto de la *Ymenea* (Gillet, II. 273) y del *Diálogo del Nascimento* (Gillet, I. 267). Así, dentro de tal contexto general, la parodia del tratado II del *Lazarillo*, tejida de elementos folklóricos, es sólo una más y bien discreta por cierto.

¹ Cf. ALEXANDER A. PARKER, *Los pícaros en la literatura. La novela picaresca en España y Europa (1599 - 1753)*. Madrid, Gredos, 1971, p. 119 y s.

3. El juramento de Lázaro al final de la novela ha de ser, igualmente, valorado en su precisa significación estructural y de acuerdo con los usos del tiempo. Cuando, tras mil lacerias, se considera integrado en la sociedad y amparado por un miembro del *establishment*, he aquí que, de repente, un nubarrón ennegrece su horizonte. Si Lázaro da oídos a las habladurías sobre su mujer, todo se derrumbará y él habrá de volver a los caminos de la laceria. Ha bastado una sola palabra para que su mujer echara tales impropiedades, «que quisiera ser muerto antes que se me hubiese soltado...» (VII. 144). De ahí la decisión de no decir ni admitir nada que pueda poner en peligro la estabilidad. Cuando alguien, con mejor o peor intención, aborde el tema, Lázaro le atajará con un párrafo hecho, cuyo esquema conviene analizar. La prohibición se desarrolla con intensidad creciente en tres tiempos temáticos, que tienen por denominador común el engaño a los ojos: A) afirma que «mi mujer es la cosa del mundo que yo más quiero, y la amo más que a mí, y me hace Dios con ella mil mercedes», cuando, en realidad —y el lector lo sabe—, se ha casado con ella por el interés; B) se declara presto a poner a Dios por testigo de su absoluta convicción sobre la honradez de su mujer, cuando más de tres veces le han certificado que otras tantas había parido de soltera: de nuevo Lázaro se revela aquí como un cofrade de quienes utilizan la máscara religiosa para encubrir una turbia realidad; C) el muchacho que siempre rehuyó la violencia, a favor de la astucia (I. 67), y despreció los litigios de honor (III. 120 y s.), desafía valentón a quien ose empañar la menos que dudosa honra de su mujer: «quien otra cosa me dixese, yo me mataré con él». Tres soberanas mentiras, en fin, al servicio de su «honorable» situación. El pecado —digámoslo ya— consiste en poner a Dios por testigo de ellas, y nada añade en gravedad el que sea citado en forma de la hostia consagrada. Esto constituía una fórmula usual más. En el *Viaje*, Juan de Voto a Dios, para defender la elegancia de la lengua castellana, dice: «Yo juraré en el ara consagrada» (I. 27). Y otro dato, de diverso signo, más revelador. Cuando el Inquisidor General Valdés Salas se resiste a ayudar a la Hacienda Real en la cuantía económica que el Emperador le exige, Carlos V envía al contador Hernando de Ochoa para negociar. En el forcejeo de la entrevista —escribe Ochoa— el arzobispo «díjome *delante de un sacramento* que los diablos le llevasen, si nunca tuvo cien mil ducados juntos»¹. ¿No alude, con claridad, a un juramento eucarístico? Hay que descartar, en conclusión, los pretendidos indicios de una incredulidad o de fe heterodoxa de Lázaro en la Eucaristía.

¹ JOSÉ LUIS G. NOVALÍN, *El Inquisidor General Fernando de Valdés. Su vida y obra*. Universidad de Oviedo, 1968, p. 290, nota 10.

B) *El anticlericalismo del Lazarillo*

María Rosa Lida ha señalado con gran lucidez cómo la sátira anticlerical de la *Celestina*, que destaca «no sólo por su abundancia y rigor sino por ser este el único orden social criticado» e implicar a la Iglesia como institución humana, se diferencia de la del *Lazarillo* por cuanto en esta novela se trata de sentimientos religiosos individualizados¹. Pasemos revista a los diversos tipos de clérigos protagonizados y tratemos de precisar la función de cada uno en la estructura orgánica de la obra.

