



HAL
open science

Pobreza y riqueza en los libros de emblemas españoles

María Dolores Alonso Rey

► **To cite this version:**

María Dolores Alonso Rey. Pobreza y riqueza en los libros de emblemas españoles. Imagen y cultura. la interpretación de las imágenes como Historia cultural, Oct 2007, Gandía, España. pp.185-201. halshs-00278087

HAL Id: halshs-00278087

<https://shs.hal.science/halshs-00278087>

Submitted on 8 May 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pobreza y riqueza en los libros de emblemas españoles

M^a Dolores ALONSO REY
Angers (Francia)

La pobreza, generada por la expansión económica de la época moderna, ocupó a pensadores y legisladores de los siglos XVI y XVII. En España, las leyes sobre pobres¹ se sucedieron a medida que la inflación y la destrucción del tejido productivo, como consecuencia del descubrimiento de América, agravaban el problema. Las disposiciones de la Real Cédula o sobrecarta de 1540 estuvieron en el origen del debate. Se perseguía reducir el número de pobres controlando la mendicidad mediante la diferenciación entre falsos² y verdaderos pobres. Se permitía mendigar a los verdaderos – inaptos para el trabajo, frailes, estudiantes, peregrinos y mendicantes para pobres vergonzantes- en un territorio concreto durante un año, debían cumplir sus obligaciones religiosas y eximir de la mendicidad a sus hijos.

Estas medidas enfrentaron a dos grupos. Por un lado, el más conservador perpetuaba la concepción medieval de la mendicidad. El otro innovaba concediendo mayor importancia al Estado moderno en materia de protección social³. Aunque comprendían que la pobreza era un problema social, no elaboraban proyectos económicos concretos, ya que no la relacionaban con las estructuras económicas vigentes⁴.

Domingo de Soto es el representante del primer grupo. Para mostrar su desacuerdo con los ordenamientos de Zamora, Salamanca y Valladolid sobre la

¹ SEMPERE Y GUARINOS, Juan, "Policía de España acerca de los Pobres, Vagos y Malentretados" en *Biblioteca española económico-política*, Madrid, Sancha, 1801, 4 vols., tomo 1, pp. 1-150.

² Para una tipología extensa, v. GEREMEK, Bronislaw, *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, Barcelona, Mondadori, 1990, pp. 271 y ss.

³ ABELLAN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa- Calpe, 1986, tomo II, p. 128.

⁴ PERROTA, Cosimo, "La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII : España entre desarrollo y regresión", *Cuadernos de CC.EE. y EE.*, nº 37, 2000, p. 117.

instrucción de 1540, escribe *Deliberación en la causa de los pobres*⁵. Se opone a toda novedad sobre la administración de la limosna porque entiende que la caridad privada se substituirá por el socorro público. Reivindica la libertad de movimiento del pobre, la complementareidad de rico y pobre en el ejercicio de la caridad, así como el trato directo entre ellos para suscitar piedad y limosna. Aunque era partidario de castigar a los vagabundos, se oponía a la distinción entre falsos y verdaderos pobres, distinción que aparecerá incluso en la bula de 1587 del Papa Sixto V⁶. En el Concilio de Trento (1545-1563) logró que se declarase herético prohibir la mendicidad⁷. En la 25ª sesión de 1563 se abogó por que fuera la Iglesia, y no el poder civil, quien gestionara hospitales y obras de caridad del estilo de los hospicios de Langers y Beaunes creados por Francisco I en Francia o las mesas de los pobres creadas por Carlos V en Flandes. El catolicismo se opuso así al protestantismo que prefería la beneficencia pública a la caridad privada, estaba a favor de la secularización de los bienes de la Iglesia y promovía la instauración del diaconado como en la Iglesia primitiva⁸. Tras el Concilio de Trento, Villavicencio, Gabriel de Toro, Pedro de Aragón y otros siguieron defendiendo los planteamientos de Soto⁹.

El grupo de los innovadores tiene como maestro a Juan Luis Vives con su *De subventione pauperum*¹⁰, inspirado en el ordenamiento de Ypres. En la línea de Erasmo en *Diálogo de los mendigos*, condena la riqueza y la falta de caridad. Pero, con el objetivo de suprimir la mendicidad, propone que la caridad individual dé paso a una política pública asistencia. La rehabilitación del pobre se lograría combatiendo la ociosidad, instruyendo a los niños y haciendo obligatorio el trabajo en manufacturas. Se controlarían individuos e instituciones caritativas financiadas mediante limosnas voluntarias.

⁵ SOTO, Domingo de, *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), ed. Angel Martín Casado, Salamanca, San Esteban, 2006.

⁶ CHRISTOPHE, Paul, *Les pauvres et la pauvreté*, Paris, Desclée, I partie, 1985, II partie, 1987.

⁷ Documentos del concilio de Trento.
<http://www.multimedios.org/docs2/d000436/p000003.htm#h20>

⁸ VIGO, Abelardo del, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 807.

⁹ TORO, Gabriel de, *Thesoro de misericordia divina y humana*, Salamanca, Juan Fernández, 1597 ; VILLAVICENCIO, Lorenzo de, *De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta*, Parisijs, apud Michaellem Sonnum, sub scuto Basiliensi, via Iacobaea, 1564.

¹⁰ VIVES, Juan Luis, *Del socorro de los pobres* (1526), en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1957.

A Domingo de Soto se opuso Juan de Medina¹¹, seguidor de Vives. Este, que poseía una visión dinámica de la economía¹², defendía una limosna organizada y el trabajo como dignificación del hombre. Diferencia entre las leyes divinas y las humanas : las primeras preconizan el rechazo de la riqueza ; las últimas, el enriquecimiento de la sociedad. Las estructuras públicas de beneficencia socorrerían al verdadero pobre con lo cual se evitaría la mendicidad libre. A finales del XVI, el objetivo sigue siendo acabar con la mendicidad pública. Miguel Giginta¹³ propone la construcción en cada ciudad de una casa de misericordia, financiada mediante limosnas voluntarias recogidas por pobres autorizados. Pérez de Herrera entiende combatir la pobreza mediante el aprovechamiento de la mano de obra útil. En sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres*¹⁴, desea regular la mendicidad mediante la creación de albergues¹⁵ que acojan e instruyan a los verdaderos pobres. Propone la creación de una policía de pobres, el trabajo obligatorio para pobres fingidos y prostitutas una vez privados de vivir de la limosna, la instrucción de niños para orientarlos al taller o al ejército. Sus medidas constituyen una respuesta para remediar los males de la patria, a saber, la ociosidad y el consumo excesivo de manufacturas extranjeras.

Ya en el siglo XVII la conciencia de declive se agudiza : inflación, crisis económica, peste... Numerosos arbitristas señalan la paradoja de que la abundancia de oro empobrece el país. Entienden que la prosperidad, fruto del trabajo productivo, es la condición esencial para regenerar la monarquía. Aunque simplifican atribuyendo el problema a una sola causa y presentando una única solución, consideran que la mendicidad es consecuencia de la ociosidad,

¹¹ SOTO, Domingo de y réplica de Juan de ROBLES, *Deliberación en la causa de los pobres*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.

¹² MARAVALL, José Antonio, "De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo : La obra de Fray Juan de Robles " en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1982, pp. 207-246.

¹³ GIGINTA, Miguel de, *Tratado de remedio de pobres*, ed. Félix Santolaria Sierra, Barcelona, Ariel, 2000.

¹⁴ PEREZ DE HERRERA, Cristóbal, *Discursos del amparo de los legítimos pobres...*(1598) ed. M. Cavillac, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

¹⁵ Este tipo de albergues se generalizó en Europa durante el siglo XVII. Son los llamados hospitales generales u hospicios, instituciones que, con el fin reformar moralmente al individuo, recluyen al pobre, le obligan a trabajar en manufacturas como las de Rouen (1610), Lyon (1614), *Hôtel des invalides* en Francia, la casa de hilar de mujeres (Spinhuis) y de ebanistería para hombres (Raphius) en Amsterdam y La Haya, las *workhouses* en Inglaterra... CHRISTOPHE, *op. cit.*, pp. 39-49.

entendida ya como falta de trabajo generada por la dinámica económica¹⁶. Proponen medidas que favorezcan la creación de una clase de medianos que sirva al equilibrio social. Ello se llevaría a cabo prestigiando las ocupaciones productivas, el comercio y mediante la elevación del nivel de instrucción¹⁷.

