

El pícaro Alonso o la voz de un solo amo: el viaje introspectivo de *El Donado Hablador*
hacia un gitano imaginado en el Siglo de Oro español

María Julia de León Hernández

A thesis
submitted in partial fulfillment of the
requirements for the degree of

Master in Hispanic Studies

University of Washington
2015

Committee:
Donald Gilbert-Santamaría
Ana Gómez-Bravo

Program Authorized to Offer Degree:
Hispanic Studies

University of Washington

Abstract

El pícaro Alonso o la voz de un solo amo: el viaje introspectivo de *El Donado Hablador*
hacia un gitano imaginado en el Siglo de Oro español

María Julia de León Hernández

Chair of the Supervisory Committee:

Associate Professor of Spanish: Donald Gilbert-Santamaría

Professor of Spanish and Department Chair: Ana M. Gómez-Bravo

The need to silence the Roma community corresponds to a behavioral pattern intrinsic in the cultural heritage of a Spain obsessed with promoting an image of national homogeneity. However, the blind defense of this utopic creed in the multi-faceted Spanish context exhibits a deep identity crisis prolonged within the last five centuries of its history.

In this work, I will study the ongoing conflict between the one-directional imposition of limited speech and the pluralistic heterogeneity of Spanish reality. I will analyze the picaresque novel *Alonso, mozo de muchos amos* (1624/1626); a text in which the author offers to his main character, to his reader, his narrator and to the State the opportunity of questioning the validity of the autobiographical speech and, therefore, its own existence through an apparently simple exchange of roles in which the I is replaced by the Other.

“cada uno mire por sí y abra el ojo; que estamos en tiempo que a vuelta de cabeza no hay cosa segura” (Alcalá 528)

A principios de octubre de 2014, se publicaba la edición número 23 del Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Entre las nuevas acepciones, los miembros de la Academia decidían añadir el término “trapacero” a la definición de “gitano”. Según la RAE, un trapacero es todo aquel “que con astucias, falsedades y mentiras procura engañar a alguien en un asunto” (Fundación). Desde entonces, diferentes asociaciones gitanas como la Unión Romaní, la Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad, o el Secretariado Gitano no han dejado de manifestarse ante las puertas de la RAE solicitando la revisión de la nueva entrada del diccionario por considerarlo denigrante.

Por ahora y a pesar de la polémica suscitada, la única manifestación verbal de los académicos de la lengua ha sido tan tajante como significativa: su intención no era otra que “reflejar el uso del término” (Fundación). Tal respuesta de la institución pública no ha hecho más que acrecentar la indignación de la comunidad romaní, la cual no solo tiene que lidiar con la condescendencia del Estado, sino también con la falta de apoyo de la población española en su conjunto. De hecho, una hazaña de este calibre por parte de las autoridades del país, llamada a agitar conciencias y el apoyo de la sociedad en su conjunto, está pasando desapercibida para la gran mayoría.

¿Cómo es posible que se tolere tal ofensa del Estado hacia sus habitantes, o por qué la sociedad española no se siente llamada a defender a sus conciudadanos? La impasibilidad demostrada tanto por la opinión pública, como por los organismos estatales se explica en el hecho de que nos encontramos ante la enésima demostración de poder nacional, y

consecuente discriminación del estado-nacional español hacia las minorías que configuran su realidad multicultural.

Ya sea por parte de su población, ya sea desde las instancias del gobierno, la necesidad de acallar al Otro se corresponde con un patrón conductual mecanizado en la herencia cultural del país. Negar la existencia del gitano, de esa entidad vista como discordante, se corresponde con la obligación intrínseca de imponer una verdad única; como diría Eric Hobsbawm, la de una nación hegemónica sustentada sobre los cimientos de la uniformidad lingüística, racial y cultural, como diría (Labanyi 4). Sin embargo, la defensa ciega de este credo utópico en un contexto culturalmente multifacético como el español no deja de exhibir una profunda crisis de identidad nacional.

Stuart Hall insistía en que la identidad es el resultado de una reelaboración constante e inacabada de una figuración idealizada tanto del Yo, como del Otro (Santaolalla 56). Por lo que la imagen que ante nosotros se materializa está destinada a ser un eterno boceto de las esperanzas y de los fracasos de su hacedor. La impotencia del Yo ante esta infructuosa labor de definir su propia personalidad se solventa creando responsables inmediatos sobre los que hacer recaer los defectos visibles de su proyecto nacional (Hancock 109). De esta gesta deconstructiva paralela, nace el gitano como figura contracultural española; un Otro incómodo e idóneo que personifica la faceta del culpable y enemigo potencial, un sujeto tan débil como desautorizado sobre el que practicar el ideario épico español que apele a la intervención de héroes defensores de la integridad del modelo nacional y liderazgo del Yo.

Añadía Hall que este reparto de roles se genera mediante un proyecto centrífugo en el que el Yo, desde su centro, se encarga de empujar hacia sus márgenes más periféricos a todo aquel que considere prescindible (56). En el ámbito sociocultural español, la comunidad romaní ha sido ese Otro capturado, inmovilizado y amordazado hasta convertirlo en un huésped hostil en territorio común. El subsiguiente levantamiento de barreras psicológicas

que separen un dentro de un fuera ficticio pretende garantizar la mínima interacción entre ambas entidades. El Yo supremo, desde su fortín, no ve o escucha al ser relegado al ostracismo; el Otro, aunque replique, no puede ser ni visto, ni oído. En la ausencia y el silencio, el gitano no existe.

Para Fredric Jameson, la intención política es la mano que mueve el mundo; por lo que cualquier manifestación social, histórica o cultural que se produzca en su seno responde única y exclusivamente a este propósito (20). Por ello, de igual manera que el discurso hegemónico del estado moderno responde a ese deseo de legalizar y oficializar la unidad nacional; la manipulación de la narración que emane de esas ramificaciones estructurales no puede dejar de servir al mismo objetivo de promoción y perpetuación del relato de homogeneidad estatal (18).

Si nos centramos en el papel de la literatura en este cometido imperialista, y recurrimos de nuevo a la voz del Diccionario de la Real Academia de la Lengua, entre sus páginas podemos leer que la “literatura” es “el arte que emplea como medio de expresión una lengua”. Es decir, la producción cultural en el corazón del estado-nación cumple a la perfección con ese cometido: transmitir el discurso hegemónico y mantener el artificio estatal en funcionamiento mediante el verbo. Sin embargo, para los académicos de la lengua “arte” viene a ser una “manifestación de la actividad humana mediante la cual se expresa una visión personal y desinteresada que interpreta lo real o imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoros”; también puede ser entendido como “maña, astucia”; o como la de “disposición personal de alguien” hacia algo en concreto. Dejando a un lado esa idea de “visión desinteresada” de los miembros de la RAE, más que cuestionable en cualquier intento de expresión artística humana o en sus propias actuaciones institucionales, queda claro que los académicos admiten la subjetividad personal que envuelve al acto simbólico. Es más, incluso añaden los vocablos “maña” y “astucia”, lo cual hace claramente referencia a la

voluntad de engaño y manipulación que se utiliza para transformar las apariencias en realidad, y viceversa.

La declaración institucional de la ambivalencia del término hace de la literatura un arma oficial de doble filo. Por un lado, se admite que sirve a los intereses de aquel que tiene el derecho sobre el verbo; por el otro, se confiesa su susceptibilidad a la hora de dejar escapar todo aquello que no quiere ser dicho, u oído. De este modo, el texto literario se convierte en un ejercicio de reconocimiento que combina ambas posibilidades y que muestra, ineludiblemente, el conflicto de personalidad vigente entre la verdad unidireccional y unipersonal del Yo, y la verdad plural y multifacética del Otro.

Para confirmar mi hipótesis, centraré mi estudio en *Alonso, mozo de muchos amos*, una obra picaresca escrita por el doctor Jerónimo de Alcalá Yáñez en dos volúmenes publicados entre los años 1624 y 1626. Este texto, además de haber visto la luz en uno de esos puntos de inflexión críticos en la biografía nacional de un país, cuenta con la particularidad de que su escritor nos conduce al territorio socio-histórico de la marginalidad a través del acercamiento literario del pícaro, representante ficticio del Yo y del discurso oficial, al mundo del gitano, ese Otro víctima del puño y letra del primero; con la particularidad añadida de que en la narración creativa de Alcalá Yáñez va a ser el pícaro el que ejerza el papel de invasor en territorio ajeno; y el gitano, en cambio, el que haga lo propio pero como receptor.

A través de este aparentemente sencillo intercambio de roles, el escritor va a brindar al lector el privilegio de poder observar la interacción entre ambos desde una nueva perspectiva. Tal invitación va a permitir al lector-espectador, por un lado, interpretar el significado de la convergencia entre esas dos entidades enfrentadas de una forma diametralmente opuesta a la canónica; mientras que, por el otro, va a obligar al lector-narrador a cuestionar su papel personal y atemporal en este juego de identidades. Como

resultado, el Yo va a encontrarse con la repentina oportunidad de percibir la existencia de otras vidas posibles más allá de los límites preestablecidos; ya que, al ser el relato picaresco un monólogo autobiográfico narrado en primera persona, Alcalá Yáñez está exponiendo a su pícaro, al lector, al narrador, al Estado y al Yo en su totalidad a descifrar el significado de su propia existencia reevaluando el papel que juegan todas sus máscaras.

Como fruto inmediato de esta mirada oblicua, y a pesar de que el encuentro y desencuentro entre el Yo y el Otro tengan un resultado previsible, este ángulo innovador adoptado por el escritor añade a la lectura de este relato una singularidad inesperada. José Heredia afirma que el gitano, como figura contracultural, a lo largo de la historia siempre ha sido representado solo y exclusivamente de dos maneras: una barroca que se recrea en “los peores prejuicios sobre los gitanos que había en el Siglo de Oro”; y otra romántica que idealiza a un pueblo libre decimonónico, “alérgico a las regimentaciones de las instituciones estatales y refractario a las mezquindades de la vida urbana y burguesa. Un pueblo primitivo, no corrompido por la civilización, y con una vena creativa de exotismo telúrico, misterioso, hipnótico y arrebatador” (60). En cambio, y a principios del siglo XVII, Alcalá Yáñez va a ser capaz de eludir el determinismo al que su obra estaba destinada para ofrecernos una visión cuasi vanguardista de la comunidad romaní en el marco literario y, en consecuencia, socio-histórico. Su perspectiva no va a entender de contextos transitorios o de tendencias conductuales, sino que va a combinar ambas bajo su propia libertad como creador; por lo que va a demostrar al lector que con un ligero cambio de posiciones en el modo que el Yo afronta sus circunstancias se puede abrir la posibilidad de que esos otros mundos soñados se conviertan en otros caminos plausibles, decida seguirlos o no.

