

## **“La dádiva santa desagradecida”: metamorfosis en la representación de la pobreza en la España del Siglo de Oro**

*Juan Manuel Cabado*

*CONICET-UBA*

### **Resumen**

Los siglos XVI y XVII se muestran especialmente propicios para analizar los emergentes discursivos e icónicos que pretenden forjar en el ideario simbólico español una nueva representación de la pobreza. El precapitalismo ya delineaba las profundas diferencias entre estratos sociales altos y bajos, entre centros y periferias de poder. En la tratadística, la emblemática y la literatura –paradigmáticamente la picaresca– comienzan a delinearse los rasgos negativos de la pobreza urbana –muchos de los cuales aún persisten en el imaginario actual–.

El presente trabajo intentará un abordaje teórico-metodológico basado en la recuperación del concepto de ideología según parámetros dialógico-discursivos. El análisis de diversos documentos y textos de ficción del período nos permitirá vislumbrar como se fueron perfilando ciertos haces de sentido que atravesaron y atraviesan el signo “pobreza”. (Bajtín, 1992: 31-39)

Entre los diversos factores que permitieron el desarrollo de las ciencias sociales, uno de los más influyentes –en el nivel teórico e instrumental– fue el de la problemática de la pobreza, sus causas y las articulaciones de políticas al respecto.

Existe una multiplicidad de discursos teóricos que intentaron e intentan problematizar el tema con miras a un diagnóstico y a una salida o atenuación posible del complejo fenómeno. Sin olvidar los que parecen apuntar a una solución, pero de forma consciente o inconsciente crean los carriles necesarios para avalar o profundizar la maquinaria de la cual se alimenta la pobreza.

Es aquí en donde inevitablemente se despliega el juego de la ideología, en ese discurso subyacente y continuamente operante que permite que los estratos sociales desplazados y marginados acepten su condición o al menos la toleren durante amplios períodos de tiempo. Como sostiene Eagleton (1997: 16) trabajar la ideología implica una investigación de la forma en que la gente puede llegar a invertir en su propia infelicidad.

En este sentido, el estudio de la representación de la pobreza debería intentar, en primera instancia, desentrañar cómo las clases dominantes comienzan a forjar una conceptualización de la marginalidad que garantice la sustentabilidad del sistema de dominación en el tiempo evitando los “daños colaterales” de la exclusión sistemática.

Esa conceptualización, como cualquier ideología, no es un simple velado del sentido, una fachada de falsedad sobre la verdad implícita que espera, como sostuvo el marxismo ortodoxo. La construcción de esta representación es desde sus orígenes ambigua, contradictoria, lábil, y permite incluso dentro de la elite religiosa y política una discusión y un debate sobre el que vale la pena detenerse, ya que marca los lineamientos generales de la actitud burguesa actual con respecto a la pobreza cotidiana: reprimirla, atenuarla o brindarle libertad de acción en el espacio urbano.

La ideología, entonces, no será entendida aquí como una bajada vertical de representaciones que ocultan tras de sí un significado verdadero, sino como una dialéctica compleja entre los discursos y las “estructuras de sentimiento” (Williams, 1988: 150-158).

Es así como en cada polo dialéctico se abren grietas que apuntan a posibles praxis políticas. En el polo dominante, porque tiene que trabajar sobre los “afectos de espera” –como diría Bloch (1979: 50 y ss.)–, la manipulación de los sueños diurnos o utopías conscientes de la masa a la que pretende moldear y anestésiar.

En el polo dominado la complejidad es doble. Por un lado existen las instancias críticas que intentan deconstruir, desarticular, clarificar para evitar así la penetración directa de la ideología, la introyección.<sup>1</sup> Por otro lado, también existe el sujeto que de manera más o menos consciente comprende la bajada ideológica y la avala en lo que Sloterdijk (2007: 37-46) denominaba “falsa conciencia ilustrada”.

Para abreviar poco a poco en el concepto de “pobreza”, intentaremos demostrar, a través de un breve –y por ende, parcial– recorrido histórico, de qué manera persisten en nuestro proceso cultural lo que Williams (1998: 143-149) denomina “formas de conciencia residuales” de esas representaciones de la pobreza. En el mismo recorrido, podremos reconocer el trasfondo histórico de formas que percibimos como naturales y que son construcciones con intencionalidades precisas que se dieron en los albores de la formación del capitalismo y que persisten con sutiles variaciones. En este sentido, el trabajo intenta sugerir un deslinde genealógico. Hagamos un poco de historia para identificar el origen de esas representaciones que echarán raíces y cuyos frutos pueden percibirse tanto en los discursos políticos como en las reacciones cotidianas ante el fenómeno de la pobreza.

Tomando prestada la imagen de Bajtin (1992: 31-33), algunos de los haces de sentido que refleja y refracta el concepto de pobreza pueden remontarse hasta el Medioevo. Los llamados “padres de la Iglesia”, a través de la manipulación de la Biblia, orientaron intencionadamente la metáfora compleja del texto hacia el diseño de un sistema ideológico aparentemente estático y que le brindaba al pobre una función y una posición particular en el reticulado social terrestre y en su proyección celeste.

Según Geremek (1998: 23-61) el concepto de “pobre” va adquiriendo a lo largo de la historia significados cada vez más restrictivos: en el período carolingio, el término *pauper* indicaba las personas libres en contraposición a las sometidas; luego, el concepto sirvió para recortar a la elite privilegiada del resto de la sociedad (oposición *pauper/potens*). En estos dos primeros recortes podemos apreciar cómo la libertad y el poder entendidos en su significación amplia quedan fuera de la identificación con la pobreza.