Pérez de Herrera constituye un caso único al hacer preceder sus discursos de emblemas ya bien conocidos y estudiados¹⁸. Estos, a modo de síntesis nemotécnicas, condensan su pensamiento. Los otros emblemistas no intentan influir directamente sobre el poder político con un proyecto coherente, como lo hace él. Pero se ocupan igualmente del asunto. Nos interesa analizar cómo se trata este tema en los libros de emblemas españoles y si se plasma el debate en ellos. Para ello examinaremos primero la concepción de riqueza y de pobreza, después, la limosna y, por último, trabajo y ociosidad.

La representación del pobre en las artes plásticas y en la literatura como ser individual es fruto de un lento proceso de desalegorización¹⁹. En la emblemática, género icónico-literario de naturaleza conceptista, predomina la representación abstracta. Cuando en la *pictura* de un emblema se representa un acto de limosna, como ocurre en *Dispersit, dedit pauperibus*²⁰ de Baños, en el que un caballero da unas monedas a tres enfermos, sirve como metáfora de la comunicación caritativa de la sabiduría y no como ilustración gráfica del tema. Pérez de Herrera recurre a la iconografía de la Justicia para expresar la necesidad de diferenciar entre falsos y verdaderos pobres y al bestiario. Utiliza el valor simbólico del gusano de seda (prudencia y trabajo), de la cigüeña, (piedad), de la abeja (gobierno) y de la hormiga (laboriosidad) como programa iconográfico que condense los objetivos de su proyecto de albergues. Los emblemistas representan la pobreza y riqueza mediante un bestiario en el que predomina la depredación. Como es bien sabido, el discurso sobre la pobreza

¹⁶ MONCADA, Sancho de, *Restauración política de España* (1619), ed. de Jean Vilar, Madrid, IEF, 1974.

¹⁷ COLMEIRO, Manuel, *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII, XVIII*, Mexico D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Economía, 1942.

¹⁸ CORDERO DE CIRIA, Enrique, "Emblemática y mendicidad. Los emblemas del Amparo de los legítimos pobres de Cristóbal Pérez de Herrera", *B.I.M. Camón Azanar*, XXXIX, 1990, pp. 13-64.

¹⁹ EGIDO, Aurora, "Visages de la pobreza en el Siglo de Oro" en *De la mano de Artemia : estudios sobre literatura, emblemática, mnemotecnia y arte en el Siglo de Oro*, Palma de Mallorca, Universidad de las Islas Baleares, 2004, pp. 151-192.

²⁰ BAÑOS, Juan, *Anneo Séneca ilustrado en blasones políticos y morales*. Madrid, Mateo de Espinosa, 1670, p. 257.

enfrenta, dentro de la misericordia cristiana, al ocio y al trabajo, al pobre y al rico²¹. La pareja depredador–depredado se explota en dos direcciones. Sirve para representar, por un lado, la naturaleza de las relaciones sociales entre pobres y ricos y, por otro, el peligro moral que entraña la riqueza.

En *Non aliter fiet draco* (I,43) de Sebastián de Covarrubias²² una culebra se transforma en dragón al tiempo que engulle otras más pequeñas. Esta leyenda se convierte en metáfora visual explicitada en el epigrama : “el que [...] empobreciendo a otros ha venido/a ser ricacho[...] es dragón” Así, el dragón devorador, símbolo del mal y del demonio en los bestiarios medievales²³, representa al que se enriquece a costa de otros y las culebras devoradas, a los que se empobrecen. En el epigrama se insiste sobre la inviabilidad de una sociedad basada en la equidad material y en las relaciones sociales sin conflictos : “fuera malo de conservar, teniendo unos condición de allegar y otros de derramar”. Esta concepción de la sociedad basada en el conflicto proviene tanto de las letras profanas como de las sagradas. Siguiendo a Erasmo, compone el emblema *Maiora minoribus obsunt* (I, 88) en cuya *pictura* los peces grandes se tragan a los más pequeños. Insiste en la *subscriptio* en la falta de paz en las aguas, pese a su fecundidad, a causa de “la gula del interés”. *Sic pascua divitum pauper* (I,58) se inspira en el pasaje de Eclesiástico 13, 15-24 para expresar la diferencia de naturaleza de ricos y pobres, comparándolos con animales. En la imagen de la *pictura* un león devora a un onagro. El león presenta en la Biblia un significado contrapuesto. En este caso es negativo, como símbolo de la muerte y de las fuerzas del abismo²⁴ con las que se identifica al rico. En la *subscriptio*, frente a la enumeración los sufrimientos de los pobres, “perseguidos, huelen mal, son tenidos en poco, no son oídos” aparece una alusión a la crueldad de los ricos (“en ellos se apacientan y se ceban”) y la pone en relación con el tema de las postrimerías : deberán dar cuenta de ella ante Dios.

²¹ EGIDO, Aurora, *op. cit.*, p. 170.

²² COVARRUBIAS Y HOROZCO, Sebastián de, *Emblemas morales*, ed. de Carmen Bravo Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

Citaremos los emblemas señalando primero el libro, cuando lo haya, y después el número del emblema. Pueden consultarse también en rosalia.dc.fi.udc.es/EmblematicaHispanica/

²³ MALAXECHEVERRIA, Ignacio, *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 1999, p. 223.

²⁴ LURKER, Manfred, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, Ediciones el Almendro, 1994, p. 129.

Solórzano, y después Mendo²⁵, hacen uso de la imagen depredador-depredado en *Iustitiae tutamen* (XXII) ofreciendo la variante del débil ingenioso y del depredador impedido. La boca abierta de un cocodrilo será atravesada por la barra que lleva una rana. Cuando éste la trague, no podrá accionar las mandíbulas para devorarla y así la rana se salvará. En la subscriptio se explicita la metáfora²⁶: la pareja de animales cocodrilo-rana corresponde al binomio rico-pobre. La vara que impide la depredación es metáfora del cetro del monarca, presentado como defensor de los pobres, árbitro de conflictos sociales y dispensador de la justicia: "Intentan los poderosos oprimir a los pobres, despojarlos, abatirlos, y aun tragarlos; su defensa ha de ser la vara o cetro del Rey". Utiliza el cocodrilo como símbolo del mal con los mismos valores que presentaba en Horapolo: maldad, ira, violencia, avaricia, destrucción²⁷. La rana, tradicionalmente símbolo de lo imperfecto, de la lujuria, de la enfermedad²⁸, es aquí imagen del débil y desvalido.

En el segundo caso, Covarrubias en *Nolite cor apponere* (I,21) representa un perro que sacia su sed, corriendo; no se para por miedo a que lo devore el cocodrilo. No estamos ya ante la pareja pobre-rico, ni ante un conflicto de tipo socioeconómico, sino en un plano eminentemente moral. El perro es aquí el animal débil, metáfora del rico; el depredador es el cocodrilo, metáfora de un peligro no especificado que puede ser el pecado de avaricia o la condena en la vida eterna. En todo caso, se aconseja la prudencia y el dominio de sí ante la posesión de la riqueza: "No te arrojes de bruces, presumiendo / en ellas encharcarte, mira al cielo".

La gestión de lo supérfluo estaba presente en el debate sobre la limosna. ¿Era esta un consejo o un precepto? ¿Qué tipo de necesidad obligaba a la donación? Vitoria sostenía que había que dar lo supérfluo una vez cubiertas las necesidades vitales y de estatus social e incluso lo necesario en caso de necesidad grave. Para él, siguiendo a Santo Tomás, la limosna era un precepto²⁹. Covarrubias incita a la posesión de lo estrictamente necesario y a la renuncia de lo superfluo, como si siguiera a Vives, en el emblema *Quod*

²⁵ MENDO, Andrés, *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales*, León de Francia, Horacio Boissat & George Remeus, 1662.