Una de las primeras preguntas que nos podemos plantear como lectores es qué llevó a Jerónimo de Alcalá Yáñez a iniciar este viaje literario hacia el otro lado de la barrera temporal y espacial psicológica del siglo XVII.

De los pocos datos que tenemos sobre su propia biografía, sabemos que nació en 1571 en Murcia pero que se consideraba segoviano de adopción, que ejercía la medicina en la ciudad castellana y que su dedicación a la escritura fue más bien puntual, tardía y poco fructífera. Antes de su *Alonso, mozo de muchos amos*, Alcalá Yáñez solamente había publicado dos obras: *Milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla* (1615) y *Verdades para la vida cristiana* (1621).

La carencia de una producción literaria más amplia de este autor ocasional tampoco parece ser compensada por su talento. Francisco Rico afirmó rotundamente que la calidad creativa de Alcalá Yáñez destacaba por su “falta de genio” (Pérez 147). Alexander A. Parker etiquetó a esta obra como “pseudopicaresca” por su serenidad, moderación e inocencia; incluso ya añadió que Alonso estaba más cerca de ser un aventurero costumbrista del siglo XIX, que un pícaro del XVII (144); comentario que casi podría ser considerado por un halago ante tanta descalificación, especialmente si tenemos en cuenta que el propio Parker decidió cruzar al otro lado para convivir con gitanos durante un gran periodo de su vida. Incluso el propio Miguel Donoso Rodríguez, el único crítico que hasta el momento se ha dedicado al estudio de este texto en profundidad, confirma sin el mayor requiebro que el texto de *Alonso, mozo de muchos amos* es una copia ni siquiera mal disimulada de novelas picarescas anteriores; en particular de *El Lazarillo* (1554), el *Buscón* de Francisco de Quevedo (1604?), el *Alfarache* de Mateo Alemán (1599/1604), o de las *Novelas Ejemplares* de Miguel de Cervantes (1590-1612) (34).

Sería razonable pensar que un escritor ocasional como Alcalá Yáñez, que inicia su carrera literaria a partir de los cuarenta y cinco años publicando dos obras de carácter religioso, además escritas por encargo, y una tercera en ficción escrita al modo picaresco, no aspiraba en demasía a entrar en el olimpo de los escritores célebres. Más bien, especialmente si nos atenemos al carácter temático de sus únicas obras, se podría deducir que Alcalá Yáñez

veía en la escritura la vía idónea para canalizar sus inquietudes: por un lado religiosas y, por el otro, sociales. Como bien documenta Donoso, en su juventud nuestro escritor había optado por la vida religiosa, camino que descartó finalmente para dedicarse plenamente a la medicina. Aun así, su vocación y creencias religiosas son más que evidentes no solo en sus dos obras religiosas, sino también en *Alonso, mozo de muchos amos*. De hecho, además de que este pícaro es dado al sermón moralista con unas profundas raíces católicas, es un lego de la Iglesia que articula su narración sobre un diálogo, aunque sería más correcto decir soliloquio, con dos crédulos clérigos; baste recordar que esta obra es casi más conocida bajo el título de *El Donado hablador*, haciendo clara referencia tanto a la charlatanería, como a su labor en un monasterio. Sin embargo, llama la atención que a pesar de sus evidentes creencias religiosas, Alcalá Yáñez decida conjugar su devoción católica con la moral del pícaro, ser contestatario por naturaleza y antítesis de toda norma moral impuesta.

Algunos autores han visto en esta aparente contradicción una declaración encubierta por parte del autor de sus posibles orígenes conversos. Médico, profesión tradicionalmente ligada a la población hebrea medieval y ejercida por su familia durante generaciones, habría encontrado en la literatura, precisamente en la figura del pícaro, el medio adecuado para denunciar la persecución de su pueblo. Esta hipótesis, bajo mi punto de vista demasiado recurrente en nuestros días, podría contrastarse con la misma ingenuidad de la que peca acudiendo a la idea de que el pueblo judío y el romaní no han sido realmente comunidades que sientan demasiada empatía la una por la otra, más bien todo lo contrario; por lo que introducir de forma excepcional al gitano “hermano” o “compañero” en el recorrido vital del pícaro resulta inverosímil.

Personalmente me inclino a pensar que la decisión de Alcalá Yáñez a entrar en el mundo de la ficción por primera y última vez a través de la figura del pícaro encuentra mayor razón de ser en sus intereses profesionales y sociales que religiosos. Nuestro médico

segoviano, como bien señala Donoso, ejercía su profesión combinándola con la beneficencia hacia “los pobres y vergonzantes” que poblaban las calles y los caminos castellanos de principios del siglo XVII (Alcalá 19); seres ambulantes que se materializaron en el suelo del Imperio víctimas directas de la mala gestión del potosí americano, del empobrecimiento paulatino y acelerado de las arcas estatales, y del aumento de los impuestos para compensar esa pérdida irrecuperable.

El resultado directo de esa agonía económica que desangraba al país fue el agotamiento psicológico y la fragmentación social (Charnon-Deutsch, 2002, 20). Desempleados en busca de trabajos temporales y mal remunerados se transmutaron no solo en vagabundos y mendigos, sino también en ladrones de poca monta, bandoleros y forajidos. La pobreza extrema y la criminalidad como medios de supervivencia golpeaban los muros del Imperio, y la única respuesta del retraído Estado español fue la de responsabilizar a estos desheredados de sus propios males. Encerrándolos bajo la categoría de lacra social, afirmando que hacían de su precariedad un “un modo de vida” voluntario o, peor aún, fingido (Freixa 25), el Imperio no solo empujó a estos seres a la marginalidad, sino que los convirtió en la pieza discordante perfecta para mantener las formas de su fortaleza y canalizar el descontento popular hacia la periferia. Estos antihéroes, aprendices sobre la marcha del papel otorgado en suerte, gestaron rápidamente la figura contracultural que de ellos se esperaba. Destinados a perderse en la masa informe de personajes sin nombre que poblaban una España enajenada, su ingreso en las páginas de la literatura del siglo XVII les ofrecía una segunda oportunidad menos amarga, aunque fuera ficticia, a la vez que más sincera.

El pícaro literario, figura de carne y hueso dentro del imaginario popular, fue el encargado de dar esa segunda vida ficticia a esos miles de marginados anónimos sin voz, pero con rostros identificables. Moviéndose entre el limbo que separaba la realidad y la fantasía, deslizándose libremente entre los rígidos estratos de la sociedad española, confundiéndose

con sus integrantes y mimetizándose con su conducta, el pícaro era capaz de reflejar la decadencia y subterfugios españoles. Esta entidad inorgánica, tan inteligente como astuta, sabía decir sin hablar, o hablar sin confesar. La voz de la cual había sido dotado por su creador le permitía crear su propio discurso según sus propias necesidades, u ocultarse detrás de sus palabras para lucrarse. A medio camino entre lo que debía ser, lo que quería ser y lo que le estaba permitido hacer, el pícaro desvelaba esa otra verdad que el desgobierno español evitaba afrontar y que Alcalá Yáñez intentaba descifrar: el verdadero Imperio estaba en los miles de seres que transitaban sus caminos en busca de otra realidad, y la agonía vital que se reflejaba en esos rostros paupérrimos no hacía más que confirmar el estado de irrealidad que albergaba el discurso único nacional.

La pluma daba cobijo a las reflexiones del pícaro, al igual que guiaba sus pasos a través de las sombras que cubrían los dominios del Imperio. Conducirlo hasta los muros de la comunidad romaní, el confín más externo de la marginalidad, respondía a la necesidad de poner a prueba un discurso oficial fraudulento y alejado de esa otra realidad que se compartía en plazas y mercados; porque el gitano, ese ser casi imperceptible en las páginas de la historia o de la literatura, no lo era tanto en la realidad cotidiana de siglo XVII español. El encuentro y el desencuentro eran parte de la convivencia cultural diaria de la sociedad, que no entendían tanto de divisiones impuestas de acuerdo a orígenes, lenguas y religiones como de necesidades inmediatas. Todos sus miembros se trataban, conocían y se buscaban mutuamente requiriendo del Otro el servicio que el Uno podía ofrecer, y viceversa. A pie de calle, la verdadera identidad de España no radicaba en ser una identidad multifacética, sino en una contener una multiplicidad de identidades.

La gran diferencia entre el pícaro y el gitano, en términos de marginalidad, radicaba en que este último era un excluido secular que poco o nada tenía que ver con los nuevos patrones discriminatorios del siglo XVII, y su distanciamiento a estas alturas de su propia

historia formaba ya parte de una conducta cultural socialmente no cuestionada; hasta tal punto que el aislamiento en el que vivía la comunidad romaní por entonces ya se veía como un acto voluntario ligado a sus ansias de libertad, a su carácter salvaje y a rechazo a la vida banal. Sin duda alguna, esta idea se aproxima a las tendencias naturalistas y románticas decimonónicas; pero además, vigente hasta nuestros días (Freixa 18). Este discutible canto bohemio a la libertad, quizás más propio del XIX como pretendía Parker defender e incluso experimentar personalmente (20), fue el que llevó a Alcalá Yáñez y a su Alonso a las puertas de una comunidad gitana tan alejada de la realidad anhelada del primero, como cercana a la naturaleza ficticia del segundo.

Previamente, Alcalá Yáñez ya había intentado dar sentido a la existencia del pícaro en once capítulos trazados a lo largo de los caminos del Imperio peninsular y transatlántico. Ahora, empezando la segunda parte de su vida y en la duodécima tentativa, Alonso reconoce que hasta ese momento las vidas que había experimentado con anterioridad le habían hecho sentir siempre un extraño, “solo en tierra ajena” (515). La declaración verbal de su soledad descubre el extrañamiento en el consiste su existencia; como cualquier otro pícaro, Alonso ignora sus orígenes, se ha criado entre personajes volitivos y ha crecido desarrollando una personalidad polifacética adaptada a las necesidades de esos seres anónimos. Este “discrepante activo”, como diría Maravall (Freixa 20), es consciente de su propia condición de Otredad en un mundo de apariencias obsesionado con cubrir su verdadero aspecto.

Dispuesto a iniciar un nuevo episodio en su periplo existencia hacia otra vida posible, sabe que la respuesta no está en ese mundo simulado en el que ha crecido, se ha formado y en el que sigue sintiéndose un extraño: “...esto fue el desengaño que conviene tener cada uno de la poca confianza que se ha de tener en los hombres, en quien más ligera que la veleta se muda la voluntad, y cuanto más constante se imaginó, entonces con mayor facilidad se quiebra y falta”, dice un Alonso ambulante, decepcionado, hundido en la soledad (Alcalá

521). La sensación de desarraigo es la que empuja a este ser contestatario a apartarse de un espacio en el que no se reconoce, en el que la “flaqueza” y el “frío” embargan su cuerpo y afligen su alma (523). Se siente vacío, incompleto, e intuye que, como tantas otras veces, la solución a su desamparo consiste en añadir una nueva vida a su carácter múltiple; pero ahora lo que debe hacer es moverse hacia los márgenes.

