

# Acercamiento social e ideológico a las jácaras de Quevedo. «Carta del Escarramán a la Méndez»

David Becerra Mayor  
Universidad Autónoma de Madrid

[*La Perinola* (ISSN: 1138-6363), 13, 2009, pp. 183-208]

## I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Acercarse a las jácaras de Quevedo, con voluntad crítica e interpretativa, entraña una doble –sino triple– dificultad.

En primer lugar, resulta inevitable hablar de la existencia de un vacío bibliográfico en torno al tema que nos compete. Si bien es cierto que Francisco de Quevedo –reconocido, por distintos críticos y autores, como una de las figuras más ilustres de las letras españolas– ha sido en detalle estudiado, también es cierto que no han recibido la misma atención ni han padecido la misma suerte las distintas facetas literarias del poeta madrileño. Lo que produce mayor extrañamiento es, como apunta el profesor Pablo Jauralde Pou, «la desproporción entre lo que se sabe y se ha documentado de su vida [...] frente al panorama caótico de sus obras»<sup>1</sup>. Este desajuste tan marcado, no obstante, no se produce únicamente en lo relativo a la oposición biografía / obra, sino que también se constata dentro del ámbito de su producción literaria. La desproporción entre obras hartamente estudiadas frente a otras cuyos estudios y aproximaciones permanecen inéditos porque no se han realizado todavía, es abismal:

Existe, por ejemplo, una desmesurada bibliografía en torno al *Buscón*; pero otras muchas obras ni siquiera han recibido el primer tanteo de los críticos en orden a dilucidar su forma, significación y valor. Si lo más llamativo de su estilo recibe constantes aportaciones [...] y si la biografía se va esclareciendo paulatinamente, se echan de menos lecturas e interpretaciones de esa retahíla de opúsculos y de obras menores, incluso de su poesía [...]. Y todo ello hace falta para una primera imagen total de Quevedo y su obra<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jauralde Pou, 1980, p. 534.

<sup>2</sup> Jauralde Pou, 1980, pp. 536-537.

Las jácaras forman parte de esas obras de Quevedo que parecen haber pasado desapercibidas para la crítica literaria, pues hasta nuestros días siguen necesitadas de acercamientos filológicos. Sin embargo, resulta indispensable saludar los textos que en los últimos años han ido apareciendo sobre el tema. Un buen punto de partida tal vez sea la publicación de la monografía de María José Alonso Veloso, *Tradicción e ingenio en las letrillas, las jácaras y los bayles de Quevedo*, editada por la Universidad de Vigo, en 2005, que, si bien no se centra exclusivamente en las jácaras, sí les dedica especial atención en uno de los capítulos centrales del libro. Habrá que destacar, igualmente, los múltiples artículos que Alonso Veloso ha sacado —y sacará— a la luz a raíz de la investigación realizada. Es el caso del artículo que en 2006 publicó *Revista de Filología Española*, sobre el estilo discursivo de las jácaras y los bailes, con el título «Discurso rufanesco y retórica del hampa: la *compositio* de las jácaras y los bailes de Quevedo».

Del mismo modo, resulta imprescindible el análisis que Óscar Osorio realizó sobre «Carta de Escarramán a la Méndez» en la revista *Poligramas* de la Universidad del Valle. Otros trabajos a tener en cuenta a la hora de confeccionar una bibliografía sobre las jácaras de Quevedo son los de Antonio Carreira e Ignacio Arellano que, con sendos artículos, se aproximan al estudio del conceptismo en la jácara del Padre Ezquerria, el uno, y a la jácara de Pero Vázquez de Escaramilla, el otro. Hay que hacer mención asimismo a la monografía *Jácaras. Francisco de Quevedo* que Emmanuel Marigno publicó en Lille en el año 2000. Los artículos de Monique Joly «De rufianes, prostitutas y otra carne de horca» y «La flor de la jacarandina», ambos publicados en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, aunque no se refieren directamente a las jácaras de Quevedo, son útiles para una mayor comprensión del género y de la vinculación existente entre la literatura y el mundo hampesco. Al adentrarnos en el mundo de las jácaras de Quevedo, contemplamos el panorama de un terreno virgen aunque no por ello menos fértil.

Para cubrir el vacío bibliográfico sobre las jácaras de Quevedo habrá que acudir a estudios de otra índole, y tal vez de contenidos más generales, con el propósito de extraer una visión objetiva del mundo del hampa en el Siglo de Oro español. Resultan muy pertinentes los estudios sobre el léxico del marginalismo que realizó en su día José Luis Alonso Hernández. La aportación de Alonso Hernández es valiosísima debido a que no se encarga únicamente de exponer una simple relación o enumeración de términos del marginalismo, sino que pone en correspondencia la manifestación lingüística con la sociedad de la época y se sirve del lenguaje para establecer (o localizar) las distintas jerarquías sociales que existían en el lumpen marginal. Porque —y esto nos remite a Bajtin— toda entidad lingüística es un síntoma social.

Del mismo modo, resulta efectivo el libro *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro* de Pedro Herrera Puga. En él se muestra una visión directa y coetánea de la conducta de los delincuentes presos en la cárcel

de Sevilla, por medio del testimonio que deja en sus escritos el jesuita Padre León. Sin embargo, hay que ser precavidos ante estos testimonios puesto que, irremediablemente, están mediatizados por su condición social (subjetividad de clase). Monique Joly —aunque desde unos planteamientos distintos a los nuestros—, en su artículo arriba citado «De rufianes, prostitutas y otra carne de horca», advierte sobre este hecho y pide precaución a la hora de tomar por veraces los episodios narrados por el Padre León, Cristóbal de Chaves<sup>3</sup> y François Vinchant<sup>4</sup>. Y habrá de añadirse, en este breve repaso bibliográfico acerca del mundo hampesco, el libro de Juan Carlos Rodríguez, *La literatura del pobre*. Si bien el libro analiza, en estricto, la aparición del género picaresco en la literatura española, su estudio aportará, sin duda, pilares metodológicos mediante los cuales poder erigir unos planteamientos sólidos en relación a la figura del *pobre* en el ámbito de las jácaras.

Por otro lado y para concluir, habrá de apuntarse que la aproximación a las jácaras de Quevedo comporta una dificultad mayor: la incompreensión de gran parte del léxico que proviene del dialecto de la germanía. El desconocimiento del dialecto del hampa impide extraer interpretaciones válidas del texto. Nuestra escuela filológica, hasta la composición del *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro* de Alonso Hernández en 1976, no había considerado dispensable la preparación de un corpus del léxico marginal. La deficiencia de datos le habría llevado a obviar estas composiciones por mera incapacidad interpretativa. Sin embargo hoy, que disponemos de todos los datos —gracias a la labor de quienes nos han precedido—, tendremos que contar con una dificultad añadida: la consulta —poco cautelosa— de diccionarios no contemporáneos a la producción de las jácaras que recogen, como términos propios de la lengua del hampa, acepciones que no eran sino creaciones jocosas de los propios autores cultos. Hay que andar con pies de plomo a la hora de manejar diccionarios no contemporáneos a las jácaras, como supone el *Diccionario de Autoridades*. Resulta más que conveniente el uso del *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias, para no incurrir en posibles errores.

## 2. LA POBREZA. ENUNCIADO SOCIAL

Antes de estudiar el enunciado literario de la pobreza en las jácaras de Quevedo, habrá que analizar el enunciado social de la pobreza en la sociedad española de los Siglos de Oro.

Lo que comúnmente denominamos Barroco representa el momento histórico en que la ideología de la transición presenta, en mayor grado, la contradicción entre una supraestructura social en decadencia y la emergencia de unas relaciones sociales de base que empiezan a estable-

<sup>3</sup> Cristóbal de Chaves redactó, entre 1596 y 1599, la *Relación de la cárcel de Sevilla*.

<sup>4</sup> François Vinchant fue el clérigo francés que viajó a Italia entre 1609 y 1610, y cuyo viaje le sirve para narrar su experiencia de contemplar el recorrido de tres condenados camino de la horca. Ver Joly, 1980, pp. 18-19.

cerse como nuevos medios de producción y explotación. Es decir, la coexistencia entre una supraestructura nobiliaria y una base social donde se están desarrollando los mecanismos de explotación burgueses.

Habrá que recordar, por lo tanto, que el primer paso hacia el capitalismo lo constituye la aparición del *sujeto libre*; para que esto se produzca, el trabajador tiene que desvincularse de los medios de producción para empezar a extraer rentabilidad de su propio cuerpo (su fuerza de trabajo). El nacimiento del sujeto libre hace necesario

que se le hayan quitado al productor los medios de producción que empleaba en realizar su propio trabajo. [...] El trabajador, el productor inmediato, para disponer de su propia persona, tiene que dejar de estar ligado a la tierra o enfeudado a otro hombre<sup>5</sup>.

Por ello:

El movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados se presenta como la liberación de la servidumbre y de la jerarquía industrial. Por otra parte, estos liberados sólo llegan a ser vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia que le ofrecía el antiguo orden<sup>6</sup>.