²⁶ Sobre la originalidad de Mendo como comentador y ordenador de la obra de Solórzano, v. REY SIERRA, Ana M^a, "Mendo, a la sombra de Solórzano Pereira" en LOPEZ POZA, Sagrario, *Estudios sobre literatura emblemática*, A Coruña, Sociedad de cultura Valle Inclán, 2000, pp. 261-271.

²⁷ HORAPOLO, Hieroglyphica, ed. J.M. González de Zárate, Madrid, Akal, 1991, p. 160.

²⁸ *Ibid.*, p. 137, 258, 572.

²⁹ VIGO, *op. cit.*, pp. 866-869.

superest tutum (III, 17) en el que utiliza la leyenda del castor que se cercena los testículos para escapar a perseguidores³⁰. La riqueza se presenta como fuente de desasosiego personal en tanto que puede excitar la codicia y la envidia del prójimo : “líbreos Dios de tener cosa sobrada /en que los ojos ponga el codicioso”. Ya en el comentario se pasa del plano temporal al espiritual y se invita al desprendimiento como medio para alcanzar la salvación :“la arredremos de nosotros, la desechemos y esto con mayor ánimo, cuando fuere impedimento para alcanzar la vida eterna”. Idea similar aparece expuesta en la *subscriptio* del emblema *Pudeat tanto bona velle caduca* (III, 89) que presenta el periplo de los argonautas tras el toisón de oro. En estos versos se condenan explícitamente los bienes temporales y se invita a avergonzarse por perseguir los bienes materiales en vez de los espirituales :“mirad que es bien caduco y vil escoria,/el tesoro buscad de eterna gloria” La idea de desprendimiento mediante la venta de las pertenencias aparece en el comentario calcada sobre la parábola evangélica del rico :“busquemos el tesoro celestial[...] y el que le hallare venda todo lo que tiene, renunciando a lo caduco y perecedero, por lo que ha de ser perdurable y eterno”. La incompatibilidad entre servir a Dios y a la riqueza se funda en la no distribución de ésta a los pobres. El desprecio de las riquezas se considera como muestra definitiva del valor moral del hombre y de su fortaleza. Borja³¹ lo expresa así en *Lapide aurum,auro homo* (I, p. 108) mediante la analogía de la piedra de toque. Esta determina el valor del oro, pero el poder del oro sobre el hombre determina su valor moral :“el que tuviere en poco el oro será señal que tiene y estima mucho su honra, y así no dejará por interés de hacer lo que debe y es obligado”. Para llegar a tal grado de fortaleza, el hombre debe conocerse interiormente. La búsqueda de sí la simboliza mediante el caracol en la empresa *Ne te quaesteris extra* (I, p. 121). Ese apartamiento le lleva al conocimiento de la auténtica riqueza y pobreza y de sus paradojas : “quien viviere consigo, y no se derramare por los sentidos, alcanzará a conocer la pobreza de las alajas [...]la grandeza de las riquezas de la sciencia y sabiduría de Dios, en que consiste su bienaventuranza”. Este tipo de paradojas también las empleó Juan Horozco³² en *Ni enviado ni envidioso* (II,24), en el que se elogia la dorada medianía, tan cara

³⁰ Govio, Camerarius, Alciato han utilizado la leyenda y la figura en su emblemas. *Ibid.*, p. 506.

³¹ BORJA, Juan de, *Empresas morales*, ed. de Carmen Bravo Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981.

³² HOROZCO Y COBARRUBIAS, Juan de, *Emblemas morales*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1589.

al estoicismo³³. La *pictura* muestra a Diógenes en su tonel como ejemplo de la sabiduría expresada en la filacteria. La posición material y social ideal es aquella que se encuentra a medio camino entre riqueza y miseria : "Aquel alcanza el más seguro estado,/que puede pasar con medianía/ libre de la miseria y del cuidado/que al miserable aflige noche y día ". La riqueza deja de ser la posesión de objetos para convertirse en la tranquilidad de espíritu. En el comentario, distingue tres estados materiales -rico, pobre, mendigo- que coinciden con la clasificación de Domingo de Soto : " pobre es el que tiene de suyo para vivir, aunque miserablemente y con fatiga ; y mendigo el que de sí no tiene nada sino que vive de limosna"³⁴. A cada uno de estos estados les corresponde un estado moral : la *prosperidad*³⁵ acarrea la soberbia ; la miseria o mendicidad conduce a 'muchos males' ; la pobreza conduce a la tranquilidad de espíritu : el "descanso, pues ninguna necesidad desvela tanto como el cuidado de la riqueza". El estado de pobreza se presenta como una elección vital voluntaria, fruto de un conocimiento superior. Así, rico es el que acepta la pobreza voluntaria, entendida como dorada medianía, y pobre el que no limita el deseo de posesión : "el que con ello se concierta ese es rico, que no el que tiene poco, sino el que más desea ese es pobre". Hasta llegar a la paradoja final de naturaleza senequista "grandes riquezas son la pobreza". Idénticas fuentes e idéntico planteamiento se encuentra en una obra que participa en el debate sobre los pobres, *Alabanza de la pobreza* (1556) de Bernardino de Riberol : "Pero Dios solamente alaba al que siguiendo su consejo, de rico se hace de pobre por amor del; y al que usa de tal templanza, que sin buscar más, vive contento con su medianía"³⁶. Si los moralistas predicaban el *aurea medocritas*, los arbitristas, en un plano económico, veían en la promoción de un estado medio entre ricos y pobres la garantía de la estabilidad social : "es preciso procurar luego juntar y enlazar en buena y sana proporción las tres partes del pueblo, de suerte que la excesiva riqueza de unos no dañe ni perjudique la suma pobreza de otros[...] sino que

³³ Sobre la vena estoica de Horozco, v. BOUZY, Christian, *Recherches sur la littérature emblématique espagnole au seizième siècle : les 'Emblemas morales' de J. Horozco Covarrubias* (1589), 1990.

³⁴ SOTO, Domingo de, Deliberación reproducción de M. Cavillac de la edición del Instituto de Estudios Políticos (1965), CAVILLAC, Michel, CARRASCO, Raphaël, *Le debat sur les pauvres et la pauvreté dans l'Espagne du siècle d'or* (1520-1620), Presses Universitaires du Miral, 1991, p.70.

³⁵ En el s. XVI esta palabra designaba una situación material moralmente discutible y sospechosa. Vid. MARAVALL, José Antonio, " La aspiración social de 'medro' en la novela picaresca", Cuadernos Hispanoamericanos, 1976, p. 600.

³⁶ CAVILLAC, *op. cit.*, p. 124.

antes se conserve un medio virtuoso que abrace a ambos extremos de suerte que se sustente el reino en su armoniosa composición”³⁷

Junto a la imagen del rico como depredador, aparece la del rico desasosegado y, por tanto, infeliz. Covarrubias cruza el tema de la riqueza engañosa con el del desprecio de corte y alabanza de aldea en el emblema *Venenum in auro bibitur* (III, 95). Este está construido mediante oposiciones. En la *pictura*, lo exterior se opone a lo interior, el continente –la lujosa copa- al contenido : el veneno mortal representado por una vívora. En la *supcriptio*, el rico se opone al pastorcico en su cabaña, las copas de Alemania al vaso de palo o corcho, el vino al agua clara, la diversión del oro a la lucidez del pastor, su muerte –el veneno- a la gusarapa. Todos los términos que se refieren al rico están connotados negativamente, como queda explicitado en el comentario, construido a su vez sobre una oposición no excluyente: el mal que acecha al rico – envidia, traición, asechanza- avanza al descubierto y también de forma encubierta. Villaba³⁸ presenta idéntica concepción en la empresa *Del rico descontento* (II,45) en la que usa la imagen un cañón frenado por un clavo como metáfora del rico apesadumbrado : “ en medio de sus glorias / regalos, triunfos y victorias,/no le falta disgusto”. Especifica en el comentario la naturaleza del ‘disgusto’ en tanto que deseo de poseer o pesar: “nunca tienen el corazón tan sosegado, que no les esté sacando los ojos o por algún bien que les falta, o por algún mal, que les sobra”. Siguiendo esta lógica, se presenta la riqueza como una prisión y al rico como prisionero. Es el caso de Heredia en el comentario a la empresa *Ferox vincitur, non tyranus* ³⁹, cuya *pictura* muestra a Hércules presentando el toro de Creta a Euristeo, : “ nunca están más obedientes los vasallos que cuando los aprisionan las riquezas, temen perderlas, y nunca más rico es el espíritu que desnudo de ellas ”.