“Animándome, saqué fuerzas de flaqueza y metime en un monte cerca de la ciudad... Poco más de una legua había caminado por aquella espesura cuando no muy lejos de adonde estaba vi que salía gran cantidad de humo” (523). En esa periferia inhóspita, a poca distancia del centro en el que se encuentra, está el destino soñado con el que quiere dar alivio a su soledad. Alonso el pícaro está acostumbrado a recorrer todos los recovecos del territorio español, conoce a los personajes que se deslizan entre sus luces y sus sombras, y sabe que ese otro ente ocultado con el que quiere mimetizarse está más allá de la penumbra de la ciudad, entre la maleza. Para localizarlo, solo debe seguir la señal discordante, el signo definitivo de que en aquel punto va a encontrar a ese otro ser anónimo contrario al orden imperante del que quiere escapar: el humo. “...como buen filósofo, que sin falta allí había lumbre”, aclara Alonso (523), “y si lumbre, que algunos estarían haciéndola”, concluye (523). El humo de una llama que se alza verticalmente sobre los espectros uniformes de la noche revela la presencia oculta de ese Otro anónimo al que considera un igual, el lugar en el que va a encontrar el calor y la protección que necesita (523).

Como protagonista de un relato imaginado ideado por la mano del Yo, el deseo de identificarse con un igual no puede más que guiar a Alonso hacia otra verdad tan ficticia como su propia existencia. Parte de su Yo, esa que sueña con ser más honesta y humana, le indica qué necesita y qué es lo que debe buscar; sin embargo, el viejo Yo superficial, el que no puede librarse del lastre de las formas artificiales, se impone en su valoración sobre el Otro. Fruto de esta combinación, el gitano de Alcalá Yáñez, el que este cree conocer y el que

Alonso pretende encontrar, no puede ser más que el resultado de otra elaboración idealizada; tallada y retratada a la medida de las expectativas del Yo autor.

Aun así, el deseo de Alonso de acercarse al Otro va a imponerse al orden preestablecido. El Alcalá Yáñez que fantaseaba con otra realidad, ese que pertenecía a esos miles de rostros españoles que se paseaban por los recovecos del Imperio, va a dar la oportunidad a su pícaro de realizar su sueño de la forma más inesperada. En este mundo dicotómico entre ficciones percibidas y vidas anheladas, el creador de este viaje picaresco va a levantar el telón que separa ambas opciones dando paso a la posibilidad de que el Otro tome, por primera vez, el mando de la situación.

“Procuré de enderezar mi jornada... no siendo menester caminar mucho, porque inopinadamente sentí que me abrazaban por la espalda” (523). En su perenne huida hacia delante, una fuerza mayor a su propia voluntad detiene los pasos de Alonso; capturado por la espalda, los brazos de aquel en que esperaba componer su fragmentada vida anulan su innata autonomía. En ese preciso instante, el juego de roles se revierte. Es Alonso el que es descubierto y hecho cautivo en dominio ajeno; es el Otro el que desarma al Yo, y el Yo el que pierde el control sobre sí mismo, y sobre el Otro. De ahora en adelante, para garantizarse la subsistencia fuera de sus fronteras, será el pícaro invasor el que deberá seguir y aceptar de forma sumisa las normas del gitano.

Inmovilizado, privado por primera vez de sus estrategias de supervivencia, la vulnerabilidad invade a Alonso. “Empezaron de nuevo mis desventuras y desdichas”, afirma (523). Tener que enfrentarse al Otro en términos de inferioridad le aterroriza; su vida está en manos de la decisión del gitano, un ser que a pesar de haber querido encontrar, no conoce, o peor aún: sospecha conocer. Para el Alonso indefenso a principios del siglo XVII, el gitano que tiene ante sí se confunde con la imagen de aquel gitano barroco del Siglo de Oro que personificaba al caníbal, al hechicero, al secuestrador de infantes, a la prostituta, al polígamo,

al hereje o al ladrón según el discurso del Estado y del Santo Oficio. Tal suma de estereotipos, bautizada por Caro Baroja como “mitología gitanesca” (mena), fue repetida por los documentos legales, reproducida en la producción literaria, y perpetuada por el transeúnte de las calles españolas. “En buenas manos he caído -dije entre mí-; no dejaremos de medrar; buena noche se me apareja”, reflexiona automáticamente Alonso y sin dudar por un momento en la inmoralidad del Otro (523).

Nuestro médico, habitante de un centro urbano castellano y aspirante a escritor no podía evitar caer en la tentación de dejarse llevar por este mito fantástico en su ejercicio creativo. Es más, parece ser que Alcalá Yáñez era un ferviente lector de su contemporáneo Cervantes (Donoso), considerado como el autor que más se empeñó en fomentar desde sus textos los peores prejuicios hacia el pueblo romaní. No en vano, el retrato del gitano elaborado durante el barroco español también es conocido como el “gitano de Cervantes”. Baste mencionar, como ejemplo de esta influencia, que uno de los primeros comentarios de Alonso al escuchar al gitano es decir que esos extraños “ceceaban un poco”, en particular “a lo gitano” (523). Sobre el ceceo y su atribución a la comunidad gitana, el propio Cervantes había ironizado previamente declarando que España muchos gitanos habían adoptado el ceceo como ornamento porque causaba risa y simpatía entre el resto de españoles (Alonso 194). La confirmación de la falsedad de tal estereotipo por parte de uno de los creadores del mito, así como la suposición del porqué de tal ficción, no hace más que confirmar la artificialidad de la entidad gitana literaria y su retroalimentación con el mundo exterior.

Esos gitanos definidos ya de forma peyorativa por su forma de expresarse, tampoco son “tan hermosos como flamencos o ingleses, sino amulatados, mal vestidos y de malos rostros” (523). Las apariencias, tan recurrentes en una España forzada a pretender ser lo que no era, ayudaban a mantener los falsos cimientos del Estado y las distancias con el Otro. Para poder clasificar al extraño dentro de la jerarquía social y homogeneizadora española, era

imprescindible conocer su procedencia y tasar el valor de su indumentaria; en resumen, conocer los elementos que demostraban su poder adquisitivo. El gitano que deambulaba por territorio castellano desde hacía dos siglos seguía siendo un ser de origen incierto, oscuro como el color de su piel, portador de hábitos estafalarios, lengua extraña y profesión indefinida; por tanto, el rechazo hacia ese Otro era casi mandatario en el contexto español del siglo XVII.

Ante este gitano indecente, el Alonso vulnerable en dominio ajeno, va a tener que decidir su estrategia de supervivencia. Es decir, el juego del doble haz de la pluma de Alcalá Yáñez va a plantear al lector dos visiones, o dos opciones, sobre la misma cuestión: cómo afrontar el encuentro con el Otro. ¿Debe Alonso quedarse en la superficialidad de la que quería huir continuando así con la crítica desgarradora e infundada hacia la comunidad romaní; o en cambio debe aventurarse a apreciar los matices del discurso canónico estatal, y literario, y así poder dar ese paso más allá de los límites establecidos? En un primer momento, tal peso existencial sobre los debilitados huesos de un pícaro ahogado en su soledad va a obligar a Alonso optar por el ataque a un pueblo que ante los ojos del Yo supremo y mayoritario rozaba el barbarismo más arcaico. Su actitud defensiva ante el enemigo va a ser recurrir a ese miedo no del todo comprendido ante el enemigo desconocido; la incuestionable superioridad del Yo supremo va a ser su escudo psicológico, el único que ha aprendido durante su peregrinaje vital: prejuzgar al Otro por su aspecto. Su arma de ataque, intentar abrumarlo con su palabrería prepotente y picaresca a continuación.

“Vamos, señores, donde vuesas mercedes gustaren” (524), verbaliza un pícaro que en el camino hacia lo desconocido en el que, en tanto, intenta justificar el porqué de la carencia de bienes en su haber, o de su pobreza, con las excusas más peregrinas: “Conmigo viene siempre... y por ahorrarme de costa véngome a pie”, dice explicando la falta de caballo o equipaje (524). Su lengua solo está poniendo en prácticas las intrigas y mentiras de otro

mundo al que la comunidad romaní conoce muy bien. Su discurso de pícaro originario del Yo no funciona ante un gitano que lleva en tierra extranjera varias generaciones camuflándose entre sus rincones, escondiéndose de ese monólogo seductor ya conoce. Alonso no es escuchado porque no tiene nada significativo que contar; su voz carece de valor ante los oídos del gitano. Cuanto más habla, más desnudo se queda. El tono de reverencia y la charlatanería embaucadora los utilizará hasta el momento en el que se dé cuenta de que el Otro lo ha enmudecido a él: “¡Oh, si siempre hubiera sido tan callado, cuánto me valiera”!, se lamenta Alonso finalmente consciente de carácter insustancial de sus pláticas (525).

Esa es la desventura y el reto de Alonso. Su proceso de búsqueda le ha llevado a descubrir que el Alonso que pensaba ser y había representado hasta entonces, independientemente de sus circunstancias externas, es una pantomima que en este nuevo contexto le es inútil. Buscaba encontrarse, pero ha chocado con una verdad que no esperaba tener que confrontar: su discurso, su apariencia y su existencia carecen de valor en el mundo del Otro. Su viejo ser se desvanece, Alonso se queda indefenso y desnudo, “como cuando salí del vientre de mi madre... un segundo Adán y sin tener una hoja de higuera” (524), ante toda la comunidad romaní. Perplejo y desnudo, física y metafóricamente hablando, debe replantearse quién ha dejado de ser y quién debería ser. Son las incógnitas a las que esperaba dar respuesta un despojado Alonso y las que acosan al desgastado Imperio español. Para garantizar la supervivencia de los todos sus personajes, Alcalá Yáñez apela a la abolición de la simulación en sus vidas y en la narración haciendo un llamamiento a la humildad del Yo. Alonso debe reinventarse y rápidamente aprende que en ese nuevo mundo en el que se encuentra temporalmente hospedado, debe desempeñar el papel del Otro: observar en silencio, sin hacer demasiado ruido, escuchando “mudo, sin replicar en cosa, obediente” (525).

Mientras tanto, Alcalá Yáñez lo sienta al lado del fuego y hace los gitanos le alimenten. Alonso ha encontrado el calor y la fortaleza de las que carecía. El Otro ha respondido a las necesidades básicas de Alonso como entidad viva, no enmascarada. Sin enjuiciamiento previo alguno, el gitano desconocido le está brindando la ayuda inmediata que requería. Pero no solo eso, también está propiciando la renovación y el renacimiento del Yo que tanto buscaba.