1. El clérigo de Maqueda. Un cura rural en el último escalón del estamento eclesiástico. No es necesario insistir en el bajo nivel cultural y moral del clero en el XVI. «Los clérigos y curas —informa por aquellos años el canónigo ovetense Andrés de Prada a San Francisco de Borja²— de ordinario son idiotas porque los beneficios son muy tenues». A pesar de las reconocidas riquezas de las tierras toledanas³, no faltaban allí iletrados «de los reverendos» (V. 132), a quienes se puede sobornar con «algunas cosillas no tampoco de mucho valor ni substancia: una lechuga murciana, ...un par de limas o naranjas, un melocotón» (V. 131). El de Maqueda era un avaro de la peor especie, avaro en la sordidez. Los calificativos morales que Lázaro le dedica son terribles: «lacerado» (86, 89), mentiroso (86), «mezquino» (87), «cuitado, ruin y lacerado» (88), «miserio» (89), «bruxo» (97), «cruel» (98), «desventurado y miserio» (104), «malaventurado mezquino» (115). ¿Bastará el hambre para justificar tal letanía? Entiendo que no. La espolea, a mi juicio, la doble circunstancia agravante de su condición y de que, siendo también él pobre, se condene a la avaricia. La sufrida convivencia con él hace caer de los ojos de Lazarillo una de las muchas vendas de convenciones: parecía por su hábito uno de los buenos a los que su madre le había aconsejado arriarse; pretendía, incluso, camuflar su avaricia bajo el manto de la virtud de la templanza (II, 86). Todo era engaño a los ojos. Con frecuencia ha querido verse en él un símbolo generalizado del clero al que un autor erasmista acusaría de avaricia con la reticencia de Lázaro: «No sé si de su cosecha era, o lo había anexado con el hábito de clerecía»

¹ MARÍA ROSA LIDA, *La originalidad artística de La Celestina*. Buenos Aires Eudeba, 3.ª edición, 1970, pp. 363-369.

² Cf. G. NOVALÍN, *Op. cit.*, p. 78.

³ «¿Por qué piensa Vuestra Alteza que hizo Dios cerca de las Asturias y montañas a Campos y al reino de Toledo, sino para que estas tierras mantuviesen los pobres de las otras?» FRAY DOMINGO DE SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid, 1965, p. 38 (Cf. F. MÁRQUEZ, *Op. cit.*, p. 121).

(II. 83). Esta frase, sin embargo, evoca un *topos*. *La Lozana* se lamenta de las dificultades del oficio en la Roma de entonces: «... nunca tan gran estrechura se vido en Cataluña ni en Florencia como agora hay en Roma; y si mirais en ello, entonces traían unas mangas bobas, y agora todos las traen a la *perladesca* (XI,IV. 182). La «manga estrecha», que hoy se refiere a escrupulosidad de conciencia, significaba entonces lo que en la actualidad se expresa por «puño cerrado». En cualquier caso, el chiste malicioso basado en la relación avaricia-manga estrecha del hábito de los clérigos pertenecía al acervo común. En favor de su tesis de interpretación erasmista, Márquez Villanueva acusa al pobre cura de Maqueda de incredulidad, de ser un «ateo práctico». Se basa para ello en dos pruebas concretas: el recurso a la vieja ensalmadora y la actitud que adopta durante la celebración de la misa. Pedro Ciruelo habla en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de «dos maneras principales de ensalmos. Unos dellos son de solas palabras: que ninguna otra cosa ponen al paciente: otros juntamente con las palabras ponen algunas otras cosas sobre la herida o llaga»¹. En realidad, el procedimiento puro —que Juan de Valdés, entre otros, incluía en las prácticas de hechicería— se daba muy pocas veces. Lo frecuente era el tipo de mujer que encontramos bien definido en el autorretrato de *La Lozana*: «Yo sé ensalmar y encomendar y santiguar... Sé quitar ahitos, sé para lombrices, sé encantar la terciana, sé remedio para la quartana y para el mal de madre... Sé hacer que no duelan los riñones y sanar los renes... sé ensolver los sueños, sé conocer en la frente la fisonomía, y la quiromancia en las manos, y prenosticar» (XLII. 176). Idéntico esquema utiliza Pagano en la Jornada V de la *Jacinta* (Gillet, II. 360 y s.). La ensalmadora del *Lazarillo* llega con los vecinos a venderle la cabeza y ponerle mejunges. ¿Falta de fe del cura? El no pertenece, desde luego, al grupo denunciado por Fray Martín de Casteñega de «clérigos necesitados y codiciosos que por officio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundantemente...»². Pienso, además, en los breviarios, misales y manuales de la época, publicados con «imprimatur» eclesiástico y cargados, sin embargo, de oraciones y liturgias impetratorias no menos supersticiosas que las prácticas habituales de los ensalmos³. Si la presencia de la

¹ Salamanca, 1538, fol. XXXJ ro. Cf. Gillet, III, 626-628.

² *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*. Logroño, 1529, cap. I. Sin numeración.