Por el contrario, la pobreza se caracteriza como el estado opuesto, el que proporciona libertad, sosiego y felicidad. Soto⁴⁰, próximo de Pérez de Herrera, caracteriza al pobre como un ser libre y con tranquilidad de espíritu :“ O vida del

³⁷ CELLORIGO, Martín González de, Memorial de la política necesaria y útil restauración de la República de España y estado della y del desempeño universal de estos reinos, Valladolid, 1600, p. 55.

³⁸ VILLAVA, Juan Francisco de, *Empresas espirituales y morales*, Baeza, Fernando Díaz Montoya, 1613.

³⁹ HEREDIA, Juan Francisco Fernández de, *Trabajos y afanes de Hércules, floresta de sentencias y ejemplos*, Madrid, Francisco Sanz, 1682, p. 245-246.

⁴⁰ SOTO, Hernando de, *Emblemas moralizados*, ed. de Carmen Bravo Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 31.

pobre (dize Lucano) libre y segura de peligros, qué fuera de asechanzas, qué descansado y quieto vive el pobre con su miseria” se lee en el comentario de *El avariento perpetuo*. En *Mecum omnia* (II, 78), Covarrubias se sirve del símil del caracol para simbolizar la libertad de movimientos del mendigo que lleva todas sus posesiones consigo. En la subscriptio la gradación - rico, pobre, mendigo- se corresponde con tres estados de ánimo : medroso, poco cuidadoso, libre. En el comentario afirma : “la pobreza tiene sólo bueno la libertad y el poco recelo de lo que puede perder”. La imagen del rico-prisionero está también presente : “acaeece ser la hazienda como una corma, que trae el hombre al pie, y no le deja caminar libre por el miedo de que no se le pierda”. Frente a este hombre materialmente rico, pero pobre de espíritu, se alza el pobre virtuoso : “su persona lo lleva todo, especialmente si es hombre bueno y sabio, siendo la virtud verdadero tesoro y rico caudal”. La identificación del pobre y del mendigo con la libertad de movimientos hace que deduzcamos que Sebastián de Covarrubias se encuentra más en la línea de teólogos como Diego de Soto⁴¹ que de pragmáticos como Pérez de Herrera con su proyecto de albergues y mendicidad regulada. Por otro lado, cuando habla del ‘pobre bueno y sabio’ se aleja de la imagen del pobre como peligro social denunciado por leyes y pensadores⁴² y propone la de un pobre ideal que es el rico que ha renunciado voluntariamente a parte de sus riquezas. En cambio, para él, la pobreza es reprehensible cuando no es consecuencia de la virtud, sino del vicio. Es el caso del tahir que pierde su fortuna entregado al juego. Lo presenta en *Iubet quidvis, et facere, et pati* (II, 27) como “esclavos de su propio gusto” y lo representa como un hombre solo, vestido con harapos y de brazos cruzados. En el comentario, las tres categorías sociales se asocian a consecuencias materiales y morales cuya gravedad va en aumento a medida que se desciende en la escala social : empobrecimiento y abandono de los hijos en el hospital, para los nobles ; empobrecimiento y deshorna, para los populares; robo y horca para la gente vil.

Otra idea que se asocia a la riqueza es la de la fragilidad y transitoriedad de las posesiones materiales. El carácter caduco de los bienes materiales era otro motivo aducido por los teólogos españoles para dar limosna. Sebastián de

⁴¹ “que se instituyesen cofrades y contribuciones perpetuas para los pobres envergonzantes y naturales que padecen grandes necesidades[...] Y que la otra pobre gente que quisiese pedir fuesen extranjeros o naturales los dejasen en su libertad”, CAVILLAC, *op. cit.*, p. 72.

⁴² “si alguno considera su vida, sus vicios y los desmanes y delitos que cometen cada día, se maravillará más aún de que haya quien se digne a mirarlos” VIVES, *Del socorro...* en CAVILLAC, *op. cit.*, p. 18.

Covarrubias simboliza la mutabilidad de la fortuna y la perennidad de lo material en el emblema *Unos suben y otros bajan* (III, 55) sirviéndose de la imagen de la noria cuyos cangilones van llenos al subir y vacíos al bajar. Rechaza en la *subscriptio* la identificación entre riqueza y felicidad -“No puede consistir aquí la gloria/siendo todo mudanza y desvaríos”- e insiste en la involuntaria pero implacable mudanza del estado del rico : “Los que están en gran prosperidad no se desvanezcan , que en vida o en muerte han de ser despojados de sus riquezas y prosperidades”.

El destinatario de los libros de emblemas formaba parte del sector social más privilegiado. Para éste, la cuestión de la pobreza se reducía a aceptar, por un lado, el ideal clásico de la dorada medianía y, por otro, la práctica cristiana de la caridad mediante la limosna.

Frente al *sola fides* protestante, el Concilio de Trento⁴³ reafirmó que la salvación se alcanza mediante la conjunción de Fe y Obras, especialmente las de caridad. Para expresar esta doctrina Sebastián de Covarrubias, en *Binos alit ubere* (II,20), utilizó la representación alegórica tradicional de la Caridad⁴⁴ como matrona nodriza romana que ofrece sus pechos a dos niños. El significado de la alegoría se explicita en la *subscriptio* : “ambos pechos ofrezca sin zozobra / sirviendo a Dios con pensamiento y obra”. Entre las obras de caridad, la limosna goza de especial consideración. Los tratadistas no disienten de la opinión común según la cual la limosna es un acto de justicia mediante el cual se cumple la voluntad divina. Bartolomé de Albornoz la definió así : “ Es la limosna contrato de donación entre el hombre, que es el donador, y Dios, que es el donatario, en cuyo nombre lo cobra el pobre, a quien se da; y así en la limosna no se ha de considerar quién la recibe, sino Dios por quien la da”⁴⁵. Los emblemistas se

⁴³Ya hemos señalado la importancia otorgada a la Caridad en Trento. En este sentido encontramos varios emblemas dedicados a la exaltación de las tres virtudes teologales : Fe, Esperanza y Caridad. Es el caso de la empresa de Villaba *Trino rapta labore* (I,25), cuya *pictura* muestra una corona sobre un tridente clavado en la tierra, y la de Gómez, *Valer*, que presenta una corona, tres diademas y el lema *valer : didemas* valer se traduce en el último verso de la *subscriptio* por “día de más valer es si se alcanza”.

⁴⁴ RIPA Cesare, *Iconología* , Madrid, Akal, 1996, p. 163 : “Mujer vestida de rojo, sobre cuya cabeza se verá una lama que representa su corazón ardiente. Sostiene a un niño con su brazo izquierdo, mientras lo está amamantando, mientras otros chiquillos aparecen a sus pies”.