Los nuevos sujetos libres, por consiguiente, se trasladarán a la ciudad, donde venderán su fuerza de trabajo a cambio de un salario en las nuevas relaciones de mercado de la burguesía. Sin embargo, se produce un desajuste entre la nueva clase asalariada y el empleo existente en la nueva ciudad capitalista:

La creación de un proletariado desarraigado [...] fue más de prisa que su absorción por la industria naciente. Por otra parte, estos hombres, bruscamente arrancados de sus condiciones habituales de vida, no podían acostumbrarse tan rápidamente a la disciplina del nuevo orden social<sup>7</sup>.

Es por eso que, como anota Juan Carlos Rodríguez,

el descubrimiento moderno de la ideología de la pobreza coincide con el hecho de la aparición de la ideología de la ciudad (o de la ciudad-estado o del Estado mismo); de ahí la imagen clave del lema de que «la ciudad hace libre», la imagen en que se oculta la verdad: libres, sí, pero libres de todo —no se tiene nada excepto la fuerza de trabajo para venderla libremente<sup>8</sup>.

La nueva clase social, que irrumpe en masa en las ciudades, únicamente dispone de su fuerza de trabajo que, sin embargo, no puede intercambiar por dinero porque no existen suficientes compradores. No se ha desarrollado una burguesía con potencial de asalariar a los nuevos trabajadores libres. Este desajuste provoca la aparición del mundo del hampa. En el enunciado social de la época puede leerse cómo el hambre

<sup>5</sup> Marx, *El capital*, p. 757.

<sup>6</sup> Marx, *El capital*, p. 757.

<sup>7</sup> Marx, *El capital*, p. 779.

<sup>8</sup> Rodríguez, 2001, p. 44.

y la enfermedad mendigan por las nuevas ciudades capitalistas. Asimismo, muchos de «los padres de la actual clase obrera fueron castigados por haber sido reducidos al estado de pobres y de vagabundos»<sup>9</sup>.

La infraestructura social se desarrolla sin el sostén de una supraestructura que garantice su funcionamiento. La clase dominante, de origen noble, no puede sino culpar a las nuevas relaciones sociales burguesas de los males de la época. Por ello, en vez de analizar el hecho para dar con la causa, arremeterá contra el síntoma: la clase de siervos liberados que, al no encontrar en la ciudad más que el desamparo y el hambre, buscan a cualquier precio la manera de sobrevivir. La picaresca será una salida; la delincuencia y la prostitución, otra. Y contra esas prácticas, que se situaban al margen de la legalidad, se arremetió.

Se tomaron, de este modo, medidas contra pícaros, pobres y vagabundos. El caso de Inglaterra es paradigmático: en tiempos de Enrique VIII los vagabundos fueron condenados a látigo y a prisión. Hasta setenta y dos mil fueron ejecutados bajo su reinado. No fue muy distinto el trato que recibieron en tiempos de Eduardo VI, donde todo individuo refractario al trabajo fue asignado como esclavo a quien lo denunciara. Con el reinado de Isabel, éstos fueron marcados con hierro rojo en la oreja izquierda<sup>10</sup>. La situación en España no fue muy distinta, pues ya en tiempos de *El Lazarillo*, los pícaros que pululaban por las ciudades sin dueño reconocido, fueron expulsados de la urbe sin mayor consideración. España fue la pionera en establecer reformas en las leyes existentes de beneficencia y mendicidad. En 1540 el Consejo Real promulga una ley, publicada en 1545, que

prohibía la mendicidad de quien no hubiera sido examinado por pobre, el ejercerla fuera de lugar de naturaleza y, aún entonces, sin llevar una cédula de sus curas que no se les daría sin previa confesión<sup>11</sup>.

Las leyes no mostraban ninguna transigencia. A partir de los datos que aporta Herrera Puga, se contempla un panorama estremecedor de la sangría que tuvo lugar en España a causa de la pobreza. Entre 1578 y 1616, el número de muertos —entre los asesinados y los sentenciados a muerte— asciende hasta 760 sólo en Sevilla y tomando como único testimonio el documento de P. León<sup>12</sup>, cifra que da veinte muertos por año. Señala Pedro Herrera Puga:

Es evidente que la fuerza expresiva de este cálculo, realizado con la mayor ponderación y objetividad, si relacionamos esta conclusión con la población

<sup>9</sup> Marx, *El capital*, p. 779. Como apunta Cross, 2001, p. 93, los pobres y vagabundos fueron de gran utilidad para el desarrollo del capitalismo, pues constituían una reserva: «Para desarrollar su actividad industrial Europa necesita un mayor volumen de mano de obra y acude por eso a la reserva que constituye la población ociosa de los vagabundos, de donde las leyes que promulgan la prohibición de la mendicidad y de la vagancia. A los pobres se les prohíbe pordiosear porque hay que forzarlos a trabajar».

<sup>10</sup> Ver Marx, *El capital*, pp. 779-788.

<sup>11</sup> Márquez Villanueva, 1968, p. 121.

<sup>12</sup> Herrera Puga, 1971, p. 294.

máxima de Sevilla en este tiempo, que era de 15000 habitantes, la resultante es de extraordinaria significación. No hay que deducir más para estimar que la delincuencia llegó a ser casi una forma sustancial del ambiente, alrededor de la cual giró gran parte del desorden humano que se imponía en la ciudad<sup>13</sup>.

Sin embargo, fue el robo el síntoma más claro en ese marco de pobreza:

El robo fue el segundo mal en importancia [...]. Las gentes tan diversas que por estos años pululaban por Sevilla, y el contraste entre las riquezas de fábula con la miseria extrema, pueden sugerirnos la gran diversidad de formas que presenta este delito. Dos especialidades muy concretas entraban dentro de él, los capeadores y los salteadores de caminos, ambos organizados en bandas<sup>14</sup>.

La clase dominante no podía sino castigar aquellos síntomas sociales que hacían evidente la mala gestión de un Estado incapaz de generar riqueza y de desarrollar unas estructuras económicas que situaron al país en la primera línea del desarrollo europeo. La clase dominante, anclada en un sistema económico feudal, muestra reticencias al capitalismo y hunde al país en una miseria insostenible que, a la postre, no hace sino remitir el Imperio:

por ser España, en los orígenes del capitalismo y gracias a las minas de América, uno de los puntales de la acumulación de capital que permitirá el desarrollo de la banca y la industria europeas, a la vez que ella misma se descapitaliza, no desarrolla una industria propia y ve fortalecerse en su seno estructuras sociales antiburguesas sin capacidad creadora que, andando el tiempo, la dejarán al margen del desarrollo europeo<sup>15</sup>.

España no se adapta al sistema capitalista y sufre, por ello, una crisis asociada a la pérdida de la hegemonía política y militar, sumerge el país en una pobreza y despoblación considerable. «Si hay algún año que señale la división entre la España triunfante de los dos primeros Austrias y la España derrotista y desilusionada de sus sucesores, es el de 1588»<sup>16</sup>. Efectivamente, es la fecha en la que data el envío y la consiguiente derrota de la Armada Invencible en aguas protestantes. El desastre militar pronto repercutiría en la economía del país que situaría los sueños imperiales de Felipe II al borde del colapso. La recaudación de impuestos fue el único método viable para cubrir las necesidades de la Corona, en detrimento, sin embargo, de abastecer a la población de los bienes esenciales, como son la carne, el aceite, el vinagre y el vino. La Corona se va endeudando paulatinamente hasta que en 1596 cae en bancarrota, lo que significará el fin del Imperio de Felipe II, quien muere, dos años después, a causa una terrible enfermedad.

Pero la sucesión en la Corona no puso freno a la crisis. El reinado de Felipe III no hizo más que empeorar la situación: la economía estaba es-

<sup>13</sup> Herrera Puga, 1971, p. 294.

<sup>14</sup> Herrera Puga, 1971, p. 297.

<sup>15</sup> Rodríguez Puértolas, Blanco Aguinaga y Zavala, 2000, vol. 1, p. 386.

<sup>16</sup> Elliot, 1965, p. 313.

tancada, el país era impermeable a las nuevas visiones sobre el mundo que trajeron consigo las revoluciones científicas europeas y la explotación agraria no mostró ningún interés por adquirir nuevas técnicas de trabajo. Para coronarlo todo, llegó la peste. En 1600, fecha en la que Quevedo empieza a escribir, la población española estaba de lleno inmersa en la más lamentable pobreza.

### 3. LA POBREZA. ENUNCIADO LITERARIO

Lo primero que causa extrañamiento es que sea precisamente Quevedo —un escritor organicista— quien muestre —y ceda su voz— a individuos de la clase social más marginal de la sociedad española.

La epistemología organicista no concebía el cambio en su inconsciente ideológico, en tanto que era considerado como una muestra de imperfección y signo de corrupción social, según la filosofía escolástico-aristotélica dominante. La cristalización social era, consiguientemente, representación de lo perfecto. Pero la irrupción de la burguesía —y su alteración de las relaciones de base— modifica radicalmente las estructuras sociales e ideológicas, pues con el capitalismo será el cambio lo que sea considerado signo positivo<sup>17</sup>. El cambio, que en última instancia provoca la permeabilidad social, pone en riesgo el estatus social de la clase nobiliaria, ya que no sólo cuestiona su posición en el poder, sino su autenticidad. El cambio ha provocado la pérdida de transparencia que impide reconocer quién es quién en la esfera social<sup>18</sup>.