³ El Misal Ovetense, mandado publicar por el Inquisidor Valdés y, por consiguiente, muy depurado, atribuye especial eficacia a la misa «pro vitanda mortalitate», si se oye de rodillas, durante cinco días consecutivos y con cirios en la mano». Cf. NOVALÍN, *Op. cit.*, p. 93.

vieja ensalmadora en casa del cura demuestra falta de fe, hay que concluir que en la España medieval, renacentista, barroca y hasta en la España del XVIII —recuérdese a Feijóo— no creía casi nadie. Pero la incredulidad es algo muy distinto de una fe con adherencias supersticiosas. Y estas fueron denunciadas no sólo ni en primer lugar por Erasmo y sus seguidores: bastan los dos libros de época citados, para confirmarlo. Más expresiva de ausencia de fe parece, a primera vista, la escena en que el cura de Maqueda, durante el ofertorio de la misa, vigila las monedas que caen en la concha de las limosnas: «bailábanle los ojos en el caxco como si fueran de açogue» (II. 85). Mas también en este caso se trata de un conocido *topos*. La vieja Celestina cuenta cómo entrando ella por la iglesia, «vía derrocar bonetes en mi honor... De media legua que me viessen, dexaban las Horas... Uno a uno, dos a dos, venían adonde yo estaua, a ver si mandaua algo, a preguntarme cada uno por la suya. Que hombre hauía que estando diziendo missa, en viéndome entrar, se turbaua, que no fazia ni dezía cosa a derechas» (II. Auto IX. 46). No es difícil determinar en este parlamento una estructura gradativa hiperbólica, que culmina en la sacrílega denuncia y cuyo esquema toma prestado el autor del *Lazarillo* para resaltar al máximo la avaricia. De nuevo es preciso, en consecuencia, aplicar aquí el principio metodológico de que, tratándose de un recurso común, el pasaje carece de intencionalidad específica.

2. El fraile de la Merced. Los rasgos que le definen son perfectamente tópicos. Lázaro Carreter, además de sugerir el recuerdo de Apuleyo, aduce textos de Sánchez de Badajoz, Horozco y fray Antonio de Guevara¹, ninguno de ellos, por cierto, sospechoso de erasmismo, y F. Rico completa la lista con Gil Vicente, que tampoco conoció a Erasmo². Bataillon recuerda, oportunamente, que la crítica contra clérigos y frailes disolutos era especialmente dura entre los monjes reformados y en el ambiente de los clérigos instruidos³. El teatro de Torres Naharro, por ejemplo, rebosa acusaciones durísimas de lujuria y holgazanería (*Seraphina*. Jornada I. 15), reticencias —«tu mujer sē lleve un fraile», exclama Caxcolucio en la Jornada II de la *Trophea* (Gillet, II. 104)—, hasta culminar en el apóstrofe de Atambor: «¿O pensais qu'el parayso / fue hecho para los flayres?» (*Soldadesca*. Jornada II. 160). Escribiendo esto en Roma y publicándolo con todas las bendiciones eclesiásticas, el clérigo pacense iba mucho más allá que Erasmo, a quien no había

¹ *Construcción y sentido*, p. 110 y s.

² M. BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 613.

³ *Novedad...*, p. 20.

leído¹. ¿Nada nuevo, entonces, en el tratado IV del *Lazarillo*? Sí. La tradicionalidad generalizada se individualiza en el molde de un mercedario. Y es esto —el cuño de originalidad— lo que, paradójicamente, despoja al tratado de cualquier sospecha de heterodoxia. En la primera mitad del XVI la animadversión contra los mercedarios era general. En el *Viaje* se pronuncia contra ellos una acusación fortísima. Quejándose Pedro de Urdemalas del olvido en que la Patria tiene a los españoles cautivos, pregunta Juan de Voto a Dios: «Pues de las limosnas d'España que hay para redempción de cautivos, ¿no podrán hacer conque rescatar en buen precio hartos?». A lo que Pedro responde, airado: «¿Qué redempción? ¿Qué cautivos? ¿Qué limosnas? Córtenme la cabeza si nunca en Turquía entró real de limosna» (II. 15). *La Lozana* habla de «otra abacera, que de su tierra acá no vino mayor rabanera, villana, tragasantos, que dice que viene aquí por una bulda para una ermita, y traye consigo un hermano fraire de la Merced, que tiene una nariz como asa de cántaro y el pie como remo de galera» (VII. 50). Me parece que se pone de relieve el cargo de negociadores que en el *Lazarillo* se fustiga, agravado en este caso con la alusión a la nariz judía. No era sólo malevolencia popular. En 1542 el Rvdmo. Marroquín, obispo de Guatemala, se queja del contraste que en el Nuevo Mundo presentan los mercedarios con otras órdenes misioneras y llega a decir que más valdría haberlos expulsado de América².