⁴⁵ ALBORNOS, Bartolomé de, *De la limosna* (1573) reproducido en CAVILLAC , *op. cit.*, p. 135.

hacen eco también de esta concepción⁴⁶ que aparece explícita en el comentario de Soto a su emblema *Liberalis, non prodigus* (p.35): "Dios[...] recibe por servicio la liberalidad que se usa con un pobre, y la limosna que se le da (al qual hace figura suya y llama su hermano)" o en el de Mendo a *Largus in pauperes* (III, 55): "el pobre es el erario de Cristo que acepta lo que se le da y agradecido lo retorna; y pagando como Dios, no puede ser corta la paga". El pobre se concibe, según la tradición medieval, como imagen de Jesucristo o como representante de Dios, por el mero hecho de su pobreza. Es intermediario entre el donante y Dios mismo al mismo tiempo que instrumento divino para reestablecer la justicia. Rico y pobre son complementarios en el acto de la limosna. De ahí que Domingo de Soto pensara que el pobre en libertad era pieza imprescindible para motivar la piedad del rico y para que éste pudiera salvarse.

La mayoría de los emblemas tratan sobre cómo practicar la limosna, como ocurría en los escritos sobre pobres, donde se abogaba por una limosna hecha sin soberbia y evitando que se convirtiera para el donante en un simple signo de estatus social. Carranza proponía, a la vez que criticaba el fariseísmo de esta práctica en su tiempo, que la limosna fuera la expresión de la fe vivida como espiritualidad interior⁴⁷. Vives afirmaba: "Ni echemos a perder la buena obra hecha, dando con ella en el rostro, ni alardeando de ella con arrogancia jactanciosa, ni recordándola con estúpida inoportunidad[...] ninguna cosa queramos que sea dada para los ojos de los hombres, sino para los de Dios"⁴⁸. El mismo Bartolomé de Albornoz insistía en la libertad con la que se debe dar y pedir, en el secreto que debe presidir la limosna, en el desinterés que debe guiarla.

Los emblemistas se centran, en primer lugar, en la humildad y en la caridad desinteresada. Cepeda⁴⁹ en su empresa *Miseris succurrere disco* (XXII) presenta una mano que sostiene un plato de miel con el que se socorre a las abejas necesitadas. Este insecto es símbolo del trabajo que aprovecha al

⁴⁶ En la subscriptio del emblema de Sebastián de Covarrubias *Comer y llevar* (I,39) se lee sobre los pobres: "Dios los envía en su nombre y él recibe lo que les dan"; en la de *Cecidit in terram bonam* (I, 13): "Que la limosna, si por Dios la hago/ el mismo, de su mano la recoge".

⁴⁷ VIGO, *op. cit.*, p. 874.

⁴⁸ VIVES, *Del socorro...*, CAVILLAC, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁹ NUÑEZ DE CEPEDA, Francisco, *Idea del buen pastor copiada por los santos doctores representada en empresas sacras*, Leon, Anisson & Posuel, 1682-1688.

prójimo⁵⁰ y consecuentemente, “figura y símbolo de la caridad bien ordenada” como precisa Remón en su emblema *Haec natura, mysterium illa*⁵¹. En el comentario se define la misericordia como arte que el prelado debe aprender. De ahí que se organice como un tratado sucinto con sus leyes. La primera es el secreto, antídoto de la vanidad: “Quien dio mirando hacia su alabanza, a sí se hizo limosna, no al pobre; y si le dio algo, no fue donación, fue venta”. La segunda es la alegría que erradica la soberbia: “la mano [...] no hace alarde de que beneficia, sino que paga agradecida a su bienhechor.[...] ningún vicio se debe más evitar en la limosna que la soberbia”. La tercera consiste en anticiparse a los ruegos de los pobres. La cuarta, en nombrar a un buen limosnero, lo que no será óbice para que el prelado practique la limosna directa. Se regula igualmente el beneficiario de la limosna estableciendo una sorprendente jeraquía: los parientes y criados del obispo, los religiosos, los pobres vergonzantes y por último los mendigos⁵².

Vives colocaba la ingratitud del pobre como una de las causas por las que algunos se apartaban de hacer el bien. Juan Horozco, aunque fustiga al desagradecido - “el que un bien recibido no agradece/ da muestras de no averle merecido”-, ensalza al que da libremente y sin condición -“Bendito el que da sólo porque quiere”- en su emblema *Affluenter et sine improprio*(II, 27) cuya pintura presenta al sol como símbolo de la liberalidad y generosidad divinas. Igualmente, Soto alecciona a los que dan y reciben en su emblema *Dantibus, recipientibus* (p.73) sobre el desinterés del donante y el agradecimiento del donatario, para ello usa la imagen de las fuentes de Beocia del olvido y de la memoria. “El que haze el bien no le aguarde” señala la subcriptio y se puntualiza en el comentario: “una buena obra para ser perfecta, ha de tener de parte del que la hace, aquel olvido de hazerla sin interés alguno”.

En segundo lugar, contrariamente a Villaba en *Del caritativo* (I,18) donde se elogia el ‘ciego amor’, simbolizado por el pelícano que salva de un incendio a sus polluelos, pese a su perjuicio, tratan sobre la moderación y la prudencia en la caridad al tiempo que se vitupera la prodigalidad. Así, Soto en su emblema

⁵⁰ Sobre la presencia de la abeja en las empresas renacentistas, v. GARCIA MAHIQUES, Rafael, *Empresas sacras de Núñez de Cepeda*, Madrid, Tuero, 1998, p. 121.

⁵¹ BERNAT, Antonio et CULL, John, *Enciclopedia Akal de emblemas españoles ilustrados*, Madrid, Akal, 1999, p. 65.

⁵² “Los mendigos [...] con poco tienen suficiente, y si caen enfermos se pueden sin nota curar en los hospitales, pero los nobles, que primero se dejarán perecer que bajar a semejantes abatimientos, deben ser asistidos con más largueza” NUÑEZ DE CEPEDA, *op.cit.*, p. 374.

Liberalis non prodigus (p.35) metaforiza la medida del donante mediante una vela que da luz a otras sin apagarse e insiste en la idea de proporción tanto en la *subscriptio* : "nadie es bien que llegue a dar /mas de aquello que tuviere" como en el comentario : " ten misericordia como pudieres; si tuvieres mucho, da con abundancia ; si poco, da poco". Covarrubias lo expresa en *Haz bien y guárdate* (I, 57) en cuya *subscriptio* aparecen mezcladas la desconfianza ante el prójimo y la ayuda a éste " el que ha hecho/algún bien, que en retorno desto, aguarde/daño de aquel, a quien fue provecho". La ayuda debe de ser tal que no le comprometa como se significa en la *pictura* mediante un nadador que ayuda a otro a llegar a la orilla impulsándolo con el pie. Zárraga⁵³ expresa la idea del equilibrio perfecto en *Utrique consulendum* (Art. 6) valiéndose en el cuerpo gráfico de la metófora del juego de pelota. Se especifica en el comentario : " lo mismo pasa en los beneficios, que ni se han de arrojar con prodigalidad, ni han de ser tan escasos, que parezcan miseria". Por último, Baños utiliza la imagen de la balanza en su emblema *Ne plus aut minus*⁵⁴ para expresar las ideas de proporción, templanza y medida frente a la prodigalidad.

Si cada uno en su estado debe practicar la caridad con medida, obligación especial tienen prebostes y reyes por su dimensión ejemplarizante para el cuerpo social. En este sentido se pronuncia Borja en la empresa *Et ardere et lucere* (II, p. 354) cuya *pictura* representa una vela encendida que irradia su luz, metáfora del poderoso que ilustra con su ejemplaridad. En los emblemas político-morales, Mendo aconseja al príncipe que proteja a los pobres por dos razones. La primera, como ya vimos en *Iustitia tutamen* (XXII), para ser justo. Pues la sentencia justa le libra de la sospecha de que la dictó guiado por la lisonja o la avaricia. De la igualdad ante la ley depende la estabilidad de la república : "Es igual con todos la justicia, y la observancia della es la paz de la república, la defensa del reino, la inmunidad del pueblo, el remedio de daños, el consuelo de los pobres, la felicidad de la tierra, y el gozo común de los hombres". En segundo lugar, como se señala en *Largus in pauperes* (XXI) , cuya *pictura* muestra al emperador Tiberio descubriendo un tesoro escondido en premio a su generosidad, para emular a Dios, para divinizar su figura y su misión : " el título más glorioso de un rey es ser padre de los pobres, porque se avecina a Dios,

⁵³ ZARRAGA, Francisco de, *Séneca, juez de sí mismo, impugnado, defendido, ilustrado*, Burgos, Juan de Viar, 1684.