Quevedo, pues, retrata en sus jácaras el mundo del hampa con la intención ideológica de denunciar el nuevo orden social, cuya ideología del cambio, no hace sino generar pobreza y caos. Quevedo, de cuyo pensamiento político tenemos constancia gracias a su *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*, tiene

una visión puramente medieval de la sociedad ideal y, por lo tanto, una casi absoluta incompreensión de los cambios históricos que se están produciendo en su propio tiempo: cortesano descendiente de la pequeña nobleza del Norte, su pensamiento se inscribe plenamente en el de la clase dominante<sup>19</sup>.

El desprecio por el mundo, tan característico en Quevedo, supone una negación del nuevo orden capitalista. Quevedo reacciona contra el dinero, el vicio, el fetichismo de la mercancía, etc., desde unos postulados claramente organicistas, propios de la clase nobiliaria.

La pobreza, por consiguiente, se constituye como enunciado literario de la reacción supraestructural al desarrollo objetivo de base. Sin em-

<sup>17</sup> La ideología del cambio introduce transformaciones sustanciales en la sociedad de la época. Desde un punto de vista epistemológico se introduce el tema de la Fortuna que cuestiona la sacralización feudal; desde un aspecto económico, se introduce la circulación del capital, la transformación de los bienes inmuebles en muebles, el cambio de trabajo —como en el caso del *Lazarillo*— como signo de ascenso social, etc.

<sup>18</sup> Sobre la pérdida de transparencia en el caso de *La Celestina*, Ver Becerra, 2006.

<sup>19</sup> Rodríguez Puértolas, Blanco Aguinaga y Zavala, 2000, vol. 1, pp. 386-387.

bargo, es preciso establecer –con Juan Carlos Rodríguez– una distinción en la enunciación literaria de la pobreza que se produce en el mismo seno de la literatura de Quevedo: por un lado, la pobreza dentro de las polémicas religiosas de la época (en su vertiente franciscana o dominica) entendida como signo teológico o moral, que obliga al buen cristiano a vivir en austeridad, rechazando lo superfluo y ejerciendo la caridad, frente a una pobreza real o social que es producto de la contradicción de las relaciones sociales de la época<sup>20</sup>. El tema de la pobreza, tratado desde esta última vertiente, está presente desde *El Buscón* hasta las jácaras; sin embargo el concepto religioso de la pobreza frente al desprecio del dinero no se excluye de la poética quevediana. Basta recordar la letrilla satírica «Pobreza. Dinero» donde la oposición de estrofas-conceptos deja patente el posicionamiento ideológico de Quevedo frente al rasgo corruptible del dinero y el signo positivo de la pobreza<sup>21</sup>.

El inconsciente ideológico de la transición muestra la contradicción entre la ideología burguesa, cuya matriz se encuentra en las relaciones objetivas de base, y su reacción organicista. Ambas ideologías coexisten en un mismo espacio denominado *literatura* (en tanto en cuanto el discurso no es sino una producción ideológica de su concreta coyuntura histórica). Es el caso de las jácaras. La reacción organicista se patentiza en la intención del autor a la hora de producir literatura, en la función conativa del texto, cuyo fin es poner en tela de juicio y alertar al lector sobre las consecuencias de las relaciones sociales de la época. Así de tajante lo afirma Antonio Carreira:

Y hablando de las jácaras, dan como clave de su significado la nostalgia de unos tiempos heroicos inventados por el radical pensamiento de Quevedo, lo que nos devuelve a la epístola «atrozmente utópica» al conde-duque de Olivares, y al desprecio del poeta por el mundo en que le tocó vivir, un mundo que se resistía por igual al análisis y a la enmienda<sup>22</sup>.

Antonio Carreira, para afianzar su tesis, saca a colación unas palabras que Montesinos escribió en su libro *Entre Renacimiento y Barroco*, que, por cuya pertinencia, es preciso traer sobre estas páginas:

<sup>20</sup> Ver Rodríguez, 2001, p. 35.

<sup>21</sup> El dinero es signo de cambio, pues transforma lo feo en hermoso y sus logros son muy próximos a los milagros cristianos, aunque desde unos postulados alejados de la bondad cristiana. De este modo el dinero, en la letrilla satírica, convierte el tuerto en galán, permite al viejo volver a las aguas bautismales del río Jordán, y corrompe a la justicia: «¿Quién los jueces con pasión / sin ser ungueto, hace humanos, / pues untándolos las manos / los ablanda el corazón?». La capacidad corruptible del dinero está igualmente presente en la famosísima sátira «Poderoso caballero es don dinero». La pobreza, por otro lado, cuando es cristiana, merece el respeto del poeta debido a que aporta rasgos de bondad y humildad. Sin embargo, la época conflictiva de Quevedo, donde el desorden social amenaza a la clase dominante, la pobreza no deja de ser peligrosa, motivo de desestabilización social, y por ello, todo lo que tenga olor a pobre, no puede sino ser tildado de amenazante. Consiguientemente dice la letrilla, «¿Quién siendo toda cristiana, tiene cara de hereje?». En ese verso está latente la contradicción de la época.

<sup>22</sup> Carreira, 2000, p. 104.



Pensar que Quevedo pudo escribirlas [las jácaras] con otro propósito que mostrar que su siglo no era siglo de hombres es considerarlo aquejado de una extraña esquizofrenia. Aquí están los héroes de hoy, nos dice Quevedo, en las jácaras como en *Los sueños*, como en *La Hora de todos*, como en cuanto de satírico escribió. Siglo de lodo este. Aquí están nuestros héroes<sup>23</sup>.

La reacción supraestructural de Quevedo está clara. Pero, por otro lado, la segregación de la matriz ideológica burguesa se constata con la aparición de un *yo libre*, plenamente configurado, en su interacción con otros sujetos libres, igualmente configurados, así como la noción de «propia vida» como generadora de textos. Es preciso detenerse un momento en:

a) La matriz ideológica burguesa funciona a partir de la noción de propiedad privada. Esta noción, inexistente en la sociedad feudal cuyo categorizador social era la sangre, produce la permeabilidad de clase: un sujeto libre toma conciencia de su cuerpo (su fuerza de trabajo) en tanto que propiedad privada que debe intercambiar en las nuevas relaciones de mercado capitalista. El dinero, constituido ahora como categorizador social, le permitirá medrar en la nueva jerarquía social. En el feudalismo, lo orgánico (la sangre) era un bien inmueble, no intercambiable en el mercado, sino inmanente al ser; la irrupción de la burguesía transforma lo orgánico (el cuerpo: la fuerza de trabajo) en un bien mueble, capaz de producir riqueza. La propia vida se configura a partir del *yo libre*, a diferencia del siervo feudal cuya vida reproduce la teoría descendente<sup>24</sup>. Se trata, pues, de una desacralización de las estructuras sociales, pues quien determina el destino de la vida ya no es Dios, sino el propio yo:

La cuestión nuclear radica, pues, en la construcción de la ideología de la propia vida a partir de ese yo y de esa mirada literal desde el ámbito de la pobreza. Es decir, la posibilidad de construir la propia vida a raíz de su enunciación desde abajo, desde el ámbito de lo atroz, del desorden y de su manera de defenderse ante él: del pícaro al bufón<sup>25</sup>.

Y del pícaro al bufón se expande un abanico muy amplio de profesiones que encuentran en el desorden social la posibilidad de realizarse. Porque lo que representa el desorden es la opción de emplear el propio *yo* como fuente de riqueza. Y porque lo que llamamos desorden no era tal cosa: era desorden a partir de la mirada organicista de la clase nobiliaria, pero su funcionamiento estaba plenamente estructurado, como concluye José Luis Alonso Hernández a partir del estudio del léxico del marginalismo:

<sup>23</sup> Montesinos, 1997, p. 71.

<sup>24</sup> La teoría descendente, en palabras de Julio Rodríguez Puértolas, reproduce el siguiente mecanismo: «cada hombre nace en una determinada situación social y su papel consiste en vivir de acuerdo con ella; de este modo no sólo contribuirá al bien común, sino que salvará su alma y llegará al Reino de los Cielos, no menos jerarquizado que el de este mundo». Rodríguez Puértolas, Blanco Aguinaga y Zavala, 2000, vol. 1, p. 54.

<sup>25</sup> Rodríguez, 2001, p. 46.

Le monde [...] des voleurs nous apparaît comme le plus structuré. En effet, les diverses spécialités et caractéristiques de ce groupe sont autant de sources d'inspiration pour la création d'un lexique marginal très riche. C'est grâce à ce lexique que nous essaierons de découvrir les structures sociales du monde des voleurs<sup>26</sup>.

Es sintomático que, como estudia Alonso Hernández, el léxico de los ladrones establezca diferencias léxicas a partir del lugar donde se comete el robo, a partir de los utensilios, armas y herramientas con que se lleva a cabo y a partir de la organización y forma de trabajo, así como por el contenido de los robos. Del mismo modo funciona la prostitución: su léxico nos permite delimitar los distintos tipos de formas que existían de ejercer la profesión, ya que encontramos algunas designaciones

en las que la definición trivial «prostituta» se encuentra enriquecida por una serie de semas que aluden a su categoría, al aspecto exterior y visible, al lugar donde realiza su trabajo, a la clientela que podía tener, etc.<sup>27</sup>

Se trataba de una jerarquía plenamente configurada y definida por medio de distintos rangos. Según los datos que muestra Alonso Hernández en el capítulo «Jerarquización de la valentónica»<sup>28</sup>, el rufián, antes de convertirse en jaque o jayán, el mayor grado posible para los valentones, tenía que iniciar una carrera larga donde demostrar su valía:

El futuro rufián comenzaba su aprendizaje sirviendo de criado a los que ya eran reconocidos como tales y a las prostitutas amigas de éstos, sea como recadero [...] sea como acompañante de cualquiera de los personajes citados, o como reclamo de la prostituta<sup>29</sup>.