3. En cuanto al buldero, si un cotejo textual con *Il Novellino* de Masuccio arroja un buen saldo de variantes, resulta innegable la semejanza formal existente en la descripción de la fingida posesión diabólica³. Teniendo en cuenta que el núcleo del relato aparece, también, en un flamenco *Liber vagatorum*, hay que aceptar, como mínimo, el origen tópico folklórico de la anécdota. ¿Qué traduce, en ese caso, la especificación erasmista? Márquez Villanueva la aprecia en una cuidadosa distinción entre el ataque a las bulas y el reconocimiento de las indulgencias. Me parece una sutileza innecesaria. Torres Naharro denunciaba en Roma a comienzos de siglo el comercio de indulgencias. Escribe así en el II de los «Capítulos diversos»:

¹ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, p. 613.

² C. M. BATAILLON, *El sentido de Lazarillo de Tormes*. Paris, Libr. des Edit., espagnoles, 1954, p. 13, nota 14.

³ Cf. F. RICO, *Introducción*, p. XXXIX y s.

*Hazen de Dios tal estima
que les pasan por encima
a mil cuentos de indulgencias.
Quien me entiende
verd' qu'es Roma, por ende,
si no fuesse puro necio,
una costumbre de allende,
un mercado do se vende
lo que nunca tuvo precio (Gillet, I. 164).*

El interpolador de Alcalá demuestra haber entendido bien la dirección de esta crítica, cuando describe el furor con que el pueblo tomaba a más tomar las bulas «aun para los niños de la cuna y para todos sus defuntos, contando desde los hijos hasta el menor criado que tenían»¹. Pero las bulas eran sólo un capítulo —quizás, sí, el más flagrante de la España del XVI— de una depauperada vivencia religiosa. Y el tratado V resulta así uno sólo de los mil cuentos de echacuervos que, según Antonio de Fuenmayor (1595), circulaban por España a propósito de echacuervos, gemelos de los «mill cuentos de invenciones de fraires» que, según Juan de Voto a Dios corrían también por Europa. «¿Visteis nunca —pregunta Mátalascallando— al diablo pintado con hábitos de monje?». «Hartas veces», responde aquél. Pedro de Urdemalas relata entonces el caso de «algunos bellacos españoles», seis, en concreto, que andaban confesando y descubrían unos a otros los pecados de sus penitentes a fin de que, abordándolos después, estos creyeran que los confesores gozaban del don de discreción de espíritus. Naturalmente, todo terminaba en un pingüe esquilmo de las bolsas. El esquema del truco varía, pero la esencia de la facecia es la misma que en el tratado V: asociación de hombres de iglesia para engañar a los fieles con fingidos dones espirituales. Queda claro, de este modo, que el episodio del *Lazarillo* pertenece a una precisa corriente faceciosa y que lo único que hace el anónimo autor es circunstanciar, al hispánico modo y según patrones muy ceñidos a modelos preexistentes, un material folklórico.

4. Tras el agudísimo buldero, pasa fugazmente por escena un capellán de la iglesia mayor de Toledo, dejando el rastro de la usura en el saneadísimo negocio de concesión de aguas, que le reporta treinta maravedís diarios y que, al cabo de cuatro años de trabajo y ahorro, permite a Lázaro mercarse «ropa vieja» y «una espada vieja de las primeras de Cuéllar» (VI. 139 y s.).

Viene discutiéndose mucho sobre la necesidad e hipotética función estructural de los tratados IV-VI. Frente a Rumeau, que habla de rup-

¹ Edic. de JOSÉ CASO, Apéndice, p. 149.