⁵⁴ BERNAT, Antonio et CULL, John, *op. cit.*, p. 130.

cuyo timbre siempre fue, dispensarles con larga mano beneficios. Crece la soberanía real con la misericordia, que retoca de luces de divinidad la grandeza”(XXI). En la *confirmatio*⁵⁵ la enumeración de reyes benefactores de pobres – Carlo Magno, San Luis de Francia, Osvaldo de Inglaterra- ejemplifican la práctica de una limosna directa y personal entre rey y pobre.

Mayor obligación que los laicos tiene el prelado en el socorro de pobres. Esta idea, que defiende Cepeda y defendió también Villavicencio, no siempre fue unánime. Gabriel de Toro o Francisco de Osuna al igual que reformadores protestantes como Bucero, eran partidarios de instaurar, como en la iglesia primitiva, el diaconado laical, compuesto de varones ricos y virtuosos que se convirtieran en ‘mayordomos de pobres’. La desconfianza hacia los obispos en el socorro de pobres era absoluta, dado su origen social y gusto por el lujo⁵⁶. Cepeda propone en *Fructus aut excidium* (XXI) que el obispo se tenga por ‘Padre de pobres’ y su palacio por ‘albergue de pobres menesterosos’. Construye la empresa con una disyuntiva : un manzano cargado de fruta aparece entre un cesto para recoger su fruto y un hacha que aguarda para derribarlo con el lema : ‘O ha de hacer bien a los pobres o le amenaza un fin desgraciado’. La analogía se precisa en el comentario donde se apunta que su salvación eterna depende de la práctica de la limosna : “ Si da limosna, corre seguro a conseguir inmortales premios; si no la hace percipítase a padecer eternos castigos”. La ejemplaridad del poderoso radica no sólo en su liberalidad sino también en vivir con mesura. Aunque no cuantifica el montante de la limosna (¿la cuarta o quinta parte ?) apunta que el prelado debe moderar la ostentación y preferir “una modesta decencia”. Obligaciones como vencer la avaricia, reducir gastos y emplear convenientemente sus bienes patrimoniales se expresan en varias empresas. La más conocida es *Ne detur vacuum* (XXIII) que presenta un vaso del que salen seis tubos que reparten el agua, imagen que reúne a la vez el simbolismo de la fuente como gracia divina y de la liberalidad de los hombres entre ellos. Ambos conceptos se expresan en el comentario :“el misericordioso, llenando los vacíos que los pobres padecen, abre el paso para que le cubra el cielo de sus favores”. Así aparece un movimiento ininterrumpido de dones materiales y espirituales que va del prelado al pobre y de Dios al prelado. En la empresa *Poma pro floribus* (

⁵⁵ Sobre el emblema silogístico jesuítico, v. DIMLER, G. Richard, “ Emblemas y retórica : ejemplos silogísticos del *Príncipe perfecto* de Andrés Mendo (1662)”, *Los días de Aición*, coord. VISTARINI, A. P. Bernat, Palma de Mallorca, Universitat des Illes Balears, 2002, pp. 171-178.

⁵⁶ VIGO, *op. cit.*, p. 826.

XXXVIII) hace de la higuera el símbolo del árbol fecundo que ofrece frutos y no flores ostentosas y vanas. Los frutos del prelado son los de la limosna y no la vida regalada que se fustiga en el comentario sembrado de referencias estoicas. Al recto uso de los bienes en la limosna le dedica también la empresa *Prius pascit quam deo luceat* (XXIV) en la que se predica que, en lugar de acumular riquezas para levantar templos que le recuerden tras la muerte, es acción superior socorrer a los pobres en vida. En estas empresas aparece la crítica al obispo al estilo de la que Osuna había formulado en el siglo XVI junto con el nuevo ideal de prelado virtuoso cultivador del *aurea mediocritas*. Con este mismo espíritu, en Francia, la compañía del Santo Suplicio formaba a los obispos a finales del XVII, inculcándoles que los bienes eclesiásticos debían destinarse a socorrer a los pobres y no a sostener una vida fastuosa⁵⁷.

Mendo aconseja igualmente la dorada medianía como norma de vida en la monarquía : “la autoridad real no consiste en pompas inútiles y delicias costosas, sino en una decente grandeza, sin quejas públicas y sin menoscabo de haciendas”. Su acción debe dirigirse al socorro de pobres por un lado y al aumento de la riqueza por otro. De ahí que en *Regum verus thesaurus* (XXXIX), cuya pintura muestra a Constancio, en un momento de penuria, ayudado por sus pudientes súbditos, se defina la riqueza del príncipe como el gobernar una república económicamente floreciente : “El tesoro verdadero de los reyes es la riqueza con que, por su liberalidad y beneficio, viven abundantes los vasallos”. La riqueza se percibe como algo positivo, signo del buen gobierno. Al contrario, la pobreza es negativa para todos los miembros del cuerpo social, incluido el rey : “tener súbditos pobres es perder majestad”. La acción real debe orientarse al bien común, de ahí que el uso patrimonial del fisco sea reprobado : “ No es el fisco el tesoro de los Reyes, sino los súbditos muy afortunados”. La riqueza de la república se mantiene mediante la moderación del lujo y mediante la moderación en el tributo. Así en *Tributa qualiter imonenda* (XL) aparece una colmena en medio de un jardín, símbolo del estado monárquico en el que el rey debe emular las abejas en materia fiscal : si estas toman el polen necesario sin destruir la flor, él debe tomar el tributo preciso sin empobrecer al vasallo. En el comentario se subraya que la suerte económica de reyes y vasallos está ligada : “No se ha de enriquecer el príncipe agotando la hacienda del pobre, porque eso es llevar a su casa la misma pobreza”. La liberalidad, que no hay que confundir con la

⁵⁷ CHRISTOPHE, Paul, *op. cit.*, p. 69

prodigalidad, es la virtud más útil para el príncipe como se enseña en el emblema *Fluunt et refluunt* (XXXVIII) donde aparece Neptuno recostado con un cántaro de agua, símbolo de la abundancia. Las ideas de riqueza, utilidad, bien común y grandeza del buen gobernante se ligan en el comentario.

En los tratados sobre el socorro de pobres, junto a la exaltación de la caridad se reprueba la avaricia. Vives ya consideraba la avaricia de los ricos como impedimento para la caridad : “La causa primera porque no hacemos bien es la soberbia y el egoísmo, el cual, cuanto con mayores llamas arde, tanto más apaga la caridad para con los otros”⁵⁸ Pero la avaricia no era patrimonio exclusivo de ricos, sino que se encontraba también en los pobres. Por eso fustigaba la de los falsos pobres que convertían la limosna en un lucrativo modus vivendi⁵⁹: “Otros, engolosinados con la dulzura del lucro ocioso, hacen oficio de la necesidad. Y no querrán por nada del mundo trocar esta manera de ganar dinero[...] Y siendo ricos continúan pidiendo limosna y recibéndola de aquellos a quienes con mayor razón debieran ellos dársela”⁶⁰. Como en las obras sobre el pauperismo, en los libros de emblemas, se combate la avaricia como pecado capital y se invita a la limosna. El avariento, en general, es presentado como un ser que se hace daño a sí mismo. Priman las imágenes de autodestrucción y las construcciones paradójicas⁶¹. Siguiendo con el tópico de que la avaricia es esclavitud, Covarrubias en *Imperat, aut servit collecta* (II, 7) presenta unas monedas, una corona y una argolla de prisionero. La subcriptio es una invitación a la limosna como liberación de la riqueza y de su destrucción : “no dudéis en

⁵⁸ CAVILLAC, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁹ Idénticas acusaciones sobre los pobres fingidos encontramos a finales de siglo en Pérez de Herrera quien habla del “pecado de codicia tan insaciable, que no gastando casi nada juntan mucho dinero[...] que se han hallado dineros hartos en la pobre ropa de muchos que se mueren por los portales de casas y calles, que parecía no tener un maravedí que casi y, aun sin casi, son homicidas de sí propios”, CAVILLAC, *op. cit.*, p. 193.