Conviene señalar que

la «carrera» completa del maleante, cuando llegaba a su fin sin el tropiezo de la horca, se divide en cuatro series o fases, cada una de ellas dividida a su vez en tres tercios, de manera que podríamos hablar de una estructura general de cuatro tercios. El tercer tercio de cada fase es asimismo el primer tercio de la fase siguiente<sup>30</sup>.

Se trata, pues, de una organización social cuya jerarquía funciona según la noción de permeabilidad social, en que la propia vida rige el destino social del individuo libre. Observamos, consiguientemente, que los mecanismos sociales de la burguesía se aplican en la escala más baja de la sociedad española de los Siglos de Oro. A falta de una clase dominante, de ideología burguesa, capaz de generar industria y medios de trabajo, el hampa constituye su propia empresa, reproduciendo los mecanismos de producción y explotación propiamente capitalistas, aun-

<sup>26</sup> Alonso Hernández, 1973, p. 11.

<sup>27</sup> Alonso Hernández, 1979, p. 17.

<sup>28</sup> Alonso Hernández, 1979, p. 96-106.

<sup>29</sup> Alonso Hernández, 1979, p. 96.

<sup>30</sup> Alonso Hernández, 1979, p. 96.

que aparezcan aquí en un marco corporativo. Es por ello que las jácaras, al igual que la picaresca,

son obras hechas desde una perspectiva que ha captado el «desorden» y que lo ha localizado, además y precisamente, en el lugar donde sus efectos son más estallantes: el lumpen del hambre y del sexo<sup>31</sup>.

b) La separación entre el productor y los medios de producción genera la imagen de un sujeto libre, con autoconciencia y libertad individual. Lo hemos visto. Sin embargo también produce alienación, al considerar que aquello que produce no le pertenece. Igualmente se siente desarraigado y desprotegido porque ya no pertenece a un todo orgánico o corporativo. De la siguiente manera lo dice Erich Fromm:

el capitalismo liberó al individuo. Liberó al hombre de las regimentación del sistema corporativo; le permitió elevarse por sí solo y tentar su suerte. El individuo se convirtió en dueño de su destino: suyo sería el riesgo, suyo el beneficio. El esfuerzo individual podía conducirlo al éxito y a la independencia económica<sup>32</sup>.

Pero, a la vez, el sujeto

se ha liberado de aquellos vínculos que le otorgan seguridad y un sentimiento de pertenencia. La vida ya no transcurre en un mundo cerrado, cuyo centro es el hombre; el mundo se ha vuelto ahora ilimitado y, al mismo tiempo, amenazador. Al perder su lugar fijo en un mundo cerrado, el hombre ya no posee una respuesta a las preguntas sobre el significado de su vida; el resultado está en que ahora es víctima de la duda acerca de sí mismo y del fin de su existencia. Se halla amenazado por fuerzas poderosas y suprapersonales, el capital y el mercado. Sus relaciones con los otros hombres, ahora que cada uno es un competidor potencial, se han tornado lejanas y hostiles; *es libre, esto es, está solo, aislado, amenazado desde todos los lados*<sup>33</sup>.

Esta inversión negativa de la libertad conduce al nuevo individuo a establecer lazos personales con otros sujetos de su misma entidad con tal de soportar el sentimiento de inseguridad y alienación. La comunicación entre ellos será un modo imprescindible de vivir, arrastrando un excedente ideológico corporativista, como afirma el profesor Julio Rodríguez Puértolas:

Los propios seres humanos, víctimas de la oprimente mecánica, ni confían unos en otros ni se entienden entre sí, añadiendo otro elemento de inseguridad a un mundo y una vida poco fáciles. Vivir es comunicarse con otros hombres: la palabra, un medio imprescindible para ello<sup>34</sup>.

La búsqueda de la otredad funcionará como el sustitutivo de la protección feudal. No es de extrañar, por ello, que la organización en el mundo del hampa mantenga la noción corporativista propia de la estruc-

<sup>31</sup> Rodríguez, 2001, 64.

<sup>32</sup> Fromm, 2006, p. 82.

<sup>33</sup> Fromm, 2006, pp. 82-83. La cursiva es mía.

tura feudal. Entre los miembros de la organización se guardan protección y fidelidad. Tal es el caso que expone Alonso Hernández de las prostitutas libres. Éstas, a diferencia de las que ejercían la profesión en el prostíbulo, debido a que no gozaban de la protección jurídica, sufrían con frecuencia persecución por parte de la justicia. La manera de evitar dicha persecución consistía, fundamentalmente, en gozar de una protección válida o, por lo menos, admitida como tal. Era el caso de la protección de tipo familiar. El ejemplo de la alcahueta, que se hacía pasar por tía o madre, o del rufián que aparentaba ser el marido cornudo de la prostituta, evidencian estos lazos. Sin embargo, esa dependencia familiar era inexistente, una impostura con la que sortear la persecución jurídica.

No es por lo tanto casualidad que la literatura de la transición ideológica aparezca frecuentemente, como considera Juan Carlos Rodríguez, la figura del *tú*:

Ese «yo pobre» pero supuestamente libre se desdobra inmediatamente en un «tú» que puede estar presente, latente o ser incluso receptor supuesto del texto, y desde luego implica al lector u oidor de éste. Parece claro que nos hallamos ante un género más o menos difuso de diálogo<sup>35</sup>.

Este desdoblamiento del *yo* hacia el *tú* queda patente en «Carta de Escarramán a la Méndez» y en su correlativa respuesta. El rufián, preso y en soledad, busca justificar su situación verbalizando sus causas. Tanto en las jácaras como en los textos de la picaresca, sus autores

utilizaron múltiples subterfugios o artificios tomados de los viejos modelos clásicos modernizados, modelos que se reproducen en toda esta diversidad de comentarios de la vida: la epístola o carta de relación, las tradiciones lucianescas o la estilización folklórica, el diálogo mezclado con la comedia latinizante, incluso las recetas o fórmulas de sermonarios. Pero junto a esta imagen de la vida, que se reelabora no sólo bajo los moldes clásicos sino *bajo la nueva ideología del sujeto libre y de la comunicación entre sujetos* (que da lugar a las estructuras del diálogo o a su ayuntamiento con la comedia latinizante), aparece otra estructura discursiva —incluida por supuesto dentro de esos mismos moldes— que implica no ya sólo la imagen de la vida sino la objetividad de las situaciones, de las relaciones decisivas entre vida y pobreza, la construcción de todo un mundo desde esta perspectiva<sup>36</sup>.

Efectivamente, la ideología de la comunicación entre sujetos libres está latente en la producción literaria de la transición y, en concreto, en las

<sup>34</sup> Rodríguez Puértolas, Blanco Aguinaga y Zavala, 2000, vol. 1, p. 107. Sin embargo, es de sobra sabido que la palabra, al igual que la libertad burguesa, se convertirá en un claro signo de explotación. La palabra se manipulará ideológicamente, se desvirtuará por medio del engaño y la confusión, y su único fin será extraer beneficio. Esto se ve con suficiente claridad en *La Celestina*, donde el «asirse a unas palabritas» conduce al desenlace trágico a tres de los personajes centrales de la obra: Celestina, Pármemo y Sempronio. Las palabras, cuando sirven al capital, insertan al individuo en un estado de inseguridad máximo. Ver Becerra, 2006, pp. 24-25.

<sup>35</sup> Rodríguez, 2001, p. 24.

<sup>36</sup> Rodríguez, 2001, pp. 36-37.

jácaras de Quevedo. La aparición del *yo* que se reconoce como libre en un ambiente hostil que le lleva a interpretar negativamente, en términos de desprotección, su libertad adquirida, le conduce a la búsqueda del otro y de su integración en un orden corporativista —como es el del hampa— que le ampare. Del mismo modo —como sucede en el *Lazarillo*— la comunicación sirve para legitimarse dentro del nuevo orden social y justificar su posición ante una clase dominante que no comprende los cambios históricos que se han producido. La literatura, por lo tanto, está reproduciendo la matriz ideológica de base que coexiste —y entra en contradicción— con la reacción supraestructural desde donde escribe el autor.

#### 4. «CARTA DE ESCARRAMÁN A LA MÉNDEZ». UNA APROXIMACIÓN

La jácara «Carta de Escarramán a la Méndez» presenta un conjunto de dificultades semánticas que, si bien nuestro propósito no es esclarecerlas, sí que es nuestra la intención de detectar aquellos lugares del texto que presenten problemas de interpretación, así como también localizar los diferentes síntomas sociales e ideológicos que puedan aparecer en ella.