Alonso es obligado a permanecer descubierto, el gitano no quiere que se vista. Al igual que no escucha los sinsentidos que quiere decir, se niega a aceptar a un ser deshonesto entre los suyos. Cada vez que intenta cubrir su cuerpo desnudo con “hacienda ajena”, el pícaro es despojado de nuevo “al punto de aquel disfraz, quedando como antes en pelota” (537). La vergüenza que está sintiendo el Yo desnudo pasa desapercibida en una comunidad con una escala de valores diametralmente opuestos. Es más, prefiere tener entre los suyos a un Alonso sin ropajes, que a uno travestido de forma errónea. Para el gitano soñado de nuestro escritor, la decencia del Yo no está en la transfiguración de su ser, sino en la sinceridad transparente de un Yo tendente a la mentira y la engañifa. Del mismo modo en que Alonso no está preparado para llevar otro atuendo que no pertenezca a su vida previa, tampoco lo está para desprenderse de ese lastre superficial y metafórico que adorna su antiguo ser. Sin embargo, en ese punto de paciente transición, su inconsciente le dice que desearía volverse “algún salvaje para que el vello cubriese mi desnudez y deshonestidad” (529).

El desdoblado Alonso sigue esperando en silencio, aunque en sus pensamientos se percibe el deseo de ser ese Otro y no el miedo que denunciaba su calidad de foráneo. Su viejo Yo, el que ha dejado a sus espaldas, emite pequeños lamentos y quejas mecanizados extraídos de su repertorio de buen pícaro y fácilmente reconocibles por el lector; en cambio, el nuevo Alonso en formación, tampoco intenta huir porque, como él mismo explica a su interlocutor,

se sentía desnudo: todavía no ha obtenido lo que iba buscando, una nueva personalidad. A pesar de sus “pobres carnes sujetas a tantas desventuras”, Alonso no podía irse sin sus “alhajas, en cueros” (531).

Como si de un ritual iniciático se tratara, en su espera a convertirse en Otro, durante la noche Alonso permanece desnudo al lado del fuego y entre sus nuevos compañeros; y en la vigilia, sin apreciar la transmutación que en él se está dando, el pícaro ha iniciado de su salto hacia el otro lado. Mientras sus compañeros de viaje duermen alrededor del fuego, procura seguir echando leña a la hoguera en calidad de “vigilante centinela, porque no se acabase y sin su calor llegase a las puertas de la muerte” (536); no quiere que se apague y que el frío entonces invada de nuevo sus huesos y su alma. Su propósito es mantenerse cerca de su centro, del corazón de esa nueva comunidad que le ha recibido sin pedirle nada a cambio.

Cuando amanece, Alonso observa por primera vez toda la vida que se articula alrededor de esa lumbre. Atento a todo lo que sucede, percibe a ese Otro real. La luz del día le pone frente a frente de un gitano que ya no le causa tanto terror. Ya no ve a sujetos repulsivos, misteriosos o desagradables; ahora ve los rostros de Isabel, Catalina, Juanillo o Antoñito. Personas con nombres propios y que incluso merecen ser tratados con un diminutivo afectivo. Entre ellos no ve a ladrones o prostitutas; sino a abuelos, madres, tíos e hijos. Se dirigirá a ellos como los “compañeros” que hasta este momento de su vida no había tenido, ni siquiera entre los muros del monasterio en el que había permanecido durante años rodeado de otro tipo de prójimos. Entre sus nuevos “hermanos”, siente el vínculo y la fuerza que hasta entonces no había experimentado, entiende qué significa ser miembro de un grupo que, además, no solo permanece unido por lazos de sangre o de parentesco, sino por vínculos que van más allá de lo inexplicable para él: el sentido de protección y solidaridad mutua que no había conocido en el mundo individualista del Yo.

Hacia el colectivo romaní que está materializándose antes sus ojos, Alonso solo siente respeto. De ahora en adelante, sus palabras no se destinarán a perpetuar el menosprecio hacia ese Otro ser inferior y marginal siempre desconocido por la voz mayoritaria; sino que se centrarán en desvelar la verdad que se esconde detrás de su existencia. El viaje de Alonso hacia el Yo pierde protagonismo para cedérselo al Otro; el interés principal del pícaro no va a girar en torno a quién es él o quién podría ser como ser autónomo e independiente, sino en indagar quién es el pueblo gitano como entidad colectiva. El objetivo de la voz de Alcalá Yáñez no será redefinir al Yo como ente singular y en soledad frente al Otro; sino comprender al Otro como entidad plural desde la perspectiva del Yo inmerso en su realidad.

Las sagaces observaciones del pícaro serán testimonio de este insólito estudio etnográfico de Alcalá Yáñez. Alonso presenciara alguno de los mitos que sobre el mundo gitano circulaban en el contexto barroco tanto legal, como literario del siglo XVII; pero al mismo tiempo corregirá su visión sobre ellos y añadirá otros aspectos de la comunidad romaní ignorados por las voces oficiales, y aparentemente no tan desconocidas para la población de la que formaba parte. Apoyado en su propio conocimiento personal como miembro del Yo, Alcalá Yáñez dará un giro a la moneda escondiendo el estereotipo y reflejando la realidad que él conocía del mundo gitano en su proyecto creativo. Como resultado, introducirá en las páginas de la literatura, y de la historia, otra verdad paralela que se escapa tanto de las tendencias literarias hegemónicas estudiadas por Heredia, como del discurso político unificador inculcado por el Yo político.

Junto al fuego, el pícaro enjuicia el asado con el que el gitano le alimenta (533). Inmediatamente, la voz del Yo mayoritario se ve obligada a aclarar el origen de la carne: “hurtada, según su costumbre, del hato de unos pastores” (534). Esta apreciación corresponde a la norma canónica y, por tanto, a la repetición casi requerida del estereotipo. Sin embargo, no tarda en aclarar que el robo, no confesado aunque supuesto como práctica indiscutible del

gitano, no corresponde tanto a la naturaleza intrínseca de este pueblo bautizado como ladrón, como a la necesidad de sobrevivir de todos sus miembros. De hecho, Alonso prefiere relegar el posible robo a un segundo lugar para centrarse en destacar la solemnidad del comportamiento rutinario del colectivo gitano (535). La comunidad en su conjunto se encarga de dividir las tareas para preparar la vianda; buscan leña, preparan el fuego, extienden manteles y preparan los cubiertos para después disfrutar todos reunidos del asado que otros tantos estaban cocinando (533). La unidad que está describiendo Alonso no viene impuesta por fuerzas invisibles, sino que pertenece a la naturaleza intrínseca de sus miembros; ninguno de ellos gestiona los movimientos u ordena los quehaceres del resto. Todos y cada uno de ellos participa voluntariamente en un acto común empujados por una fuerza interna que cohesiona y dinamiza al grupo en su conjunto; de hecho se refiere a ellos como esa “república” (524), opuesta de cierto a las dinámicas estáticas del Imperio. Igualmente, Alonso identifica a esos seres individuales que forman parte de la comunidad gitana por sus nombres y por la relación familiar horizontal que mantiene con sus compañeros. Los gitanos de Alcalá Yáñez son primos, hermanos y abuelos; no son los bandoleros, forajidos o pícaros creados por los fracasos y discursos del Imperio y que se desplazan por sus laberintos buscando una salida a esa prisión psicológica.

Por otro lado, el gusto atrofiado del Yo también entra en el juego de Alcalá Yáñez. El manjar que saborea Alonso es una carne “mortecina” o “manida” (534). Esta acusación a los hábitos alimentarios descuidados y salvajes del gitano, contienen también un rastro de verdad que el autor parecía conocer bastante bien. La comunidad gitana, mayoritariamente itinerante en el Siglo de Oro español, era recolectora (Clébert 164). No sembraban, pescaban o cazaban; por lo que su sustento provenía del pillaje o del trueque de objetos y servicios. La carne se solía conservar como se hacía tradicionalmente en muchos pueblos orientales y mediterráneos: se sazónaba y secaba bajo tierra. Probablemente, añadir este dato cultural

suponía para Alcalá Yáñez aportar a su texto ese toque exótico propio de unos seres contrarios a los hábitos saludables civilizados; sin embargo, también escondía una cierta intencionalidad ulterior entre sus líneas.

El pícaro consume esta carne añeja en ese momento iniciático de tránsito en el que se está librando del Yo del pasado para acercarse a un Otro futuro. En su primera cena con el Otro, Alonso se está alimentando con un producto no perecedero, atemporal y extraído de la tierra; está entrando en contacto con la tradición, con la naturaleza, con otra verdad alejada de las artificialidades breves y caducas de su mundo moderno. “Mirábamelos yo y alababa al Señor viendo que lo que yo no podía comer era tan sabroso y agradable para aquella pobre gente, y que no echaban menos los regalados manjares de los palacios de los monarcas y príncipes del mundo”, razona Alonso (Alcalá 534). Alcalá Yáñez está apelando a la pureza de los viejos valores, y al rechazo de los recientes intereses superfluos.

De hecho y en la misma línea discursiva, Alonso se extraña de que solo acompañen su yantar con agua. A primera vista, tal hecho que en sí parece insustancial no lo es tanto cuando el Yo pícaro se empeña en lamentarse de que ese líquido que todos bebían era “salobre, desabrido”, muy alejado del vino que a él le gustaría beber y que aquellas gentes parecían no conocer, posiblemente por su pobreza, según él (534). La inocencia de la voz del pícaro al adoptar el tono paternalista para justificar la ausencia del vino en su dieta resulta bufa; especialmente si consideramos que acabamos de hablar de un asado posiblemente hurtado y que, por tanto, el vino podría haber sido conseguido mediante el mismo procedimiento. Sin embargo y en este caso, no parece formar parte ni de su botín, ni de la herencia de la madre naturaleza con la que el gitano estaba en contacto directo.

De nuevo, la prosa del católico Alcalá Yáñez junto la palabrería del donado Alonso desvelan otro intento de aproximación y exculpación hacia el Otro que pretende entender. En esta ocasión, nuestro autor se enfrenta a un tema no poco complejo y controvertido: el del

gitano acusado de haber derramado la sangre de Cristo. En la cultura católica, el vino simboliza la sangre de su profeta; él mismo recordó a sus discípulos que el pan y el vino que estos estaban por comer en la última cena simbolizaba su cuerpo y su sangre. Ese líquido vital se escaparía del cuerpo del hijo de Dios al día siguiente, según la tradición apócrifa, a través de las heridas causadas por clavos cincelados por manos gitanas. Si el gitano de Alcalá Yáñez hubiera bebido vino en la escena que está describiendo, el lector no hubiera apreciado la distinción que el escritor pretendía dar a la comunidad romaní; es más, el propio autor habría ido contra sus propios intereses exponiendo unos malos hábitos que habrían empujado al gitano a la cima de la estigmatización. Al insistir en la falta de vino en la cena gitana, Alcalá Yáñez intenta desvincular al gitano de esa leyenda popular que contribuía a su marginación. Para dar más fuerza a esta imagen límpida y libre de todo pecado que él mismo intentando construir, Yáñez insiste en aclarar que los gitanos se alimentaban de “pan y agua continuamente”, pudiendo incluso competir “con los dioses en felicidad y riquezas” (535). Irónicamente, Alonso se niega a beber tal agua por miedo a que le diera “dolor de tripas con su demasiada frialdad”, porque no estaba acostumbrado “a beberla sin un poco de vino” (535). A través de este tan ilustrativo como cómico comentario, la pluma de Alcalá Yáñez hace oscilar astutamente la balanza de pecados capitales y discriminatorios desde el lado del Otro hacia el del Yo, obligando nuevamente al ávido lector a cambiar de perspectiva.