tura de continuidad¹ y Willis, para quien Lázaro está moralmente configurado al final de su aventura con el escudero², Charles Minguet cree que los episodios contenidos en dichos tratados cumplen una triple función: a) orgánica, la de condicionar aún más la incredulidad de Lázaro; b) marginal, aportando indicios de tipos sociales y folklóricos interesantes; c) conceptual, que no es sólo la que le atribuye los defensores del erasmismo del autor³. Todos estos aspectos se articulan, según el hispanista francés, sobre el doble eje de la burla y la espera confiada en un milagro liberador de la miseria. A mi modesto entender, aunque los tres tratados obedecen a una misma técnica narrativa —ensartado lineal de facecias⁴— y coinciden en presentar un Lázaro espectador en vez de actor, no cabe homologar indistintamente sus funciones estructurales. Vistas la fácil autonomía con que Lázaro por primera vez se produce y la distancia psicológica con que narra el episodio, se impone afirmar que la semana vivida con el mercedario no le condiciona moralmente. En este sentido, el relato no aporta al núcleo de la novela, en convergencia, ningún contenido semántico nuevo. Tampoco se puede decir por eso que sea absolutamente divergente, puesto que, al menos, contribuye al equilibrio de proporciones del conjunto y dentro de él cumple una función propedéutica indicativa: el Lazarillo abandonado por el escudero, viene a decir, ya no será en adelante abandonado por nadie; es dueño de sí mismo y será él quien elija y abandone. Me interesa, sin embargo, aclarar que, en esta dimensión semántica tangencial, el contenido específico del episodio no es pertinente. Quiero decir que al autor le interesa poner de relieve la iniciativa de Lázaro frente «a un amo»; la elección particular de «este» amo se resuelve en pura anécdota, deuda al tópico folklórico. Caso muy distinto es el tratado V, cuya función semántica expliqué al tratar el tema del engaño a los ojos.

¹ A. RUMEAU, *Le Lazarillo de Tormes. Essai d'interprétation, essai d'attribution*. Paris, 1964, Propugna para estos capítulos la autoría intencional de un erasmista.

² Según eso, los tratados IV-VI responden a la necesidad de establecer una transición entre el tratado III y el VII, a fin de justificar la ironía universal con que se cierra la novela. Se conseguiría, sobre todo, con el tratado V, en el que Lázaro contempla divertido el engaño, reducir a sus justos límites la simpatía del autor por el protagonista, hombre ya, moralmente hecho y derecho, y desembarazar, al tiempo, al propio Lázaro de la angustia que le acompaña en los tres primeros tratados.—R. S. WILLIS, *Lazarillo and the Pardoner. The artistic necessity of the Fifth Tractado*. HR, 1959, V, pp. 267-279.

³ CHARLES MINGUET, *Recherches sur les structures narratives dans «Le Lazarillo de Tormes»*. Paris. Centre de Recherches Hispaniques, 1970, pp. 111-121.

⁴ Cf. LAZARO CARRETER, *Construcción y sentido*, p. 72 y ss.

Lázaro es ahora espectador, pero integrado en la escena; de ahí que la distancia psicológica respecto de lo narrado se acorte en favor de apreciaciones subjetivas. Hacia el mismo tema del engaño gravita la segunda parte del tratado VI. También quedó insinuado. Apenas logra ahorrar cuatro cuartos, lo primero que Lázaro hace es vestirse «muy honradamente», para ocultar con un jubón de fustán *viejo*, una capa *raída* y una espada *orinada*, la bajeza del oficio de aguador, propio de moriscos. Es un engaño que a nadie engaña. ¿Qué importa? A fin de cuentas, constituye el juego del siglo.

5. Poco resta por añadir a propósito del arcipreste de San Salvador. Analizado su carácter tópico, quizás baste con dejar constancia de que, aunque él sea la causa inmediata del «caso» de Lázaro, no ha sido él sólo el primero ni el único responsable de su ruindad moral.

En conclusión de este ya largo capítulo sobre el anticlericalismo, quiero señalar algo que me parece decisivo. Y es el hecho de que el autor del *Lazarillo*, en un momento en que la literatura satiriza al *íntegro cuerpo eclesidástico*, desde el Papa al menor sacristán, pasando por obispos y canónigos, centre su atención *exclusiva* en los grados más bajos del estamento, presentando unos tipos elaborados a base de material folklórico. Esto obliga a desechar cualquier interpretación trascendente. Aparte de las acusaciones genéricas de *La Celestina*, pienso, por ejemplo, en los ataques directos de Torres Naharro al Papado: «*La corte tiene fatiga / y el Papa se está a sus vicios*», dice Precioso en la Jornada V de la *Jacinta* (Gillet II. 358). A cada paso alude a su vida de riqueza (VIII de las *Epístolas familiares* I. 203; Jornada IV de la *Tinnelaria* II. 240; Jornada IV de la *Aquilana* II. 547). Por no citar la *Sátira*, suprimida en la edic. de 1573: «*falsarios vereis robar beneficios, / ladrones a furia comprar los officios / y a costa de Dios andar a solacio*» (Gillet, I. 156 y ss.). Los reformadores católicos y los reformistas heterodoxos dirigían los dardos más acerados de su crítica contra la cabeza y los miembros rectores de la Iglesia. Nada de esto se encuentra en el *Lazarillo*. Sería ciego quien no viese en la novela el trasfondo de una situación histórica que condiciona la fantasía individual y la fisonomía estilística¹. Hay, sin duda, sátira anticlerical. Pero Bataillon definió certeramente su naturaleza y filiación: anticlericalismo facecioso común.