En la jácara, Quevedo cede la voz a Escarramán, un rufián que, desde la cárcel, escribe a la Méndez, para darle noticia de su situación, justificarse y acaso pedirle auxilio. Poco —si no nada— sabemos de estos personajes, aunque sí es cierto que algo podemos intuir e incluso especular sobre su condición social. De entrada, todo parece indicar que la Méndez es una prostituta: Ignacio Arellano anota en su edición que el nombre de la destinataria de la carta es usual entre prostitutas. Sin embargo —y sobre todo después de conocer el amplio abanico tipológico de la prostitución— el genérico no nos aporta casi nada. Posiblemente la Méndez sea una prostituta libre (que ejerce la profesión fuera del prostíbulo) que depende de un rufián: en este caso de Escarramán. Bien podría ser una puta «feliz»<sup>37</sup>, una puta «anzuelo»<sup>38</sup> o, en el peor de los casos, una puta de baja categoría cuyas designaciones son varias: «abadejo», «gusarapa», «estragada»<sup>39</sup>, etc.

Por otro lado, parece más difícil dilucidar cuál es la condición social del emisor del texto. Es evidente que Escarramán es un miembro de la valentónica, pero parece más complejo identificar su grado dentro de la organización socio-profesional de la ladronesca. Y esto es así porque en

<sup>37</sup> *Feliz*: «prostituta que depende de un rufián». Alonso Hernández, 1979, p. 51.

<sup>38</sup> Ver Alonso Hernández, 1979, p. 52: «Anzuelo es el término que en germanía alude, desde diversos ángulos, al hecho de reunir dinero por medios poco lícitos: robo, estafa, prostitución, etc. Así pues, no es de extrañar que, empleado con el sentido de prostituta, se refiera a ésta con un contenido económico fundamental. Como término germanesco es la prostituta dependiente de un rufián que la utiliza sobre todo para engañar incautos, pescar bobos, y vivir a cuenta de ellos de la misma manera que el pescador, en sentido literal, vive a cuenta de su anzuelo».

<sup>39</sup> Las dos primeras, *abadejo* y *gusarapa*, son prostitutas de baja categoría y feas. La *estragada*, sin embargo, refiere a una prostituta sifilítica y llena de bubas. Dice el Covarrubias: «Mujer estragada, llena de bubas o mal francés».

las tres ocasiones en las que hace referencia a su estatus parece en las unas contradecir a las otras. En la primera ocasión dice lo siguiente:

Como al ánima del sastre  
suelen los diablos llevar,  
iba en poder de corchetes  
tu desdichado *jayán* (vv. 17-20. La cursiva es mía).

El *Tesoro de la lengua castellana o española* de Covarrubias introduce como acepción de *jayán* la siguiente definición que, por otro lado, también recoge el *Diccionario de Autoridades*: «El hombre de estatura grande, que por otro término decimos gigante, y de gigán, mudad la I en la A, se dijo jagán, y ahora la G en I, J, jauán. Verás la palabra gigante. Deste término jayán usan los libros de caballerías». El *Diccionario de Autoridades*, por su parte, introduce una nueva acepción que, sin duda, debe estar más cerca de lo que Escarramán trataba de decir: «En la Germania significa rufián a quien todos respetan». Parece más que evidente que Escarramán se esté definiendo como rufián más que como gigante u hombre de gran envergadura. Pero hay que incidir en otro aspecto de la acepción del *Diccionario de Autoridades*: «a quien todos respetan». Está claro que *jayán* es un miembro de las altas jerarquías de la valentónica. De hecho, veíamos arriba —a partir de los datos estudiados por Alonso Hernández— que así era:

De JAQUES, JAYANES y JAYANES DE POPA se constituye el TRONO SUBIDO, especie de consejo de notables, con frecuencia los más ancianos de la profesión, a los que suele añadirse el PADRE de la mancebía, que vela por el cumplimiento de los principios por los que se rige la sociedad hampona (una especie de MONIPODIO o monopolio del crimen) y de los que, en ocasiones, viene el favor y la ayuda necesarios en los apuros<sup>40</sup>.

Su pertenencia a este monipodio del crimen quedaría reforzada con la segunda referencia que hace a su estatus:

Al momento me embolsaron,  
para más seguridad,  
en el calabozo fuerte  
donde los *godos* están (vv. 21-24. La cursiva es mía).

José Manuel Bleuca anota, en su edición ya citada, que los *godos* eran «principales, importantes». En efecto, todo parece indicar que encerraron a Escarramán con otros delincuentes de su estatus —jayanes del trono subido. Los *godos* debían de ser los delincuentes más peligrosos y por ello los encierran «para más seguridad» en «el calabozo fuerte». A continuación, en las siguientes cuatro estrofas (vv. 25-40) Escarramán le cuenta a la Méndez con quién comparte celda y le narra algunos hechos que a estos personajes les acaecieron. Desfilan por el texto Cardeñoso, Remolón, Coscolina, Cañamar y Lobrezno, cuyos nombres, como era común en los romances de la Germania, «derivaban —como indica

<sup>40</sup> Alonso Hernández, 1979, pp. 106-107.

Óscar Osorio— de asociaciones burlescas: Cardeñoso, de Carda (rufianesca); Lobrezno, de lobo<sup>41</sup> (ladrón), Remolón, de remolar (arreglar los dados para hacer trampa); la Cerdán, de cerda (cuchillo); etc.»<sup>42</sup>. Veamos la situación de cada cual:

Hallé dentro a Cardeñoso,  
hombre de buena verdad,  
manco de no tocar las cuerdas,  
donde no quiso cantar (vv. 25-28).

Para Blecua, las cuerdas son las del tormento —como anota a pie de verso en su edición. Sin embargo en la edición de Arellano se anota, por otro lado, que las cuerdas hacen referencia al instrumento musical que acompaña el cante. En el verso que sigue, Quevedo realiza un juego conceptual estableciendo una clara dilogía entre el sentido literal de *cantar* y su sentido figurado: confesar un hecho.

Caso distinto es el de Remolón:

Remolón fue hecho cuenta  
de la sarta de la mar,  
porque desabrigó a cuatro  
de noche en el Arenal (vv. 29-32).

La referencia a las galeras parece evidente («de la sarta de la mar»), un castigo que se aplicaba comúnmente en la época a delincuentes de esta tipología. Pedro Herrera Puga habla de los azotes y de las galeras como las penas menores que se practicaban en Sevilla entre los años 1578 y 1616. Las mayores eran aquellas que aplicaban pena de muerte en sus distintas manifestaciones: degollados, descuartizados, ahorcados, arrastrados, etc.<sup>43</sup>. A Remolón le vale haber «desabrigado» a cuatro en una noche para ser condenado a galeras. Según anota Arellano en su edición, «este tipo de robo era una de las especialidades de los ladrones del siglo XVII».

A continuación Escarramán narra el episodio de una huida, protagonizado por su amiga Coscolina acompañada por Cañamar:

Su amiga la Coscolina  
se acogió con Cañamar,  
aquel que, sin ser San Pedro,  
tiene llave universal (vv. 33-36).

Pedro Herrera Puga, a través de los textos del Padre León, cuenta el suceso de 150 presos que intentaron huir de la cárcel de Sevilla por el alcantarillado, aprovechando la distracción que provocaba el juego de caballos de cañas<sup>44</sup>. No sabemos cómo procedieron Coscolina y Cañamar, pero la huida parece que era una posibilidad que todos los presos

<sup>41</sup> Según Alonso Hernández, se registran las acepciones «lobo de verdón» y «lobatón», considerándose el primero como ladrón de campo, mientras que el segundo hurtaría ovejas y carneros.

<sup>42</sup> Osorio, 2004, p. 114.

<sup>43</sup> Ver Herrera Puga, 1971, pp. 294-296.

barajaban debido a que la vida en la cárcel era hartamente miserable y a que el preso, en tanto que sujeto marginal, no tenía mucho que perder.

Por otro lado, en el texto se establece el parangón entre el fugitivo y San Pedro, dado que Cañamar, al igual que el apóstol, es capaz —dada la destreza que le otorga su profesión— de abrir todas las puertas, aun la del cielo, que no es sino la de la libertad para el preso. La imagen de San Pedro, en el marginalismo de los Siglos de Oro, es frecuente en su asociación con el mundo de la ladronesca:

Le voleur qui se sent du crochet ou fausse-clef reçoit des noms variés. On l'appelle, par exemple, APOSTOL OU SAN PEDRO, faisant allusion par là à l'apôtre du même nom représenté dans l'iconographie religieuse les clefs du paradis à la main: «Los apóstoles toman el nombre de San Pedro, porque, así como él tuvo las llaves del cielo, así también éstos llevan ordinariamente una ganzúa o llave universal, con que abren todo género de puertas...» [...] «uno de ellos, haciendo oficio de San Pedro, abrió la puerta, por aligerar de ropa a su dueño»<sup>45</sup>.

El caso de Lobrezno, por su lado, nos remite a las condenas de pena de muerte que más arriba referíamos a partir del documento del Padre León:

Lobrezno está en la capilla.  
Dicen que le colgarán,  
sin ser día de su santo,  
que es muy bellaca señal (vv. 37-40).

Lobrezno es un condenado a la horca. En el momento en que Escarramán anuncia su situación, el reo se encuentra en capilla —según la acepción que recoge Alonso Hernández en su diccionario *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, se trata de «el lugar, en la cárcel, donde estaba el preso la noche antes de ser ahorcado»<sup>46</sup>. Por su lado, Blecua anota, al pie de esta estrofa, que era costumbre regalar el día del santo unas cadenillas que se colgaban en el cuello. La relación dilógica entre *colgar* y *santo* es más que evidente. A Lobrezno le van a colgar una cadenilla, pero ésta es bien distinta. Quevedo, con sumo ingenio, tilda de bellaco el hecho no porque vayan a ahorcarlo, sino porque la cadenilla se cuelga del cuello del reo en un día distinto al de su santo.