La función purificadora del agua continúa apareciendo en este encuentro bicultural. En ella, por ejemplo, los gitanos sumergen a los neonatos (554). Ese es su bautismo y bienvenida a este mundo; el baño del nuevo miembro de la comunidad en aguas inmaculadas, transparentes y libres de todo pecado. Su única bendición es la de la propia integridad de la madre tierra, sin artificios adicionales que debiliten su fuerza; porque como explicará Alonso, es precisamente ese contacto único y directo del gitano con la naturaleza en el que tanto insiste Alcalá Yáñez el que hace de él un pueblo honesto, fuerte y vigoroso, poco propenso a

todos los tipos de enfermedades que sufrían los delicados seres de la ciudad (554). El ejercicio de exaltación de la vida gitana junto a la crítica de los que eran sus conciudadanos es más que evidente en las palabras del doctor Alcalá Yáñez.

De hecho, a cierto punto en este ejercicio creativo del doctor Alcalá Yáñez, Alonso verá en su idealizada comunidad gitana una dieta saludable y forma de vida tan sana que solo puede ser fruto del “régimen salernitano” (535) y, por supuesto, de un pueblo muy leído (529). El comentario inocente del pícaro sobre las capacidades lectores de un pueblo ágrafo probablemente haría sonreír a más de un lector, pero al mismo tiempo vuelve a demostrar la acritud de Alcalá Yáñez hacia la dinámica de la mayoría prepotente y la admiración hacia la minoría sometida. La sabiduría del pueblo gitano no está ligada a la lectura e, igualmente, la posibilidad de saber leer no está vinculada directamente con la de comprender. Al ejemplificar la discordancia entre ambos términos, Alcalá Yáñez está diciendo de forma implícita a su lector que debe mirar entre líneas e incluso un poco más allá de ellas.

La compilación de los beneficios de la vida nómada gitana frente a las debilidades del sedentarismo payo es un cúmulo de dardos envenenados contra el Yo en el que vivía tanto el autor, como el pícaro. Desde esta visión idealizada del gitano y siguiendo este rastro de acusaciones dirigidas al Yo y explicaciones exculpatorias hacia el Otro, Alcalá Yáñez está denunciando el fracaso del nuevo sistema económico, político, social y moral que se había impuesto en España desde su nacimiento como estado moderno a lo largo de los dos últimos siglos de su historia. El lujo, el ansia de riqueza, la codicia y la corrupción eran los nuevos motores del mundo Imperial y las enfermedades de las que los vecinos de Alcalá Yáñez sufrían. Los valores efímeros y epicúreos de aquellos que pretendían vivir como cortesanos y príncipes “criados entre algodones y vidrieras” les condenaban a vidas frágiles, intoxicadas y adulteradas (554). Los prejuicios de clase les habían encerrado en el individualismo y el hedonismo. En la periferia de esta moderna Ciudad de Dios es en el lugar donde Alcalá

Yáñez quiere que sus pacientes encuentren la pureza y transparencia de la vida sencilla, alejados del afán de lucro o del concepto de posesión privada. En los márgenes del Imperio corrompido es donde Alonso va a encontrar su propio Jardín del Edén, el paraíso en el que la desnudez no es un pecado capital, sino un estado natural no criminalizado. “En las cosas de poca estima y precio hay grande virtud”, reflexionará un pícaro de doble moral citando al galeno Avicena tras haber encontrado las respuestas que buscaba a su enajenación (529).

Alonso ha visto y escuchado al Otro. Lo comprende, reconoce sus valores y respeta sus costumbres. La admiración que hacia el pueblo receptor ha desarrollado le hace sentirse preparado para finalmente abrir las puertas hacia esa otra realidad que tanto ansiaba. Sin embargo, para el Alonso pícaro, el que solo ha aprendido a sobrevivir mimetizándose con los personajes que le acompañaban en su viaje, la entrada en este nuevo mundo idealizado no puede más que implicar el enmascaramiento tras la piel del Otro. Reemplazar a un personaje de su mundo ficticio por otro de similar naturaleza es su única solución, y su único medio para subsistir: la muerte de uno de esos entes figurantes en el mundo romantizado de Alcalá Yáñez será la llave con la que completar su metamorfosis, aquella que le va a dar la oportunidad de disolver el viejo Yo para renacer en medio del Otro. El pícaro va a reemplazar a un gitano difunto.

En esta ocasión, el escritor Alcalá Yáñez también se recrea con el conocimiento que del mundo gitano presume tener. Como parte de su particular trayecto como escritor fronterizo, nuestro autor posiciona a Alonso delante de un ritual fúnebre romaní. La excepcionalidad de tal acercamiento amenaza la credibilidad que Alcalá Yáñez quiere dar a su discurso, ya que está haciendo de Alonso testigo ocular de una ceremonia gitana, caracterizada por su secretismo y privacidad hasta nuestros días (Gay y Blasco 163). En teoría y en la práctica, ningún miembro que no pertenezca al colectivo gitano puede asistir a este evento. Sin embargo, la pluma de Alcalá Yáñez no parece temblar a la hora de afrontar

este desafío y hacer a su pícaro participe protagonista de este acto comunitario perteneciente al Otro. Alonso, desde su inaudita posición, narra el ritual en primera persona; observa cómo los gitanos cavan la tumba del difunto y lo introducen dentro sin ataúd que lo prive del contacto con la madre tierra, contempla el modo en el que lo recubren de monedas y panes que acompañen su viaje eterno, y observa estupefacto la exhibición pública de dolor gitano (538). Al igual que compartir el alimento diario, el espacio y el tiempo, o los objetos de uso cotidiano cumplía la función de fortalecer la solidaridad colectiva; la celebración privada de un funeral daba la oportunidad de demostrar el vínculo afectivo que fundía a la comunidad en una única entidad (Gay y Blasco 170). La unión en el mundo gitano era y sigue siendo el nudo que mantiene la fuerza del pueblo, y la muerte en su seno significa la desmembración física de su estructura emocional; por lo que podríamos fácilmente interpretar que este papel que desempeña en esta ocasión Alonso es un paso más en ese proceso de integración en el Otro en el que su autor estaba invirtiendo su tinta y esfuerzo.

Nuevamente, el testimonio de Alonso se plasma en las páginas de la literatura un ritual en parte desconocido dentro del discurso oficial, pero conocido para el gran público barroco. Si no fuera así, Alcalá Yáñez no habría sido capaz de documentarlo; pero al mismo tiempo, y entre estas líneas que muestran su conocimiento romaní, se desvela otra verdad todavía más dolorosa. Alonso no podrá nunca dejar de ser quien es, siempre será un personaje endosando un disfraz ajeno; y Alcalá Yáñez, como parte indisoluble del Yo, tendrá que conformarse con quedarse al margen y nunca cruzar al otro lado. En este momento clave en el que Alonso tiene la neta posibilidad de librarse de la carga del Yo, el pícaro no puede dejar de ser quien está evitando ser. En la fragilidad emotiva del Otro, en ese preciso momento en el que el gitano le permite entrar en el verdadero corazón que articula y da vida a su realidad, Alonso ve el resquicio en el que infiltrarse para obtener su propio beneficio. La formación

lucrativa y hedonista del Yo se impone cancelando cualquier otra posibilidad deseable en su efímera existencia.

Por primera vez desde que está en el dominio del Otro, el pícaro ejerce el don de la palabra para hablar con el Otro: "... con la mayor humildad que pude les dije semejantes razones: 'este vuestro compañero es ya ido a gozar de Dios... Hase cumplido con vuestra obligación, así en encomendarles al Señor como en darle sepultura a su cuerpo, el cual que se entierre vestido o desnudo hace poco al caso...'” (Alcalá 538). En la introducción embaucadora propia del pícaro en la que se suma al dolor ajeno, Alonso ha apelado a la modestia, a dios, al alma y al cuerpo; y por supuesto, a las telas que cubren las carnes del difunto. Su alegato, aquel que Alcalá Yáñez estaba intentado revertir, se centra en dar forma verbal a las artificialidades aprendidas a lo largo de su vida. La honestidad no forma parte de su lenguaje, su uso debe tener un propósito concreto e inmediato. Continúa: "...y a mí con lo que se ha de comer la tierra me podéis remediar, dándome licencia, ya que me quitasteis lo poco que traía, para que le desnude y me ponga sus vestidos; que si lo hacéis remediáis mi pobreza y desnudez, poniéndome en obligación para que siempre me acuerde deste bien logrado” (539). Del sermón místico, el pícaro ha pasado al objetivo tangible de su discurso entremezclado con el soborno psicológico. Es el Otro el que le ha desnudado, el que le ha privado de su disfraz, y el que está en deuda con el Yo. La respuesta del gitano a su petición debe estar mediatizada por los deseos y estratagemas del pícaro; la sinceridad entre “compañeros”, la igualdad entre “hermanos”, queda anulada en favor de satisfacer la demanda utilitaria y egoísta del Yo. [El objetivo de Alonso es entrar en el Otro sin perder su status como miembro único del Yo. Después de todo el camino recorrido, de esa búsqueda del Otro real y de ese esfuerzo por mirar desde el otro lado, la voz única y falseada del pícaro se impone a la pluralidad honesta del gitano; y este, que en principio había ignorado el monólogo engañoso del Alonso, de forma sorprendente ya no lo cuestiona en absoluto.

El reemplazamiento se lleva a cabo bajo el consentimiento unánime de ese Otro informe, pasivo y silenciado; “parecioles bien a todos lo que les dije; que no fue poco entre tantos no haber quien lo contradijese”, dice el pícaro congratulándose él mismo de su hazaña (539). Alonso, sin ayuda de nadie, se encargará de despojar personalmente al gitano difunto. Solo, entra en esa tumba todavía abierta, desviste al muerto con sumo cuidado y cubre sus carnes desnudas con un nuevo disfraz (539). Ese ha sido el gran triunfo efímero del pícaro, y el gran fracaso inconsciente del Yo.

Alonso admite que endosa un traje ajeno, pero nunca la condición o la costumbre del Otro: “cubrí mis carnes, quedando en el traje, aunque no en la condición y costumbres, como cualquiera de mis gitanos” (539). Sin embargo, mientras el pícaro reconoce abiertamente su ajenidad e imposibilidad de ser realmente el Otro, Alcalá Yáñez no se dará cuenta de que él mismo como creador no ha sido capaz de superar la prueba a la que se estaba sometiendo. La descabellada petición de su personaje principal, que podría haber sido la piedra angular clave sobre la que articular el ataque definitivo contra la conducta del Yo, no le ha servido para saltar al otro lado, sino para confirmar su posicionamiento insalvable el mundo del Yo.