¹ Cf. ALBERTO DEL MONTE. *Itinerario de la novela picaresca española*. Barcelona, Lumen, 1971, p. 53. y ss.

C) *La nueva moral*

El gran pecado de Lázaro consiste, según Márquez Villanueva, en atentar contra el fixismo del orden estamental. La idea había sido, en realidad, anticipada por Bruce W. Wardropper, el cual ve reflejado en la novela el *seamy side* de la vida española del XVI¹. En ella los valores morales aparecen invertidos: se equipara a la virtud con la mejora material —Lázaro, que, de entrada, confiesa no ser más santo que sus vecinos (Prólogo, 63), considera mucha *virtud* «saber los hombres subir siendo baxos» (Prólogo, 67)— y se identifica lo bueno con lo provechoso: «No mires a lo que pueden decir —recomienda el arcipreste— sino a lo que te toca, digo a tu *provecho*». «Señor, —contesta Lázaro— yo determiné de arrimarme a los *buenos*» (VII. 144). Es la nueva mentalidad de la sociedad dineraria. Márquez entiende que el anónimo autor se opone decididamente a ella y, en consecuencia, castiga a Lázaro con el estrepitoso fracaso de su final. Los datos *objetivos* parecen confirmar tal apreciación. En efecto si el oficio de aguador era propio de moriscos y apenas si permitió a Lázaro, al cabo de cuatro años, mercar alguna ropa vieja, el de pregonero estaba considerado como ínfimo en la escala de los oficios reales y tampoco debía de permitirle gran holgura, cuando Lázaro se muestra satisfecho con que el arcipreste le de «en veces al pie de una carga de trigo, por las Pascuas su carne, y cuando el par de bodigos, las calças viejas que dexa...?» (VII. 143). Añádase a todo esto la infamante situación familiar... Y, sin embargo, los datos *objetivos* quizás nos engañen. No se puede perder de vista la creencia común de que cualquier oficio real bastaba para dar honra. Lázaro afirma que «no hay nadie que medre, sino los que le tienen» (VII. 141) y, en la Jornada I de la *Seraphina*, Lenicio dice a Floristán: «Señor, *servirte cobdicio; | pero ya sabes mejor | que para hazerse honor, | a un hombre basta un officio*» (Gillet, II. 157). Pero hay más aún. «Las conclusiones a que llega Lázaro después de su fatal encuentro con el toro de piedra —escribe Sicroff—, a saber, que él estaba sólo y que por sí mismo debe abrirse paso en el mundo, parece prefigurar la idea de que el yo es la única certidumbre»². No se trata de una ideología sistemáticamente estructurada sino de la asimilación de una experiencia vivencial. Sobre esta base, F. Rico va mucho más allá e interpreta el *Lazarillo* como vertebrado por el subjetivismo relativista: «Es el yo quien da al mundo

¹ *El trastorno de la moral en «El Lazarillo»*. *NRFH*, 1961, XV, pp. 441-447.

² ALBERT SICROFF, *Sobre el estilo del «Lazarillo de Tormes»*. *NRFH*, 1957, XI, 2, pp. 157-170.

verdadera realidad; pero el yo es tan cambiante como el mismo mundo, por lo que no cabe deducir de él conclusiones de valor universal: «el relativismo en la axiología —concluye— es también un humanismo»¹. Y, naturalmente, añadido yo, una moral. Lázaro juzga y toma sus decisiones «secundum seipsum»: «*Desque me ví en hábito de hombre de bien, dixc a mi amo...*» (V. 140); «*Y visto por mí que de tal persona (el arcipreste) no podía venir sino bien y favor, acordé...*» (VII. 142). El dato objetivo —que Lázaro también conoce— nos avisa, que el hábito es engañoso, que el arcipreste le engaña. Pero Lázaro juzga constituyéndose en norma de sí mismo.