⁶⁰ CAVILLAC, *op. cit.*, p. 19.

⁶¹ En Covarrubias : *Nunquam alimenta recusat* (II, 38) muestra un fuego bien alimentado metáfora del ardor devorador del avariento y del pródigo “guardando el uno y desperdiciando el otro” ; *Medio fulmine quaerit aquas* (III,28) presenta a Tántalo “que allegando riquezas de continuo/está desnudo, pobre y macilento” ; *Summa opulencia* (I, 89) en el que un manzano aparece desgajado por el peso de demasiados frutos, metáfora de “A cuántos las riquezas demasiadas/han puesto en riesgo de perder la vida,/hacienda honra, y fama ya perdida” ; *Diusque miserque a* (II, 60) presenta a Midas como símbolo del avariento y “la miseria que acarrear las riquezas, quando son habidas y poseídas con avaricia” ; *Non missura cutem, nisi plena* (I, 51) presenta a un hombre mordido por sangujuelas sentado en su propia sangre como analogía del codicioso : “Este es el codicioso, a quien desuela,/la hambre de adquirir, jamás teniendo,/fin, su avaricia, sin razón ni cuenta,/ hasta que no pudiendo más revienta”. En Villava, *Sic vos mea messis* (II,6) codicia y avaricia se presentan como langostas y el ave seleucis ; en Borja presenta dos mujeres aladas con un vaso de boca ancha como alegoría de la ambición y de la codicia en su empresa *Nunquam sufficit* (II, p. 450).

darlo (el dinero]/porque echada la cuenta, se resume,/que si no le gastáis, él os consume” ;

Si la liberalidad debe ser la virtud del príncipe, la avaricia es en él vicio pernicioso. Y como tal se critica. Hernando de Soto personificó la avaricia en el rey Darío metiendo la mano en un sepulcro para apoderarse del tesoro que contenía. *In avaros principes* (VI) aparece César inmóvil sobre un lecho de monedas. En el comentario, Mendo especifica cómo debe el rey usar la riqueza, haciendo una mención especial al socorro de pobres : “bien es que tenga un príncipe riquezas, pero no para cumplir necios antojos ; sino para defender su reino, remunerar la milicia, enriquecer a sus vasallos, socorrer a los pobres y conservar la opulencia de la república”. Sebastian de Covarrubias critica a los eclesiásticos que han olvidado su función distribuidora mediante la figura del erizo que lleva inútiles restos de frutas en sus púas después de haber comido: “las haciendas de los clérigos son bienes de los pobres[...]gastan los bienes eclesiásticos en cosas profanas sin acordarse avérselos dado Dios, no como a señores dellos, sino como a dispensadores y distribuidores fieles”(*Comer y llevar*, I,39). Retoma la acusación en el emblema *Et succus pecori, et lac subducitur agnis* (I, 14) en el que propone la imagen de un pastor ordeñando a una oveja frente a sus corderillos hambrientos como metáfora de reyes y prelados avaros que empobrecen a sus súbditos : “les van consumiendo las vidas : no se contentando con lo que buenamente les viene de derecho para sustentarse, dejando a sus ovejas lo necesario para que no perezcan”.

Los emblemistas se atienen pues a la ortodoxia católica : hacen apología de la limosna directa. Junto a ideas de corte medieval como la definición de la limosna, la relación entre pobre-rico-Dios recogen otras más modernas que tienden a impulsar y revitalizar la práctica, como la denuncia de la avaricia de los poderosos, las formas de ejercer la limosna ... Ahora bien, cuando se interrogan sobre la función económica de la limosna, sus causas y consecuencias se posicionan más claramente en el debate.

La ociosidad aparece siempre relacionada con la pobreza y la riqueza. En los tratados sobre el pauperismo se denuncia tanto en ricos como en pobres. Quienes ensalzan la pobreza atribuyen la ociosidad a la riqueza. Mientras que los que analizan la pobreza como problema social intuyen que el fenómeno tiene su

causa en la ociosidad. Como solución, proponen rehabilitar el trabajo productivo⁶².

En los libros de emblemas, para combatir la ociosidad, igualmente se pondera el trabajo. Así encontramos emblemas que son un elogio de éste como medio de promoción social : 'Quien quisiere medrar/[...] siga el trabajo[...]/ huya la ociosidad', afirma Juan Horozco en *Par est fortuna labori*⁶³(II, 3) en cuyo comentario aprueba la legislación sobre los falsos pobres : " con mucha razón ha sido siempre la ociosidad desterrada de las repúblicas bien regidas y no solo en estos reynos, y otros por constituciones y premáticas son castigados los ociosos...". Según la definición de Sebastián de Cobarrubias en su *Tesoro, trabajo* se entiende no sólo como una actividad productiva, hacer "cosas de provecho muy útiles para sí y para la república "- sino como "cosa que trae consigo, dificultad o necesidad y aflicción de cuerpo o alma "⁶⁴. En este último sentido lo encontramos como jalón doloroso de un camino que conduce a la perfección moral⁶⁵. En el plano espiritual, trabajo y recompensa aparecen como metáfora de la salvación del alma⁶⁶. La ociosidad se considera invariablemente como madre de vicios. Villaba ofrece en *Dum otia capto* (II, 13) la analogía de la caza : así como el cazador obtiene su presa cuando esta está inmóvil, el demonio caza al ocioso. " que[...],/jamás el tiro yerra /contra el ocioso porque está parado". Lo que parece comenzar en su comentario como un elogio al trabajo -"así como el ave nace para volar, así el hombre para trabajar" " del trabajo nace la fertilidad y copia de los bienes " - se convierte en la reivindicación de una actividad cualquiera que evite los "pensamientos de amor" para acabar

⁶² " ... cuatro cosas son necesarias precisamente, para que goce de entrea salud este cuerpo de la República : La primera, atajar la gran ociosidad de los vasallos de todo género y calidad[...] La segunda moderar los excesivos gastos de trajes, ajuares, joyas [...] la tercera, procurar que vuelva en sí la agricultura y planta de árboles y montes y cría de ganado destos reinos de España. La cuarta y última, dar traza como se llene España de gente..." PEREZ DE HERRERA, Cristóbal, *Remedios para el bien de la salud del cuerpo de la República*, Madrid, 1810, p 10b.

⁶³ La pintura presenta unas alas, una rueda y una corona sobre una calavera de buey, símbolo del trabajo entre los romanos. Borja usa el mismo símbolo coronado de flores en la empresa *Ex labore fructus*(II, p. 227) para elogiar el éxito que el esfuerzo procura.

⁶⁴ COVARRUBIAS Y HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona, Editorial Alta Fulla 1998, p. 971.

⁶⁵ Sebastián de Covarrubias en *Ipsa utiles usu* (II, 71) presenta tres palas y azadones atados entre sí. La analogía planteada es que así como el metal se oxida si no se emplea, el ingenio pierde vigor si no se ejercita. Borja presenta el trabajo como sufrimiento fortalecedor en *Traslacione purificatur*(II, p. 366) ; Lorea como pruebas que el señor nos envía en *Crux et lux* (p. 416).

⁶⁶ Sebastián de Covarrubias : Ibi manebit (I, 6) el jornal y la jornada del jornalero son metáfora del esfuerzo en la vida y del premio en la muerte ; El trabajo, el sufrimiento recompensado lo representa mediante espigas en *Qui seminat metet* (I, 80) y Borja en *Sic vitam invenies* (I, 112-113); la esperanza de la recompensa mediante un labrador que ara con una yunta de bueyes, Covarrubias, *Spe finis* (III, 33)

sentenciando que una ocupación cualquiera se considerará ociosa si su objeto no es la preocupación ultraterrena.