Éstos son los *godos* con quien Escarramán comparte prisión: condenados a muerte, a galeras y fugitivos de la justicia que, sin embargo, no

<sup>44</sup> Herrera Puga presenta, igualmente, en su capítulo «Vida picaresca en la cárcel de Sevilla» distintos juegos que los presos realizaban para soportar la dificultad de vivir exento de libertad. Entre ellos, destacan el juego de la culebra, el juego de la mariposa, el desfile de ajusticiados, el ensayo de la muerte y el juego aquí citado.

<sup>45</sup> Alonso Hernández, 1973, pp. 15-16. Las citas corresponden a *La Desordenada Codicia* y a *Estebanillo González*, respectivamente.

<sup>46</sup> Alonso Hernández nos remite, a continuación, a la entrada *enfermería*, que funcionaba como sinónimo: «Cámara que ocupaban los reos condenados a muerte, lo que hoy corresponde a capilla».



parecen estar a la altura de Escarramán, como así queda constatado con la estrofa que cierra el poema:

Fecha en Sevilla, a los ciento  
de este mes que corre ya,  
el menor de tus rufianes  
y el mayor de los de acá (vv. 117-120).

Es obligado detenernos en esta estrofa y concluir dos cosas. Por un lado, Escarramán posee un rango mayor en la jerarquía de la rufianesca. Por otro, es el menor de los rufianes con los que tiene trato la Méndez. Por lo cual, volvemos a concluir dos cosas: o bien Escarramán —y en contradicción con las palabras con las que él mismo se definía— no es un jayán y por lo tanto es obvio que la Méndez pueda tener contactos con rufianes de mayor escala, o bien la Méndez es una prostituta de mayor categoría —tal vez una puta asentada— y, a la vez que mantiene relaciones con el cargo más alto de la jerarquía valentónica, como es Escarramán, trabaja también para miembros de una clase social más elevada, a los que Escarramán define —desde el resentimiento de clase y desde la consideración de que su forma de producir riqueza era igual de ilícita que la del hampa— como rufianes sin que *objetivamente* lo fueran. Aunque, como recuerda Óscar Osorio, la despedida no podía ser sino una parodia de las epístolas de la época:

En los versos finales se hace una parodia de la frase usual de despedida epistolar «el menor de los criados o servidores, etc.» que corrían ya en un chiste tradicional del marido que escribe a su mujer y termina la carta firmando «el menor de los maridos de vuestra merced»<sup>47</sup>.

En cualquier caso resulta problemático definir socialmente a los personajes de la jácara por la contradicción latente que encontramos en el texto.

La jácara muestra, igualmente y en gran medida, el proceso que recorre el rufián desde que es detenido hasta que es finalmente condenado, pasando por los percances que soporta en prisión. Tras los primeros cuatro versos, que encierran la enunciación situacional del preso en el momento de escribir la carta, Escarramán le describe a la Méndez la escena de su detención (vv. 5-24), en manos de «unos alfileres vivos» que le «prendieron sin pensar». Para Blecua, los alfileres representarían los ministros de justicia que detienen a Escarramán, cosa que queda afianzada a partir de la explicación de Osorio:

Este concepto se construye sobre la metáfora lexicalizada «alfiler», que en lengua de germanía se usaba para referir al policial que llevaba a los detenidos a la cárcel. El elemento sémico común que permite el surgimiento de la metáfora es «prender» (que el poeta subraya en el verso siguiente, «me prendieron sin pensar»): el alfiler prende la ropa, como el policial prende al reo<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Osorio, 2004, p. 117.

<sup>48</sup> Osorio, 2004, p. 108.

Detrás del sintagma preposicional «sin pensar» puede asomar una crítica a algunos aspectos del proceder judicial / policial que, en más casos de los esperados, actuaban precisamente así: sin pensar:

La simple enumeración de sus defectos [de la justicia] es larga y severa, pero sobre todo real. Destacan, disputándose la importancia de un primer plano, la crueldad, la precipitación, la incompetencia, la falta de argumentación para proceder, sobre todo en sentencias definitivas e irrevocables<sup>49</sup>.

Escarramán cuenta que lo detuvieron cuando «andaba a caza de gangas». Dice Covarrubias, en la entrada *ganga*, que la locución significa

perder el tiempo, pensando alcanzar alguna cosa que, cuando nos parece tenerla ya en las manos, se nos desbarata; como acontece al cazador, que yendo a tirar la ganga [ave palustre], le espera hasta que la tiene a tiro, y antes que dispare el arcabuz se le levanta, alejándose tan poco trecho que obliga a seguirla, y burlándose al segundo y al tercero tiro y a los demás, le trae perdido todo el día.

El *Tesoro de la lengua* nos remite después a la entrada *caza*, donde se insiste en que:

Es la ganga un ave que espera al cazador, hasta que le ve estar a tiro, y entonces se levanta, y da un corto vuelo y vuelve a sentarse, y el cazador continúa el seguirla; y haciendo lo mesmo que antes, ésta y las demás veces que se ve a peligro, le trae todo el día cansado y perdido<sup>50</sup>.

Sin embargo Osorio presenta en su artículo una acepción extraída del diccionario de Correas: «Gangas son aves no buenas, y por el sonsonete del vocablo se entiende por mujercillas ruines»<sup>51</sup>. Por lo que cabe interpretar que Escarramán se iba de putas (tal vez a disfrutar de ellas o quizá a ejercer su profesión de protector).

Y si bien Escarramán fue a caza de gangas, lo que vino a cazar fueron grillos. La locución, para Covarrubias, no dista mucho de la anteriormente comentada. Dice así el *Tesoro*:

Perder el tiempo en procurar cosa, que pareciendo fácil de alcanzar se va de entre las manos y nunca se cumple nuestro deseo. El Comendador Griego pone este refrán: «Cuando la zorra anda a caza de grillos, no hay para ella ni para sus hijos». Hay una fábula de la zorra, que un día fue a caza de grillos; y cuando pensaba que le tenía debajo de sí, sonaba en otra parte, y con esto anduvo perdida toda la noche, hasta que de cansada y corrida lo dejó y dio ocasión al proverbio.

Añade en la entrada *caza* que la locución significa:

<sup>49</sup> Herrera Puga, 1971, p. 334.

<sup>50</sup> Por su lado, el *Diccionario de Autoridades* introduce una definición similar: «Vale andar empeñado inútilmente en conseguir alguna cosa; y se toma también en sentido contrario: esto es pretendiendo conseguir o hallar algo sin trabajo».

<sup>51</sup> Ver Osorio, 2004, p. 108.

Buscar cosa incierta, porque cuando el muchacho llega al lugar donde le pareció cantaba el grillo, no le oye allí, y canta o él u otro poco más adelante, y con esto le trae desatinado, sin poder topar con él.

Ignacio Arellano anota a pie de página que la introducción de esta frase hecha tiene una intención conceptista clara: jugar dilógicamente con las palabras *grillo* y *grillete*, que rechinan en el momento de detener al preso. En el verso siguiente, los grillos –los grilletes– le acompañan rechinando –cantando– en la noche de San Juan. Ciertamente, como señala Covarrubias, los grillos eran

prisiones que echan a los pies de los encarcelados que se guardan con recato, y son dos anillos, por los cuales pasa una barreta de hierro, que remachada su chaveta no se puede sacar sin muchos golpes. Llamáronse grillos por el sonido que hacen cuando se anda con ellos.

José Luis Alonso Hernández, en su *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, define esta locución de un modo que obliga a modificar de forma radical la interpretación del texto. Dice así su acepción: «Padecer una enfermedad venérea o correr el peligro de padecerla». La definición de Alonso Hernández reforzaría claramente la posibilidad de que Escarramán se hubiera adentrado en el ámbito de la prostitución y, ahí insertado, hubiera sufrido el contagio de alguna enfermedad. Las enfermedades venéreas estaban a la orden del día en la sociedad de los Siglos de Oro y, sobre todo, en contacto con la prostitución. El propio Alonso Hernández cita varias denominaciones de prostitutas sifilítica y con bubas, como es el caso de la arriba citada estragada.

La posibilidad de que Escarramán haya contraído una enfermedad venérea puede estar reforzada por lo que contiene una de las estrofas finales:

Que tiempo vendrá, la Méndez,  
que alegre te alabarás  
que a Escarramán por tu causa  
le añudaron el tragar (vv. 105-108).

Escarramán anuncia a la Méndez que lo van a ahorcar por «tu causa». ¿Qué esconde ese sintagma? ¿Qué culpa tiene la Méndez de que hayan detenido a Escarramán a causa de una pendencia? No parece válida la interpretación que defiende que la «causa» por la que van a ahorcar al rufián sea la protección que éste le debía a la prostituta, puesto que el texto narra con suficiente claridad que la pendencia<sup>52</sup>, que causa el aprensamiento, es provocada por un juego que consiste en resistir más que el adversario bebiendo vino. La jácara «Respuesta de la Méndez a Escarramán» incide sobre este motivo:

<sup>52</sup> De hecho, el adjetivo que acompaña pendencia –mosquito– parece aclarar que la trifulca encuentra su origen en el vino, pues como anota Arellano en su edición «*mosquito* funciona como adjetivo: llama así la pendencia porque se resuelve en beber y comer; alude a la afición de los mosquitos al vino, motivo tópico de la poesía burlesca». No hay que descartar, por otro lado, la asociación de mosquito con mosca, cuya acepción en el lenguaje marginal significaba dinero, como apunta Alonso Hernández, en su artículo ya citado.