Resulta difícil completar la etopeya moral del protagonista. Si en el tratado I trasluce una conciencia y voluntad de perdón —«yo quisiera asentar mi corazón y perdonalle» (I. 73)—, pocas páginas más adelante obedece a la ley del talión: «al avariento ciego y al malaventurado mezuquino clérigo ...aquellos es justo desamar» (III. 115). Tiene conciencia de pecado en lo que se refiere a situaciones límite: «Maldíxeme mil veces (¡Dios me perdone!)» (III. 108). Cuando miente, se disculpa con pretexto de honra o cortesía (III. 103). Por lo demás, todos los lugares en que atribuye formalmente los infortunios a sus pecados —«me toparon mis pecados con un clérigo» (II. 83), «quisieron mis hados, o por mejor decir, mis pecados» (II. 97), etc.— son *topoi* muy conocidos². Idéntica condición tiene el calificativo «pecador», atribuido a personas —«hallé al pecador del ciego» (I. 76), «y yo, pecador, a llorarlas» (II. 98)...— o cosas —«la pecadora del arca» (II. 95), «el pecador alfamar» (III. 127)—. La mayor parte de referencias al demonio se inscriben casi siempre en el mismo catálogo de lexicalizaciones: considerado como tentador —«púsome el demonio el aparejo delante de los ojos» (I. 76)—, aludido en fórmulas de maldición —«daba al diablo el jarro y el vino» (I. 72)— o, simplemente, como símbolo de maldad de una cosa: «dióme una gran calabazada en el diablo del toro» (I. 67). Sólo en el tratado V aparecen «pecado» y «demonio» en su sentido propio. Márquez Villanueva considera a Lázaro —y, en el fondo, al autor del *Lazarillo*— especialmente sensibilizados en materia de caridad, aunque, interpretando la novela como favorable a la tesis tradicionalista en la controversia sobre la mendicidad, el propio crítico se vea forzado a admitir que en este punto el autor se aparta de las progresistas directrices eras-

¹ FRANCISCO RICO, *La novela picaresca y el punto de vista*. Barcelona, Seix Barral, 1970, pp. 41-55.

² GUSTAV SIEBENMAN, *Über Sprache und Stil in Lazarillo de Tormes*. Berna, 1953, p. 81 y ss.

mianas. A mí me parece absolutamente parcial contemplar sólo la falta de caridad de los amos y no reconocer la que Lázaro demuestra en la venganza del ciego o en el frío relato del fraude del buldero. Víctima de los propios avatares, Lázaro se ha hecho tan innisericorde como sus amos. De otra parte, las referencias lingüísticas expresas a la falta de caridad —Sólo tres: «comigo tenía poca caridad» (II. 84), «porque la caridad se subió al cielo» (III. 102), «en este pueblo no había caridad» (III. 112)— responden a clisés tópicos. En la *Sátira* de la *Propalladia* se lee: «¿Pues la caridad?. No ay d'ella memoria: / ni ay otra esperanza si de vanagloria» (Gillet, I. 158); idea que se repite en la Jornada III de la *Calamita*: «Ya sabes en cuánta afrenta / y agonía / biuen los hombres oy día / en mundo tan sin bondad / que no ay en él caridad» (Gillet, II. 394).

En conclusión hay que decir que, visto objetivamente desde la perspectiva cristiana en cuya órbita social se mueve, Lázaro aparece al final de la novela como un cínico amoral, si bien esta actitud puede responder en él a una conciencia subjetivista práctica, compatible en la práctica con escasos y rutinarios vestigios externos —¡el engaño a los ojos!— de la moral tradicional.

En la cumbre de la buena fortuna

Aunque en el *Lazarillo* no encontramos un desarrollo expreso del polémico tema de la fortuna¹, se adivina en él el siguiente cañamazo dialéctico: A) La fortuna es parcial y caprichosa con los hombres (Prólogo 62). B) Con Lázaro, en concreto, ha determinado ser cruel; cuando el muchacho se percató de la situación real del escudero, exclama: «estuve en poco de caer de mi estado, no tanto de hambre como *por conocer de todo en todo la fortuna serme adversa*» (III. 108), y después: «quiso mi mala fortuna, que de perseguirme no era satisfecha...» (III. 116). C) La fortuna puede, sin embargo, ser vencida por la astucia y la ascesis del hombre y, en definitiva, por el poder de Dios. Lázaro relata su historia, precisamente, para que «vean que vive un hombre con tantas *fortunas*, peligros y adversidades» (Prólogo. 62)² y para que se admire a los que, como él mismo, «siéndoles contraria, con *fuerza* (=as-

¹ Una clara exposición de la trayectoria histórica de la controversia puede verse en ERNA RUTH BERNDT, *Amor, muerte y fortuna en «La Celestina»*. Madrid, Gredos, 1963, pp. 117-178.