Además, Alcalá Yáñez incurre en un grave error en ese intento de documentación etnográfica del mundo del Otro. Ya no solo en el hecho de que Alonso esté presente en un acto de tal calibre, sino en el hecho de la sustitución misma. La pérdida de un miembro de la comunidad gitana nunca puede ser satisfecha, o reemplazada (Gay y Blasco 171); el luto gitano es un dolor que dura eternamente. La ausencia nunca se olvida, se queda grabada en la memoria colectiva; de hecho, el difunto no puede ser nombrado directamente si no es en relación con el resto de los miembros de su comunidad. El gitano desaparecido es “padre de”, “amigo de”, “hermano de”. Es decir, nunca un individuo ajeno a la comunidad, sin vínculos

estrechos o duraderos con su entorno social como lo es Alonso, podrá ocupar el lugar de otro (171).

Este vacío información sobre las tradiciones en la cultura romaní en el relato puede tener múltiples explicaciones; empezando por la falta de conocimiento fidedigno de Alcalá Yáñez sobre la verdadera comunidad gitana, hasta la licencia creativa que el autor se permite en su ejercicio literario, ya de por sí ficticio. Sin embargo, los más que evidentes intentos de Alcalá Yáñez por definir al Otro y reencontrarse en un espacio común se desvanecen en este punto de la narración; la intromisión cultural junto con el empoderamiento de su Yo corrompen esa otra verdad que estaba intentado construir. Alcalá Yáñez ha incurrido en el error del que acusaba a sus lectores, se ha convertido él solo en ese “vulgo novelero” que atiende “a estudio y ejercicios de letras” más que a conocer su mundo a través de la propia experiencia cotidiana (544).

De ahora en adelante, el tono del autor que cambiará. El esfuerzo por inclinarse hacia el otro lado intentando buscar un equilibrio plausible entre ese Yo que le cuesta aceptar y ese Otro que no consigue alcanzar ha descubierto irremediabilmente la naturaleza del Yo al que pertenece y del que nunca podrá desprenderse. Su discurso de aproximación a otra entidad se teñirá definitivamente de la arrogancia paternalista de aquel que se considera superior al Otro, pero que se siente en la obligación moral de tolerar a la pieza discordante en el rompecabezas social del demacrado Imperio español.

La continuación del viaje de Alonso carecerá de la pretendida veracidad que su autor esperaba alcanzar. El pícaro retomará su camino de invenciones y falsedades viviendo la única realidad que le es posible y que conoce, la suya propia como pícaro barroco. Transmutado de nuevo en un ser híbrido y confuso, atrapado en un disfraz que le obliga a adaptarse una y otra vez a las nuevas circunstancias, Alonso continuará desempeñando el papel que le ha tocado en suerte en el juego literario del Siglo de Oro.

De vuelta al limbo existencial, Alonso no se resignará a abandonar su proyecto vital y pedirá al grupo receptor que le haga partícipe de sus oficios. La percepción pícaro de ese Yo del que no puede librarse le hace asumir que esas ocupaciones no pueden ser más íntegros que lo que el embuste y el engaño permitan; ese va a ser el único ángulo desde el que analice todas las actividades gitanas. Incluso cuando le ponen un mazo en la mano y le enseñan a ser herrero (541), Alonso no verá en ese aprendizaje un modo honrado con el que ganarse el sustento, sino una falsa excusa con la que poder embaucar al Yo: fabrican piezas de metal con el mero objetivo de vendérselas al inocente payo y, en tanto, mejorar la transacción hurtándole pan, queso o tocino (542). Las gitanas venden ropa de cama o lencería fina para entrar en casa ajena, quizás ofrecer la lectura de la buenaventura a sus moradoras, y también salir por la puerta con más de lo que se había entrado en ella (543). Entre gitanos, el pícaro Alonso aprende a vender caballo doncel por rocinante (548), o a planear engaños y estratagemas con las que engañar al ingenuo payo (551). Igualmente enumerará otros oficios típicos de gitanos, como el de las mujeres cazadoras de tesoros (545), de los que incluso si no participa directamente, sabe de su existencia. Tanto Alonso como Alcalá Yáñez están volviendo sobre sus pasos. Ya no ven en este gitano a un buen salvaje o a un ser en sintonía con la naturaleza, ante ellos solo ven al gitano barroco encarnando todos los males y defectos del siglo XVII español.

Este elenco de actividades propias de gitanos no presenta ninguna particularidad; además de ser *vox populi*, es el mismo registrado en cualquier texto escrito durante los últimos cinco siglos. Sin embargo, la excepcionalidad de este listado elaborado por Alcalá Yáñez no radica en lo que él declara, sino en lo que evita confesar. En este escenario de luces y de sombras en el que se mueve el autor con mayor o menos maestría según el caso, nuestro médico de cabecera ha sorteado la hechicería y el rapto de infantes. Tal olvido podría considerarse como accidental, o quizás como obligada por la falta de espacio material en el

que prolongar su estudio sobre los hábitos gitanos. Sin embargo resulta curioso que Alonso, en los más de tres meses de estancia en la comunidad romaní, no haya presenciado ninguna de esas actividades gitanescas. El motivo que se esconde detrás de esta cortina de humo trazada por Alcalá Yáñez no puede ser otro que el eludir la palabra que une esas dos acusaciones públicas: la curandería, o la también llamada medicina tradicional. El término “hechicería” ha sido uno de los tantos que a lo largo de los siglos se ha utilizado para atacar al gitano, pero detrás de este trato peyorativo se esconde otra verdad bien conocida por sus contemporáneos, aunque difícil de confesar. Las gitanas ejercían la curandería en sus hogares; los abortos clandestinos y los partos de hijos ilegítimos eran su especialidad (Clébert 148; San Román 57). Reconocer por escrito tal defecto social, además de ser moralmente controvertido implicaba abrir aún más la caja de Pandora del Imperio. Acostumbrada a trucar su propia realidad, la voz oficial prefería hablar de “malas artes” o de raptos de niños, cuando en realidad se estaba hablando de prácticas curativas milenarias y de adopción de niños expósitos. La omisión de tal verdad por parte del médico segoviano no puede pues atribuirse a otra razón que no sea la de manipular nuevamente la realidad y contar la suya propia, una diseñada a su medida respondiendo a sus intereses personales. El Yo está hablando y está imponiendo su única verdad, aquella que consiste en defenderse a sí mismo y en acallar la verdad del Otro desde la legitimidad que pertenecer a la mayoría le facilita.

De hecho, también resulta extraño que Alonso no mencione qué hacían los gitanos cuando no estaban ejerciendo sus estafas, o de vuelta al campamento. Los gitanos de Alcalá Yáñez solo comen, beben, duermen y mal trabajan. De forma excepcional dentro del relato mítico, tampoco cantan o bailan; ni siquiera hablan, ya sea con Alonso o entre ellos, simplemente escuchan y callan. Un pueblo como el gitano, depositario de una fuerte tradición oral parece no tener ninguna anécdota, refrán, sermón, máxima o sentencia que añadir a la larga lista de ejemplos moralistas que articula Alonso a lo largo de su monólogo moralista.

Esta falta de voz protagónica de un personaje que desde el primer momento ha sido secundario no parecería tener mayor importancia si no fuera por esos intentos frustrados del autor de equiparse al Otro para recuperar y salvaguardar su imagen. Sin embargo, Alcalá Yáñez no puede librarse del peso del Yo, posiblemente ni siquiera se percató del papel que realmente podría haber ejercido ese Otro en este proceso si le hubiera dando la posibilidad de expresarse, de contar su verdad al igual que lo está intentado hacer Alonso, o incluso él mismo. Alcalá Yáñez se ha olvidado del diálogo con el Otro como eje fundamental sobre el que construir la relación bidireccional, ecuánime y equilibrada que les conduzca, a ambos, al reencuentro mutuo.

De hecho, sus gitanos fantaseados siempre estarán en un silencio pasivo y resignado. Sin quejarse, sin lamentarse, sin oponerse; siempre sigilosos y sin hacer ruido. A cierto punto, los gitanos de Alonso incluso seguirán sus planes y cederán a sus órdenes de pícaro embaucador; ya que, según Alonso, él les superará en argucia, "...pues ya sabía más que todos ellos, haciéndolos ventaja en todo género de estratagema." (Alcalá 551). Es más, los gitanos dependerán de su ingenio: "por envidiosos de verme en algún aprovechamiento", afirmará contundentemente el pícaro (550). Su protagonismo es tal que el Conde de los gitanos en su "ausencia había dicho que le había faltado su oráculo" (554). Igualmente y de forma paulatina, perderán los nombres propios que Alonso se había esforzado en aprender y en pronunciar con afecto. Nunca serán ya en su historia seres únicos e irrepetibles, sino que se fundirán bajo una misma palabra: "los gitanos", y en relación a su persona: "mis hermanos", "mis compañeros" (529). Son entidades poseídas por un pronombre en singular, Yo; están privadas de personalidades individuales, sus nombres se difuminan paulatinamente para sumarse a una entidad homogénea y contraria, el Otro. Tras lo que parecía ser un intento de reencuentro, la comunidad romaní quedará relegada a la Otredad bajo el apelativo

generalizador de “gitano”. Lo que parecía ser un ejercicio de aceptación se ha convertido en una práctica artística de absorción y colonización del opuesto.

¿Se daría cuenta el lector novelero y contemporáneo a Alcalá Yáñez de este proceso de normalización del Otro? Me atrevo a vaticinar que de la misma forma en que lo haría el lector, el investigador o el ciudadano actual que forma parte indisoluble del Yo y que tenga el oído entrenado para no escuchar al Otro. El desvanecimiento ante nuestros ojos lectores de ese gitano de Alcalá Yáñez casi real que se nos manifestó tras un breve conato revelador nos deja la impresión de esa invisibilidad y maleabilidad de la figura del Otro. Ese ha sido el gran triunfo del Estado moderno, dar vida a sus fantasmas temporalmente para satisfacer su propio ego.

El reconocimiento del peso de ese ego es precisamente el que me mueve la conducta paternalista del Yo hacia el Otro. La sensación de culpabilidad que les asola es la que les hace frenar en su recorrido y girar sobre sus pasos para observar aquellos restos que han dejado a sus espaldas. Se dejarán atrapar por el Otro, pero solo brevemente y con la picardía suficiente como para pretender que ha sido accidental, no fingido, para poder así deslizarse en el mundo ajeno como la serpiente que tentó a Adán: amiga, locuaz y convincente. Por ello Alcalá Yáñez se esforzará en destacar las bondades del Otro frente a los defectos del Yo. Disculpará las tropelías de “estos nuestros gitanos” (544), de sus hermanos y compañeros en la necesidad de la pobreza (543); o confesará que la ventura de esas salvajes gentes no es morir de forma natural, sino bajo el hacha de la Inquisición (546), en galeras o en hospitales de incurables (544). Es verdad que se reirá también de la estupidez e inocencia del payo que se deja engañar fácilmente por el gitano (543), pero esta pequeña concesión no cumple otra función que la de jugar de nuevo con la falsa humildad del Yo que permita siempre mantener la distancia con el Otro.