Por matar la sed te has muerto;  
 más valiera Escarramán,  
 por no pasar esos tragos,  
 dejar otros de pasar (vv. 9-12).

Era habitual que este tipo de juegos terminaran en pendencia, como así lo afirma Herrera Puga, en relación a los distintos juegos que se desarrollaban en la cárcel y que, la mayor de las veces, terminaban del mismo modo que termina el juego de Escarramán<sup>53</sup>.

La única culpa, consiguientemente, que podría atribuírsele a la Méndez es que haya transmitido la sífilis a Escarramán. Con ello, a riesgo de parecer demasiado descabellado, podría interpretarse que la cárcel en que se encuentra Escarramán y de la que saldrá únicamente para conducirse a la muerte, bien podría ser la cárcel alegórica de la enfermedad, como parangón o parodia, o bien como inversión satírica, de la *Cárcel de amor* de la novela sentimental medieval. Con lo cual podríamos interpretar que los versos en boca de la Méndez arriba citados funcionan a partir del siguiente sistema disémico: sed / apetito sexual y tragos / encuentros sexuales. Escarramán, por consiguiente, habría frecuentado el lumpen de la prostitución, habría mantenido relaciones sexuales con la Méndez y habría contraído posiblemente la sífilis, cosa que parece constatar la última estrofa de la respuesta epistolar de la Méndez, fechada y escrita en un hospital de Toledo:

Fecha en Toledo la rica,  
 dentro de un pobre hospital,  
 donde trabajos de entrambos  
 empiezo agora a sudar (vv. 169-172).

La referencia a los «trabajos de entrambos» puede resultar de las relaciones sexuales que mantuvieron los dos. Por su lado, los sudores es una referencia a la forma con que se curaba la sífilis en aquella época. De esta misma forma tiene que curarse el personaje de la novela ejemplar de Cervantes *El casamiento engañoso*, el alférez Campuzano, que contrajo sífilis después de mantener relaciones sexuales con una mujer de mala vida que devino su esposa. Al inicio de la novela, encontramos al alférez a la salida del Hospital de la Resurrección de Valladolid:

Salía del Hospital de la Resurrección, que está en Valladolid, fuera de la Puerta del Campo, un soldado que, por servirle su espada de báculo y por la flaqueza de sus piernas y amarillez de su rostro, mostraba bien claro que, aunque no era el tiempo muy caluroso, debía de *haber sudado en veinte días todo el humor que quizá granjeó en una hora*<sup>54</sup>.

Las similitudes entre el texto de Cervantes y la jácara de Quevedo son claras: en ambos casos aparecen los sudores y en los dos textos se habla

<sup>53</sup> Ver Herrera Puga, 1971, p. 112.

<sup>54</sup> Cervantes, M. de, *Novela del casamiento engañoso*, ed. Harry Sieber, vol 2, p. 281.

de lo que se goza («no dejar pasar esos tragos», «granjeó en una hora») y de sus consecuencias: («dejar otros de pasar», «sudado en veinte días»).

Otro de los motivos que aparece en la jácara es el de las novatadas que debían pagar los recién llegados a la cárcel. Pedro Herrera Puga, en su capítulo «Vida picaresca en la cárcel de Sevilla», cita el juego de la culebra y el juego de la mariposa. El primero de ellos, si bien no era exclusivo de novatadas, consistía en apagar las luces y andarse a botazos (allá va la culebra y acá viene, etc.). El segundo, por otro lado, consistía en encender un papel y colocarlo entre los dedos del preso novato que dormía. La patente que paga Escarramán es ver cómo se vuelca sobre su cabeza el contenido de un jarro lleno de orín. El rufián, que no acepta la novatada, arremete contra el responsable y, con un cuchillo, le hace un corte en la mandíbula:

Sobre el pagar la patente  
nos venimos a encontrar  
yo y Perotudo el de Burgos:  
acabóse la amistad.  
Hizo en mi cabeza tantos  
un jarro, que fue orinal,  
y yo con medio cuchillo  
le trinché medio quijar (vv. 41-48).

Este altercado provoca su condena a galeras, cuyo castigo supone el desfile del preso por la ciudad. El espacio público se constituye como un lugar para la muestra de ejemplaridad y de ejercicio de la autoridad. El castigo en la vía pública pretende sentar precedente, advertir sobre la crueldad del castigo y utilizarlo como estructura de poder y como aparato de coerción eficiente. Para ello, la figura de los pregoneros —chilladores en el texto, puesto en germanía— era elemental para que la noticia del castigo —y de la presencia de autoridad— llegara a todas las casas. Lo habitual era que el ajusticiado que recorría las calles fuera un condenado a muerte, sin embargo también se aplicaba esta pena a los condenados a galeras. Así lo afirma Herrera Puga:

Cumplidos los tres días que determinaba la ley antes de la ejecución, se organizaba un desfile con el reo que salía de la Cárcel, recorría algunas calles de Sevilla, hasta terminar en el lugar de suplicio<sup>55</sup>.

Pero añade más adelante:

A veces, en estos cortejos desfilaron algunos presos que no estaban sentenciados a pena de muerte. Tal es el caso de los condenados a galeras, que en ocasiones, formaban parte de éstos, o bien ellos mismos constituían otro de índole diversa<sup>56</sup>.

Escarramán es de estos últimos, cuya procesión se ve acompañada por un pregonero y un envaramiento<sup>57</sup>:

<sup>55</sup> Herrera Puga, 1971, p. 255.

<sup>56</sup> Herrera Puga, 1971, p. 266.

Y otra mañana a las once,  
 víspera de San Millán,  
 con chilladores delante  
 y envaramiento detrás (vv. 53-56).

El castigo que debía recibir Escarramán era «el usado centenar» que, en lengua de germanía, era —teniendo en cuenta el *Léxico* de Alonso Hernández— «El castigo de los cien azotes que se ejecutaba por las calles de la ciudad». Aunque, a juzgar por las palabras del rufián, parece que le dieron algunos azotes más. Los golpes, según parece tras acudir al *Diccionario de Autoridades*, provenían de todas partes y, de forma indiscriminada, tanto de frente como por detrás. De este modo se define la locución «A espaldas vueltas» en dicho diccionario: «Lo mismo que a traición, por detrás, y al contrario de lo que se dice cara a cara». También parece que el reo recibía el castigo de los azotes con la espalda descubierta («la espalda de par en par»), como así queda constatado en el diccionario de Alonso Hernández: «La espalda del reo, cuando sufre el castigo de los azotes, que va “abierta” sin ropa “de par en par abierta”». Veamos cómo funciona en la jácara:

*A espaldas vueltas* me dieron  
 el *usado centenar*,  
 que sobre los recibidos  
 son ochocientos y más.  
 Fui de buen aire a caballo,  
 la *espalda de par en par*,  
 cara como del que prueba  
 cosa que le sabe mal (vv. 57-64).

En la siguiente estrofa la voz de Quevedo se sobrepone a la de Escarramán, haciendo un uso lúdico de las palabras al más claro estilo conceptista:

inclinada la cabeza  
 a monseñor cardenal;  
 que el rebenque, sin ser papa,  
 cría por su potestad (65-68).

El componente disémico de la poesía de Quevedo queda patente, con voluntad burlesca, en este verso. Escarramán inclina la cabeza, en gesto de reverencia, a un cardenal que no es la «dignidad inmediata al Sumo Pontífice» (Covarrubias), esto es, un prelado de la Iglesia, sino «la señal que deja el azote o el golpe en el cuerpo del hombre; de la color cárdena que se causó de la carne magullada y sangre alterada en el lugar del golpe» (Covarrubias).

<sup>57</sup> Alonso Hernández define *envaramiento* de la siguiente manera en su *Léxico*: «1.º Germ. Los azotes que el verdugo da al reo condenado a ello. 2.º Germ. Grupo de alguaciles y demás ministros de justicia que participan en el cumplimiento de un castigo público, azotes o muerte; hace alusión a la vara que llevaban, símbolo de su autoridad».

Igualmente, en la siguiente estrofa, juega con las dos acepciones de la palabra *penca*:

A puras pencas se ha vuelto  
cardo mis espaldas ya;  
por eso me hago de pencas  
en el decir y el obrar (vv. 69-72).

En el diccionario de Covarrubias se introducen las dos acepciones a las que refiere Quevedo. La primera de ellas dice: «Particularmente llamamos pencas las hojas y cimas de los cardos». La segunda, por su lado, dice: «Se llama azote del verdugo, *a forma*, por ser ancha, como la penca del cardo». La definición de las dos acepciones evidencia la correlación semántica que Quevedo, intencionadamente, concentra en estos versos: la espalda de Escarramán es un cardo cuyas hojas son los azotes que recibe por parte del verdugo. De igual modo, en el verso siguiente introduce la locución *hacerse de pencas*, cuya definición es para Alonso Hernández: «Remolonear en hacer algo; hacerse el tonto en la ejecución de un negocio que exige el concurso propio». En el momento del castigo Escarramán se comporta con cautela con el propósito de que se reduzcan los golpes que ha de recibir.