² «Fortunas» significa aquí «desgracias». Cf. GILLET, III, p. 192, núm. 552.

cesis) y *maña* (=astucia) remando, salieron a buen puerto» (Prólogo. 62). Hacia éste le ha guiado *su* Dios. Ahora, al poner punto final a su carta autobiográfica, el año en que «nuestro victorioso Emperador en esta insigne ciudad de Toledo entró»¹, Lázaro se encuentra en prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna» (VII. 145).

Conclusiones

El cotejo detenido del *Lazarillo* con una serie de obras de la época que el anónimo autor debió, sin duda, leer, permite fijar las siguientes conclusiones:

1. El núcleo argumental de la novela e, incluso, su planteamiento desde la perspectiva del marido complaciente, tienen un marcado carácter tópico, que obliga a descartar una específica intención religiosa inicial, de signo erasmista-iluminista o judaizante.

2. En una larga tradición literaria, que va desde *La Celestina* a obras tan dispares como *La Lozana Andaluza* o el *Viaje de Turquía*, se inserta, también la figura de un Dios «ad usum», coadjutor de Lázaro en el bien y en el mal. No puede, por tanto, verse en ella una crítica de la fe práctica de los cristianos viejos.

3. Las referencias expresas de Lázaro a la oración y su vivencia de la misma contradicen la pretensión de ver en él a un cristiano espiritual e interior, opuesto críticamente por el autor a la mayoría religiosa oficial del país. Es clara, desde luego, la denuncia de una falsa devoción —el engaño a los ojos—, apreciable en el mendigo, el hidalgo y el buldero. Pero hay que notar que el propio Lázaro incurre en ella al servicio de sus intereses.

4. Ni la afirmación «muy devotamente *le ví* oír missa», ni el episodio del arca ni el mismo juramento «sobre la hostia consagrada» auto-

¹ Constituye un *topos* el relacionar la anécdota biográfica degradada con un hecho histórico sobresaliente. Así, Divicia, cortesana amiga de *La Lozana*, dice: «Por cierto que pasó, que cuando vino el rey Carlo a Nápoles, que comenzó el mal incurable el año de mil y cuatrocientos y ochenta y ocho, vine yo a Italia» (*La Lozana*. LIII. 202) y la propia Aldonza hace un chiste celebrando «el arte de aquella mujer que fue en Salamanca en tiempo de Celestino segundo» (Dedicatoria. 33). No prejuzgo con esto las reivindicaciones de la segunda parte del *Lazarillo* (Cf. RICHARD E. ZWEZ, *Hacia la revalorización de la Segunda Parte del Lazarillo* (1555). Albatros Ediciones. 1970) o del Tratado VII de los Tedescos (Cf. *El Tratado VIII del Lazarillo*, en CARLOS RIPOLL, *La Celestina a través del Decálogo. Y otras notas sobre la Literatura del Siglo de Oro*. Las Américas Publishing Company, 1969, pp. 126-194).

rizan para acusar a Lázaro de falta de fe eucarística. Se trata, en efecto, respectivamente, de un dato de observación, de una parodia comunísima en la época y de una fórmula igualmente usual que utilizan los mismos inquisidores. Contra lo que generalmente se afirma, el empleo de los nombres de Cristo y la Virgen en la literatura de la época era más bien escaso. El de Dios, muy frecuente, aparece utilizado en sentidos plurivalentes.

5. El cotejo particularizado de los rasgos anticlericales del *Lazarillo* con los de la literatura de la época viene a confirmar la tesis de Bataillon de que nada añaden a la tradición medieval de los fabliaux. Por lo demás, hay que notar que la sátira no alcanza en la novela más que a los bajos estamentos del clero, en tanto que la crítica heterodoxa apuntaba más bien a prelados y dirigentes.

6. Sin descartar la posibilidad de interpretar el final del *Lazarillo* como un castigo de la rebeldía progresiva de Lázaro frente a la sociedad estamental, parece más coherente con el desarrollo de la obra ver en él la encarnación de una nueva moral, relativista y subjetiva.

VICTOR G. DE LA CONCHA

¹ En prensa este artículo aparece un estudio importantísimo de Alberto Blecuá, *Libros de caballerías, latín macarrónico y novela picaresca: la adaptación castellana del Baldus (Sevilla, 1542)*. *BRABL*, XXXIV, 1971-1972, pp. 147-239. Remito a él al lector interesado en el problema de la tradición y originalidad del *Lazarillo*.