Alcalá Yáñez tampoco necesita conocer los motivos por los cuales ese Otro se ha quedado fuera de sus dominios, sabe que más que razones fidedignas son excusas ficticias reinventables en cualquier momento; lo que buscan es justificar la existencia del Yo en relación con el Otro. No olvidemos que Alcalá Yáñez además de médico y escritor, también había pensado en coger los hábitos e igualmente ejercía la beneficencia y caridad; prácticas prolongadas hasta nuestros días que nacieron precisamente en los pórticos de las Iglesias con el objetivo de redimir las conciencias de los católicos deseosos de ser solidarios con el desvalido. Este ejercicio de falsa tolerancia no era incondicional, su función no era y es otra que mantener las distancias, alejar al Otro, y mantener así el equilibrio jerárquico del propio mundo, por muy hipócrita y engañoso que fuera.

Para el Yo, la existencia del Otro es imprescindible por su valor útil. Por esa razón, Alonso decidirá irse cuando presienta que del amigo gitano ya no pueda extraer nada más (554). Su viaje al otro lado de sus muros está por concluir porque, aunque no ha conseguido entender quién es el Otro, ha comprendido quién es el Yo. Ese era su objetivo en este capítulo de su vida, y este va a ser su cierre. Alonso ha entendido que no quiere ser parte del Otro, que no quiere sumarse a un colectivo informe, y que prefiere volver sobre sus pasos al mundo al que sabe pertenecer, ese lugar donde puede seguir siendo el protagonista de su propia historia, ya sea efímera e imaginada. Al fin y al cabo, ha cumplido su propósito. Se ha encontrado; ya no siente frío, ni debilidad. Tampoco necesita sentir el abrigo o la fortaleza ajena. Solo debe volver a entrar en el recinto sagrado donde estará a salvo, donde nada real puede suceder y todo lo que le depare la vida de ahora en adelante será decidido por él mismo desde su imaginación. Ahora conoce su destino, ya no tiene miedo; no le embarga el pavor de encontrarse con lo desconocido.

Con paso firme, sale del bosque siguiendo una “vereda y camino más seguro” por el que no perderse (555). Sabe hacia dónde dirigir sus pasos y a qué hora debe partir: al anochecer, dejando a sus espaldas la luz del día (555). Alonso está regresando a su vieja vida y para hacerlo debe cumplir con la tradición de buen pícaro, necesita otro personaje al que reemplazar y otro traje nuevo que endosar. En medio de su viaje se encontrará con el cadáver de otro difunto, pero esta vez se trata de un rico mercader cubierto con espuelas doradas, cadenas de oro y rico atuendo (555). El mundo de las apariencias ha tomado cuerpo nuevamente en su trayecto y como premio se apropia de todas sus pertenencias, principalmente monedas y vestidos; “con ánimo de hacer por su alma algunos sufragios” (557). Disfrazado de comerciante muerto, Alonso dirige sus pasos hacia las ruinas del Imperio afirmando que al igual que “el ciego no juzga de colores, los hombres sin vista no reparan en su bien y vanse tras su mal” (557). Con esta tajante sentencia Alcalá Yáñez devuelve al pícaro satisfecho a su lugar de origen, al Imperio que prefiere no ver sus heridas mortales y seguir perpetuando el sueño, el gran teatro eterno. Ese gran teatro del mundo del que forma también parte y del que él tampoco puede desprenderse.

La muerte ha sido siempre parte del bagaje de Alonso, es la dama que ronda sus pasos. Es ella la que le permite transmutarse en otros personajes. En ella, justifica su existencia, o su falta de ella. Con la “muerte todo se acaba” (525), dirá el pícaro recién llegado al corazón de la comunidad gitana; y con la muerte todo comienza, quería decir un Alcalá Yáñez existencialista. A sus espaldas, Alonso había dejado un mundo desolado, saturado de almas penitentes que se movían de forma errática dentro de sus fronteras. De él salió “muerto de frío” (529), intoxicado de ese hálito moribundo que impregnaba su piel y contaminaba sus huesos; esperando encontrar el lugar en el que “morir naturalmente” (537), sin artificio alguno. Y la muerte, “remate y fin de todos los trabajos” (531), es el término con el que Alcalá Yáñez concluye su viaje introspectivo.

A modo de epílogo de este trayecto picaresco, haciendo gala de la erudición didáctico-moralista que envuelve su obra, Alcalá Yáñez cierra su proyecto quimérico con de cuatro cuentos fabulados sobre la muerte. En el primero, un visitante inesperado se presenta en un banquete donde la opulencia y la desmesura eran las invitadas principales; sobre la mesa de los comensales, deposita un cadáver amortajado indicándoles que los placeres terrenales son efímeros. En el segundo, unos monos acróbatas se olvidan de que sus constantes juegos sobre unas aguas torrenciales solo puede depararles la muerte; únicamente cuando uno de ellos cae y perece se acuerdan del peligro durante unos breves segundos. En el tercero, un difunto se presenta desnudo durante el sueño de su amigo; al introducirse en su cama y mirarse fijamente, el vivo solo puede huir aterrado ante la visión de sí mismo en el rostro del visitante nocturno. En el último, una doncella se enfrenta ante el ladrón que ha entrado en su tumba con la intención de robarle su mortaja, recriminándole que incluso en su descanso eterno se atreva a usurparle los hábitos virginales que cubren sus vergüenzas.

En ninguno de sus capítulos previos había dado Alcalá Yáñez tanto peso a la presencia de la parca, solo ahora hace su aparición estelar dentro de su relato picaresco. Su protagonismo final, tan extenso como inusual, excede las páginas de este relato; pero aun así, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en esta aparición espectral hay una clara denuncia al hedonismo individualista y egocéntrico, a los abusos que aportan placeres efímeros y que malgastan nuestras existencias, a las banalidades superfluas con las que entretenemos nuestras vidas, a la obcecación de negarnos a aprender de nuestros errores, a los propósitos inmediatos que conquistan nuestros días olvidándonos de las consecuencias a largo plazo, a la ceguera en al que insistimos prolongar nuestras absurdas existencias, a la inconsistencia de nuestras acciones y a los mezquinos riesgos a los que sometemos nuestra

integridad, al pavor que tenemos de afrontar nuestros propios y recurrentes fantasmas, o a la profanación del sentido común con tal de satisfacer nuestras etéreas necesidades creadas.

El moralismo religioso y humanista de Alcalá Yáñez queda más que patente en su obra, ¿pero no está nuevamente encubriendo una crítica final al Imperio nauseabundo en el que vivía? Sus dotes literarias podrían ser más que cuestionadas, pero no su intencionalidad política. Alcalá Yáñez, desde la protección que el arte literario le proporcionaba, estaba cerrando su capítulo de denuncia contra las armas del estado-moderno español recurriendo a sus propias estrategias como creador y pensador barroco. La soltura de su pluma, o de su lengua, registra los defectos que estaban pudriendo el carcomido discurso imperial: sus caminos se cubrían de cadáveres andantes, la oquedad de la voz imperial apagaba el rumor polifónico de sus calles, las ansias de poder estaban minando su verdadera personalidad nacional, los valores tradicionales se estaban desvaneciendo en pos de la fugacidad material, y su errática conducta política estaba dañando su integridad cultural polimorfa.

Por supuesto, esta crítica parcialmente encubierta contra el Imperio español no era el único conato contestatario desde el mundo de las letras. De hecho, recrearse en dar forma artística a este sentimiento de extenuación era práctica común entre las filas de literatos contemporáneos a Alcalá Yáñez. Recordemos, por solo dar un ejemplo, los versos cargados de tinta de Quevedo dedicados a Don Dinero: ese poderoso caballero que había nacido en las Indias y venido a morir a España, que era tan cristiano como moro pues daba y quitaba el decoro, así como el amante y el amado que humillaba a España.

La picaresca, uno de esos tantos modos para dar salida a la impotencia nacional común y compartida, se había implantado de tal manera entre el sentir popular que incluso se censuró del panorama cultural del Estado. El anónimo *Lazarillo* llegó a prohibirse por la Inquisición durante cinco años. ¿No declaraba este tabú impuesto el miedo a que la verdad trascendiera y se convirtiera en una realidad pública en las calles del fraudulento Imperio?

Una vez que el Imperio levantó el veto, se llegaron a escribir unas veinte novelas picarescas entre 1599 y 1668. El discurso oficial parecía haber cambiado de parecer, mejor dar paso a la ficción que dar cabida a la realidad. El pícaro ficticio se había convertido en una arma adicional del Imperio encubriendo con ironía y sarcasmo las víctimas que su política iba dejando en el camino.

Obviamente, el estado-nación sabía cómo desviar la atención hacia sus márgenes y, de la misma manera que dejó que el pícaro eclipsara a los vagabundos, mendigos y correccaminos que circulaban por sus entrañas, fomentó que los tres mil gitanos que habría en la península por aquellas fechas fueran la cabeza de turco sobre la que desviar la atención del ojo entrometido (Charnon-Deutsch, 2002, 20).

¿Sería posible encontrar entonces un ápice de autenticidad en esas figuras recreadas? A voz de pronto, se podría afirmar que el pícaro era un reflejo tan fiable de su contexto inmediato como lo era el gitano literario de la realidad a la que comunidad romaní había sido condenada. Como decía Domínguez Ortiz, no se puede reescribir la historia basándose en fuentes literarias; el resultado sería “incompleto, parcial, amanerado y pleno de tópicos” (Freixa 15).

La pregunta que podemos formular a continuación es si, en cambio, existe una historia completa, absoluta u objetiva. Si respondemos positivamente a esta respuesta, entonces tendremos que aceptar la validez del discurso único; aquel impuesto desde arriba, dispuesto a defender una verdad homogénea y común a todos. Si optamos por negar tal afirmación, debemos forzarnos a cuestionar la fiabilidad de esa uniformidad establecida. La primera posibilidad nos obliga a aceptar la fórmula reduccionista que consiste en amoldar múltiples verdades a una única, viable y acertada; por lo tanto, debemos someternos y respetar de forma consciente al discurso unificador sin cuestionarlo en absoluto. En nuestro caso, creer a ciencia cierta la narración de Alonso. La segunda, por el contrario, nos compele a analizar

con ojo crítico esa entelequia simplificadora, a afinar el oído para encontrar las taras de esa verdad unidireccional impuesta desde instancias superiores y, por tanto, a leer entre líneas en busca del mensaje subliminal que se escape del verbo inconsciente de Alcalá Yáñez.