Los libros de emblemas político-morales tratan la cuestión en dos planos : el individual y el social. En el plano individual y moral condenan la ociosidad como vicio indigno del rey y ensalzan el trabajo como autodisciplina que conduce a la virtud. Tanto Lorea, Solórzano y después Mendo como Heredia eligen a Hércules para tratar del asunto. Heredia en *In labore gloria* (XLVI) presenta a Hércules como ejemplo de perfección moral y el trabajo como medio para conseguir la gloria. Lorea⁶⁷ en *In otio labores*, (I,1) en cuya *pictura* se ven las columnas de Hércules con el lema de Carlos V *Plus ultra*, hace del héroe el ejemplo negativo con su *Non plus ultra*. A él se opone Carlos V como osado transgresor de límites con sus hazañas y conquistas. El emperador es modelo de reyes cuya función consiste en la acción : " El ser rey, dice Carlos, no es para tener más dominio, sino más cuidados. El tener más coronas es para llamar a mayores desvelos.[...]el *Plus ultra* es un fiscal que mudamente está dando gritos contra el ocio de los príncipes, y reprendiendo su flojedad ". En *Ignavia fugienda et fuganda* (XXVI) de Mendo, Hércules levanta su maza para luchar contra una mosca. Es ejemplo positivo del rey que debe vencer los vicios sirviéndose de su fortaleza y prudencia. Para el comentador de Solórzano, la mosca representa a los ociosos. En el plano individual, el trabajo físico propicia la fortaleza moral : " hágase naturaleza el trabajo y se vivirá con lucimiento, no se emborrará el ánimo, ni dominarán los apetitos" Similares apreciaciones jalonan las empresas de Saavedra Fajardo⁶⁸ *Robur et decus* (III) y *Labor omnia vincit* (LXXI) en la que se elogia el trabajo constante como camino de perfección personal para el individuo en general y para el rey en particular.

En el plano social, Lorea, Mendo, Saavedra coinciden en que la ociosidad de masa es causa de la decadencia moral y económica de la república. Junto con la denuncia, avanzan medidas concretas. Saavedra (*Labor omnia vincit* (LXXI)) hace responsable de la penuria española a la mentalidad caballeresca y al consiguiente desprecio de las ocupaciones manuales. Aconseja al príncipe de forma poco precisa que se privilegien las ocupaciones útiles, al mismo tiempo propone reducir el número de días festivos. Por su parte, Lorea insiste en la

⁶⁷ LOREA, Antonio de, *David pecador, empresas morales, político cristianas*, Madrid, Francisco Sanz, 1674.

⁶⁸ SAAVEDRA FAJARDO, Diego, *Empresas políticas*, ed. de Sagrario López, Madrid, Cátedra, 1999.

inmoralidad a la que se aboca el cuerpo social en la ociosidad : " enferma la república de todos los vicios, cuando en ella hay ociosos, y olgazes : y como uno de estos está dispuesto a todos pecados : el pueblo con ellos esta preparado para todos los achaques". Posteriormente, personifica al ocioso en la figura del pobre vergonzante, cuyo sentido del honor, paradójicamente, le impide trabajar, pero no mendigar: " Otros tienen el trabajo por afrenta y el vestido de seda y la ociosidad por acto positivo de caballería[...] aunque no haya raices ni dineros para sustentarla[...] Placeanse a vista del mundo de caballeros y no se vacían las casas de los obispos y preladados, pidiéndoles que les socorran en sus necesidades originadas de su ocio y vanidad [...]sustenta su caballería a costa de los que trabajan". ¡Cuánta distancia hay entre Lorea y Cepeda que con tantos miramientos trataba a los pobres vergonzantes!

Mendo habla en su empresa (*Ignavia...*)de los " desórdenes " que acarrea la ociosidad y los precisa como económicos, demográficos, sociales : " O cómo, si faltara esta carcoma de la república [hombres ociosos y haraganes] si no se introdujeran delicias superfluas, si se hicieran todos a la fatiga y al trabajo, hubiera menos latrocinios, se cultivarían los campos ; no se despoblarían los lugares, habría más que ejercitados en manejar las armas fuesen voluntarios a la guerra". La solución a los problemas es instaurar el trabajo productivo. La política aconsejada al príncipe es la erradicación de la ociosidad sin especificar el método : " no permita en el reino gente de profesión ociosa [...] así se evitarán delitos, cesarán daños, habrá abundancia, florecerá la república " . Esta no es la única vez que Mendo denuncia la ociosidad. También lo hizo en *Largus in pauperes*. Al tiempo que aconsejaba al príncipe ser « padre de pobres » y practicar la limosna directa, se interrogaba sobre las causas de la pobreza y la función de la limosna como perpetuadora de la condición de pobre : " nace frecuentemente la pobreza de la ociosidad ; la misma limosna a veces hace pobres, con ella se niega el trabajo, no se aplican a ningún oficio, perdiendo la ganancia". La medida sugerida es actuar contra la mendicidad. Tal planteamiento nos indica que distingue de hecho entre verdaderos y falsos pobres. Los verdaderos serían amparados por la largueza del príncipe y los ociosos deberían destinarse al trabajo productivo. Tácito⁶⁹ le sirve como autoridad en la que asentar su propuesta : " juzgó Tácito que socorrer a todos

⁶⁹ MARAVALL, José Antonio, " La corriente doctrinal del tacitismo político en España", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1969, nº 238-240, pp. 645-667.

los que se llaman pobres era abrir la puerta a los ociosos y agostar y enflaquecer a la república porque nunca se dan por hartos". De la misma manera que puso como ejemplo a reyes limosneros, ahora se sirve tanto de emperadores gentiles - Graciano, Valentiniano, Theodosio- que condenaron a los mendigos aptos para el trabajo a ser colonos perpetuos, como del emperador cristiano Adriano con su política de "ocupación proporcionada" de pobres y enfermos. Así, el príncipe debe poner en práctica una política de ocupación que permita el crecimiento económico de la república gracias a la reducción de improductivos y el socorro a los verdaderamente pobres: "ejecútese lo mismo ahora; aumentaranse los oficios y las artes, purgarase la república de gente ociosa y siendo menos los mendigos imposibilitados al trabajo, hallará su necesidad más abundante el socorro".

Tanto en el plano individual como en el social se reprueba la ociosidad y se elogia el trabajo. Ambas actitudes reflejan un deseo de reducir la mendicidad entendida como problema económico y social. Es indudable que estos emblemistas político-morales se sitúan más en la línea de un Juan de Medina, Giginta o Pérez de Herrera o los arbitristas que de teólogos como Soto.

El examen de los emblemas sobre la pobreza y riqueza nos lleva a concluir que el debate encontró eco entre los emblemistas españoles. Sobre la cuestión, aparecen dos planteamientos. Por un lado los emblemistas que se ocupan del problema desde un punto de vista individual y moral y por otro los que lo contemplan además desde un punto de vista político-social. Ambos grupos, como no podía ser de otra manera, se atienen a la doctrina oficial de la Iglesia. Están a favor del socorro privado en forma de limosna directa, libre, desinteresada y proporcionada. Coinciden en predicar la *dorada medianía* como ideal personal de relación con la riqueza y hacen de la renuncia a los bienes materiales una prueba de perfección moral para el privilegiado.

Los emblemistas político-morales convierten la medida también en ideal del poderoso. Medida en el modo de vida y, en el rey, en la recaudación de impuestos. Al igual que los arbitristas de la época, ven la ociosidad como causa de la decadencia del país, consideran el trabajo productivo como fuente de prosperidad para la república. Tales planteamientos les llevan a cuestionar la

función económica y social de la limosna. Aunque no se pronuncian por medidas concretas, como creación de albergues para pobres al estilo de Pérez de Herrera, el objetivo y el consejo al rey son idénticos: disminuir y controlar la mendicidad.