En las dos siguientes estrofas, Escarramán hace alusión al caballo sobre el que monta:

Agridulce fue la mano;  
hubo azote garrafal;  
el asno era tortuga,  
no se podía menear (vv. 73-76).

Como apunta Óscar Osorio, en estos versos «resalta el estado psicológico del castigado para quien el tiempo pasa lentamente, a través de la comparación asno-tortuga»<sup>58</sup>. Efectivamente, el estado de ánimo produce una interpretación subjetiva del tiempo, pero asimismo de la realidad. Si bien al principio del desfile Escarramán anunciaba andar a caballo (v. 61), ahora el caballo, que camina con lentitud a fuerza de estar cansado, es nombrado con la connotación negativa del asno. Sin embargo era caballo y además muy alto, pues como dice el texto:

Sólo lo que tenía bueno  
ser mayor que un dromedal,  
pues me vieron en Sevilla  
los moros de Mostagán (vv. 77-80).

Compartimos la interpretación de Osorio:

en los siguientes versos, 77-80, el humor se construye en la ironía del jaque que se vanagloria de que, gracias al tamaño del asno, lo vieron hasta los moros de Mostagán, al otro lado del mar Mediterráneo. Se destaca el cinismo del jaque que, de nuevo, vuelve positivo lo que se le ofrece como escarnio<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Osorio, 2004, p. 115.

<sup>59</sup> Osorio, 2004, p. 115.

Ciertamente es así: el hecho de que su castigo sea contemplado –damos licencia a la hipérbole– al otro lado del Mediterráneo, reafirma al jaque en tanto que rufián importante. Este hecho queda favorecido por la presencia del pregonero, que aparece de nuevo:

Porque el pregón se entendiera  
con voz de más claridad,  
trajeron por pregonero  
las sirenas de la mar (vv. 85-88).

Y lo que anuncia el pregonero no es sino el castigo. En su caso está claro que está condenado a galeras; las referencias en el texto son claras: en los diez años de castigo, se empleará a batir el agua, a dar de palos a la mar, agravándola:

Inhíbame por diez años  
(isabe Dios quién los verá!)  
a que, dándola de palos,  
agravie toda la mar.  
Para batidor del agua  
dicen que me llevarán,  
y a ser de tanta sardina  
sacudidor y batán (vv. 89-96).

Escarramán, antes de hacer efectiva la despedida, le pide a la Méndez que, si tiene honra, se lo demuestre, que le contribuya con algo y que se sienta honrada porque, como citábamos antes, le ahorcarán por ella:

Si tienes honra, la Méndez,  
si me tienes voluntad,  
forzosa ocasión es ésta  
en que lo puedes mostrar.  
Contribúyeme con algo,  
pues es mi necesidad  
tal, que tomo del verdugo  
los jubones que me da;  
que tiempo vendrá, la Méndez,  
que alegre te alabarás  
que a Escarramán por tu causa  
le añudaron el tragar (vv. 97-108).

Por un lado, tenemos aquí el tema la honra, lo que según los textos de los Siglos de Oro parece la auténtica obsesión de los españoles de la época, como ha sido estudiado desde Bataillon hasta Antonio Rey, desde unos postulados próximos al sociologismo. Sin embargo, lo que nos interesa incidir aquí es que el considerarse la posibilidad de que la Méndez tenga honra no es sino un efecto estructural de la tergiversación que ha padecido el *organicismo* feudal en la transición ideológica, ligado a la pérdida de la transparencia social que referíamos arriba. La honra, ahora, no es inherente a una clase social, sino que se asocia a la idea de espíritu o alma humanos, es decir, configuraciones propias del *yo*. La



Méndez puede tener honra pero tiene que demostrarlo ayudando a Escarramán en el momento en que éste le pide auxilio. Para Escarramán la ayuda es una necesidad pues no puede soportar más los jubones –azotes– que el verdugo le da.

En los versos 105-108, queda patente el excedente ideológico feudal. El antagonismo feudal amo / siervo se genera en la relación Méndez / Escarramán: la Méndez vendrá a alegrarse con la muerte de Escarramán, en el rol del siervo, porque habrá muerto por ella. Se trata de un gesto propio de caballero medieval –la ideología del mérito del animismo nobiliario<sup>60</sup>– que adquiere honra al ser herido en combate o muerto en batalla. Aunque aquí la muerte –nueva ironía de Quevedo– será menos honrosa.

Como hemos visto, «Carta de Escarramán a la Méndez» de Francisco de Quevedo reproduce, en gran medida, las contradicciones latentes de la época, retratando el mundo del desorden desde una óptica –reacción– organicista. No podemos obviar el estudio de las jácaras para una mayor comprensión de la ideología y de sus síntomas sociales de la transición ideológica. Y mucho menos obviarlas por considerarlas un género menor, porque como subraya Pablo Jauralde

la otra gran distinción [de las jácaras] con el resto de su poesía es –hay que volver a insistir en ello– la estilística. La poesía festiva de Quevedo es infinitamente más rica en léxico, lenguaje retórico y sintaxis que cualquiera de sus restantes variedades temáticas. El léxico se hincha continuamente para dar entrada al modismo, al coloquialismo, a la deformación aplebeyada, al neologismo, a la disemia... La sintaxis engarza todo ello en construcciones que permiten la agudeza, a veces bordeando osadamente el anacoluto<sup>61</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Hernández, J. L., «Le monde des voleurs dans la littérature espagnole», en *Culture et marginalités au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Université de Paris VIII-Vincennes, 1973, pp. 11-40.
- Alonso Hernández, J. L., *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976.
- Alonso Hernández, J. L., *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII. La Germanía (introducción al léxico del marginalismo)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1979.
- Alonso Veloso, M. J., *Tradición e ingenio en las letrillas, las jácaras y los bayles de Quevedo*, Vigo, Universidad de Vigo, 2005.
- Alonso Veloso, M. J., «Discurso rufianesco y retórica del hampa: la *compositio* de las jácaras y los bailes de Quevedo», *Revista de Filología española*, 86, 1, 2006, pp. 31-63.
- Arellano Ayuso, I., «La jácara de Pero Vázquez de Escamilla de Quevedo», en *Crítica textual y anotación filológica en obras del Siglo de Oro. Actas del II Seminario Internacional sobre edición y anotación de textos del Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1991, pp. 13-45.

<sup>60</sup> Ver Rodríguez, 1990, p. 36.

<sup>61</sup> Jauralde Pou, «Introducción» a *Antología poética* de Quevedo, pp. 35-36.

- Becerra Mayor, D., «El impacto burgués y la ambigüedad de linajes en Melibea y Calisto», *Verba Hispanica*, 14, 2006, pp. 21-37.
- Carreira, A., «El conceptismo de las jácaras de Quevedo: “Estábase el Padre Esquerra”», *La Perinola*, 4, 2000, pp. 91-106.
- Cervantes, M. de, *Novela del casamiento engañoso*, en *Novela ejemplares*, ed. H. Sieber, Madrid, Cátedra, 2003, vol. 2, pp. 279-295.
- CORDE, *Corpus diacrónico del español*, www.rae.es
- Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. I. Arellano y R. Zafra, Madrid, Iberoamericana, 2006.
- Cross, E., «La noción de novela picaresca como género desde la perspectiva sociocrítica», *Edad de Oro*, 20, 2001, pp. 85-94.
- Diccionario de Autoridades*, 1734. www.buscon.rae.es
- Elliot, J. H., *La España imperial. 1469-1716*, Barcelona, Vicens Vives, 1965.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Herrera Puga, P., *Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro*, Granada, Universidad de Granada, 1971.
- Jauralde Pou, P., «Quevedo», en *Historia y Crítica de la Literatura Española*, Barcelona, Crítica, 1980, vol. 3, pp. 534-551.
- Joly, M., «De rufianes, prostitutas y otra carne de horca», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29, 1, 1980, pp. 1-35.
- Joly, M., «La flor de la jacarandina», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 40, 1, 1992, pp. 461-475.
- Marigno, E., *Jácaras. Francisco de Quevedo*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2000.
- Márquez Villanueva, F., «La actitud espiritual del *Lazarillo*», en *Espiritualidad y Literatura en el siglo XVI*, Madrid, Alfaguara, 1968.
- Marx, K., *El capital*, ed. J. Prados Arrarte, Madrid, Edaf, 1972, 2 vols.
- Montesinos, J. F., *Entre Renacimiento y Barroco*, Granada, Comares, 1997.
- Osorio, Ó., «La jácara de Escaramán, de Quevedo», *Poligramas*, 21, junio, 2004, pp. 93-119.
- Quevedo, F. de, *Antología poética*, ed. P. Jauralde Pou, Madrid, Austral, 1986.
- Quevedo, F. de, *Poesía burlesca II. Jácaras y bailes*, ed. I. Arellano, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2007.
- Quevedo, F. de, *Poesía original completa*, ed. J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1981.
- Rodríguez Puértolas, J., C. Blanco Aguinaga, I. Zavala, *Historia social de la literatura española*, Madrid, Akal, 2000, vol. 1.
- Rodríguez, J. C., *La literatura del pobre*, Granada, Comares, 2001.
- Rodríguez, J. C., *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1990.