La literatura, como producción artística y cultural expresiva de una nación, se recrea en hacer malabares con esas dos perspectivas. El lector puede elegir entre leer una única verdad en un texto, o entrever múltiples certezas plausibles entre sus líneas. Su posicionamiento va a construir y estructurar su propio mundo, aquel en el que cree vivir o desearía hacerlo. El mayor o menor grado de verosimilitud que quiera dar a su lectura va a determinar el nivel de compromiso que quiera defender y mantener con su realidad más inmediata; va a elegir vivir entre una única verdad semejante a su realidad, o un cúmulo de verdades verosímiles que se acerquen a ella. Sea cual sea su opción, el resultado va a ser vivir en una falsa verdad, o en una gran mentira.

La convivencia imaginaria de ambos lados de la misma moneda está destinada a confirmar la política segregacionista e individualista del Estado. Como parte del Yo, o toda aquella instancia de la sociedad que participa de forma consciente o inconsciente en creación del discurso oficial, el narrador y su obra no pueden desprenderse de la faceta política que impera sobre la manifestación artística. Asimismo, sus personajes tampoco pueden evitar ser espejo y voz del contexto al que pertenecen. Por tanto, el punto de vista unidireccional impuesto a los múltiples actores que conforman la identidad del Yo impide reconocer la realidad multifacética que compone la unión del Yo con su Otro. Como resultado de esta ceguera, la coexistencia entre la realidad soñada y experimentada, la evolución de la entidad nacional como organismo dinámico y nunca estático, o los intentos por comprender la propia personalidad, ya sea individual o colectiva, están llamadas al fracaso y a condenar al Yo a una vida incompleta en soledad.

La multiplicidad de identidades de un colectivo o nación no se pueden reducir a una sola identidad multifacética. La gran variedad de personajes activos que se enfrentan al discurso único descubren su subjetividad y consiguiente inconclusión. “Any life that is narrated by its own subject must remain incomplete and fail to achieve artistic unity”, esta es la respuesta que comparto con el académico Claudio Guillén (Klaus 239), y esta es mi contestación a la validez del discurso unidireccional, homogeneizador y unificador del Yo.

Retomando el inicio de esta tesina. ¿Realmente se puede esperar otra respuesta de la RAE, un cambio de dirección en su política institucional o cultural? A la petición plural de voces gitanas pidiendo la cancelación o corrección del término “trapacero”, los académicos simple y llanamente dijeron que la RAE “no aceptará una censura ni va a suprimir palabras”.

Si lo hiciera, se acabaría el entretenimiento. Si el pícaro autobiógrafo falleciera al final de contar su historia, nos encontraríamos ante una paradoja. Si el discurso único muriera, no se adaptaría a las circunstancias, y no se prolongaría en el tiempo. La identidad nacional española debe seguir siendo un producto de ocio en construcción al igual que la novela picaresca y su discurso monologado. Los órganos de poder nacional deben mantener las apariencias para defender su trono. El gitano, chivo expiatorio incondicional, seguirá poniendo su cuello en manos de su verdugo para perpetuar el mito.

“All history is contemporary history” (Jameson 18), decía el historiador italiano Benedetto Croce; “the old dilemmas...don’t go away just because we choose to ignore them” (18), añade Jameson. Ambas ideas las secunda el estado nacional español pensando “mejor que sea así”. De otra forma, el juego concluiría y se terminaría la diversión. El sueño imperialista carecería de valor y tendríamos que aprender a analizar y criticar nuestra propia realidad existencial por nosotros mismos, sin direcciones centenarias que guiaran nuestro camino y pensamiento. Eso sería el fin del imperio, la opinión plural de sus habitantes.

El Alonso de Alcalá Yáñez decía que “el Limbo no puede ser”, porque si el difunto está en el cielo “no tiene necesidad de ningún socorro, pues goza de los eternos bienes...; sin en el Infierno, no tiene remedio; si en el Purgatorio, en parte segura, y tarde o temprano, pagando lo que se debe, saldrá de aquellas penas al verdadero descanso” (538). Dejando a un lado el significado religioso de este sermón profético del pícaro Alonso, me atrevo a cerrar este ensayo dejando en el aire una pregunta: quién es el que se queda en el Purgatorio de Alonso, y quién permanece en el Limbo.

Bibliografía

- Alcalá Yáñez y Ribera, Dr. Jerónimo de, *Alonso, mozo de muchos amos (Primera y Segunda parte, 1624 - 1626)*. Ed. de Miguel Donoso, Universidad de Navarra: Iberoamericana-Vervuert, 2005. Impreso.
- Alonso Hernández, José Luis. "Burlas y marginalidad en el Siglo de Oro." *Tiempo de burlas: en torno a la literatura burlesca del Siglo de Oro*. Coord: Javier Huerta Calvo, Emilio Javier Peral Vega y Jesús Ponce Cárdenas. Madrid: Verbum, 2001. 13-36. Impreso.
- Cañas Murillo, Jesús, Francisco Javier Grande Quejigo, José Roso Díaz. *Literatura popular e identidad cultural: Estudios sobre Folclore, Literatura y Cultura Populares en el mundo Occidental*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010. Impreso.
- Caro Baroja, Julio. *Temas castizos*, Madrid: Istmo, 1980.
- Charnon-Deutsch, Lou. "Travels of the Imaginary Spanish Gypsy." *Constructing identity in the twentieth-century Spain: Theoretical debates and cultural practice*. Ed. Jo Labanyi. Oxford University press, 2002: 22-41. Impreso.
- . *The Spanish Gypsy. The history of the European obsession*. Pennsylvania State University press: 2004. Impreso.
- Clébert, Jean-Paul. *Los gitanos*. Trans. Carmen Alcalde y María Rosa Prats. Barcelona: Orbis, 1985.
- Donoso Rodríguez, Miguel. "Cervantes y un epígono picaresco: el caso de Alonso, mozo de muchos amos (1624-1626)." *El Quijote en Buenos Aires: lecturas cervantinas en el cuarto centenario*. Coord. Alicia Parodi, Julia D'Onofrio, Juan Diego Vila (2006): 583-590. Impreso.
- . "Ser gitano, ser marginal en una novela picaresca del siglo XVII." *Taller de Letras* 39 2006: 61-72. Impreso.

- Freixa, Omer. "Los pícaros en la España del Siglo de Oro. Estudio de la picaresca como fenómeno histórico y social de la España Moderna" *Red SAFE WORLD, Historia*: 2012. Online.
- Gómez Alfaro, Antonio. *Estudios sobre gitanos*, Barcelona: Asociación de Enseñantes con Gitanos, 2010.
- Guillén, Claudio. "Lo uno con lo diverso. Literatura y complejidad." *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* 9 (1995): 51-61. Impreso.
- Hancock, Ian. "The symbolic function of the gypsy myth." *Race and ideology. Language, symbolism, and popular culture*. Ed. Arthur K. Spears. Wayne State University Press, 1999: 105-115. Impreso.
- Hancock, Ian. *We Are the Romani People: Ame Sam E Rromane Džene*. Hatfield:University of Hertfordshire Press, 2002. Impreso.
- Instituto de Cultura Gitana. *Lo gitano en letras de imprenta*. Barcelona: 2011.
- Juárez Almendros, Encarnación. "Ideología y creación de la identidad en las narrativas autobiográficas del siglo de oro. El papel de la ropa en el Guzmán de Alfarache." *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid 6-11 de julio de 1998. Coord: Florencio Sevilla Arroyo y Carlos Alvar Ezquerro, Madrid: Tomo 1. 609-615. Impreso.
- Labanyi, Jo. "Engaging with ghosts; or theorizing culture in Modern Spain." *Constructing identity in the twentieth-century Spain: Theoretical debates and cultural practice*. Ed. Jo Labanyi. Oxford University press, 2002: 1-15. Impreso.
- Leblon, Bernard. *Los gitanos de España*. 1997. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001. Impreso.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas*. Madrid, Ariel: 1997. Impreso.

- Mena Cabezas, Ignacio y María Pilar Rina. "Prejuicios antigitanos en la literatura de cordel.", *Revista de Folklore* 329 tomo 28, 2008: 162 – 167.
- Meyer-Minnemann, Klaus, and Sabine Schlickers. *La novela picaresca. Concepto genérico y evolución del género (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Ed. Iberoamericana, 2008. Impreso.
- Muñoz Sánchez, Juan Ramón. "La novela de Cervantes y las primeras novelas picarescas." *Revista de filología española* XCIII, enero-junio 2013: 103-132.
- Olivares Marín, Carmen. "El gitano imaginario y la cristalización del mito." *Gazeta de Antropología* 25, artículo 37, 2009. <<http://hdl.handle.net/10481/6900>>
- Ortega, José. "Los gitanos y la literatura.", *Cuadernos hispanoamericanos* 41, 1990: 91-100.
- Pabanó, F. M. *Historia y costumbre de los gitanos*. 1915. Barcelona: Extramuros: 2007. Impreso.
- Paruzzo, Daniela y Engert, Valeria. "Diferencia colonial: lugar de encuentro." *Revista borradores* X/XI (2010): 1-6. Impreso.
- Rodríguez Giles, Ana Inés. "La socialización marginal en el trabajo de servicio en la España del Siglo de Oro. Aproximación a su análisis." *IX Congreso Argentino de Hispanista*. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires: Abril 2010. Impreso.
- . *Representaciones en torno a los marginales durante el Siglo de Oro español*. Diss. Universidad de La Plata, 2013. Impreso.
- Rodríguez Rodríguez Begoña. *Antología de la novela picaresca española*. Madrid: Centro de estudios cervantinos, 2005.
- Rodríguez-Luis, Julio. "El enfoque comparativo de la literatura picaresca" *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Coord. Manuel García Martín, Vol. 2. 1990: 853-858. Impreso.
- San Román, Teresa. *La diferencia inquietante*. Barcelona: Editorial Alta fulla, 1997. Impreso.

Sánchez Ortega, María Helena. "Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles.",

Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos. Madrid,

Ed. Teresa San Román. Madrid, Alianza Editorial: 2004. 13-60. Impreso.

---. "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la

península.", *Espacio, Tiempo y Forma*. Madrid: U.N.E.D tomo 7 (1994): 319-354.

---. "La marginación gitana.", *Razón y Fe* Julio - Agosto (1979): 96 – 108.

Santaolalla, Isabel. "Ethnic and Racial Configurations in Contemporary Spanish Culture."

Constructing identity in the twentieth-century Spain: Theoretical debates and cultural practice. Ed. Jo Labanyi. Oxford University press, 2002: 55-72. Impreso.

Tremlett, Annabel. "Bringing hybridity to heterogeneity in Romani Studies." *Romani Studies*

19, 2 (2009), 147-168. Impreso.