Cuando los primeros albores del sistema capitalista comenzaban a asomar, se empieza a utilizar el término “pobre” para designar a quienes no podían asegurar la continuidad vital propia y de su familia. Finalmente, en el contexto postridentino, la expresión pasa a designar a los que viven de la limosna y de la asistencia.

Estos lineamientos –límite de la supervivencia física y aval para la asistencial social– se convertirán en la sociedad capitalista avanzada en abstracciones geométrico-estadísticas merced a lo que Weber (2003: 126 y ss.) dio en llamar el proceso de racionalización. La pobreza y la indigencia ya no revestirán una complejidad de rasgos susceptibles de ser analizados por un tercero –el cura o el comisario del pueblo–, sino simplemente una línea atada a un número que juega en el diagrama “dibujado” por el economista de turno. Ya no hay un otro que juzgue o reconozca sino simplemente una encuesta que convierte a un hombre que come y a otro que no en dos que comen un poco.

Esta restricción creciente que coloca a la pobreza como contraste sobre el que se recorta primero el aristócrata y después el burgués, y que va de la mano con la incipiente división del trabajo, se cruza en sus orígenes con una vertiente positiva que proviene de la imaginería cristiana: si Jesús renuncia voluntariamente a su condición divina y real, la renuncia a cualquier poder, ya sea económico, físico o político, implica una emulación de la figura mesiánica. Este tipo de renuncia,

---

1 Marcuse sostenía: “Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad, y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo.” (1993: 40) Si bien no coincidimos plenamente con el carácter generalizador del concepto, podemos concebirlo como la tendencia o el punto máximo de penetración ideológica más allá de la conciencia crítica.

sin embargo, se asociaba normalmente con una elite espiritual que pretendía la santidad. De allí el título del trabajo que se basa en una parodia que realiza el autor árabe del Quijote II sobre un fragmento poético de Juan de Mena (1989: 282) en el *Laberinto de Fortuna*:

O vida segura la mansa pobreza,  
dádiva santa desagradescida!  
Rica se llama, non pobre la vida  
Del que se contenta bevir sin riqueza

El cuarteto resume la inversión característica que la religión católica realizó sobre el concepto de pobre, positivizando su figura para “amansarlo”. El pobre es rico porque lo será en la otra vida.

En la segunda parte del *Quijote*, el “Caballero de la Triste Figura” disfruta durante un tiempo –en contra de su natural condición caballeresca que debería llevarlo por tierras ásperas– de la hospitalidad y el lujo confortable que le brindan los Duques. En un pasaje en que don Quijote se desviste en su recámara y se ve profundamente afligido porque repara en su media andrajosa hecha una celosía, el problemático autor irrumpe con su tono exclamativo como pocas veces en el relato:

Aquí exclamó Benengeli, y, escribiendo, dijo “¡Oh pobreza, pobreza! ¡No sé yo con qué razón se movió aquel gran poeta cordobés a llamarte dádiva santa desagradecida!  
Yo, aunque moro, bien sé, por la comunicación que he tenido con cristianos, que la santidad consiste en la caridad, humildad, fee, obediencia y pobreza; pero, con todo eso, digo que ha de tener mucho de Dios el que se viniere a contentar con ser pobre. (Cervantes, 2004: 882)

Con una clara construcción irónica, Benengeli –desde la otredad musulmana que le brinda una mirada sin automatismos– está deconstruyendo la doble vertiente ideológica que muchos parecieran confundir consciente o inconscientemente. Como vemos, el texto llama veladamente, a través de la voz del enemigo religioso que “traduce” la doctrina, a un no alineamiento o conformismo con la condición marginal no voluntaria. El problema fundamental que resuena en una obra en la cual un hidalgo pobre quiere ser caballero y un labrador quiere ser escudero y gobernador, es la de la no aceptación de la propia condición limitada por la materialidad del dinero.

Al igual que en el *Lazarillo*, el *Quijote* problematiza esta oposición entre necesidades fisiológicas y necesidades artificiales, evidenciando que estas últimas son causa de las primeras. De allí la imagen parodiada del escudero que sale a la puerta con un palillo de dientes para ostentar lo que no comió y la insistencia en el remiendo apariencial, en la costura textual y teórica que intenta una y otra vez remendar una realidad en donde la miseria ya no puede ocultarse:

¡Miserable del bien nacido que va dando pistos a su honra, comiendo mal y a puerta cerrada, haciendo hipócrita al palillo de dientes con que sale a la calle después de no haber comido cosa que le obligue a limpiárselos! ¡Miserable de aquel, digo, que tiene la honra espantadiza, y piensa que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el trasudor del sombrero, la hilaza del herreruelo y la hambre de su estómago! (Cervantes, 2004: 882)

¿Qué sucedía entonces con aquellos que no eran pobres por elección? El sistema asistencial que los amparaba era el de las limosnas. Para el buen funcionamiento de la distribución, estas eran administradas por la Iglesia que al identificar al pobre con la figura crística, aumentaba sus ganancias a partir de una publicidad que apuntaba a estructuras de sentimiento profundamente arraigadas.

Ahora bien, si Dios es la voluntad suprema que mueve los hilos de esta representación ¿cómo justificar que en su puesta en escena existan los pobres y los ricos? La explicación de *La vida de San Eligio* citada por Geremek (1998: 28) nos ayuda a clarificar este interrogante:

«Dios debiera haber dado la riqueza a todos los hombres, pero ha querido que haya pobres para que los ricos tuviesen la ocasión de redimir sus pecados».

Como vemos, la funcionalidad económica del pobre en el entramado social es clara: es el instrumento objetivo mediante el cual el rico alivia su culpa y consigue la salvación eterna concediendo una ínfima parte de su capital. En el mismo movimiento, la institución eclesiástica sustenta su aparato material y representacional con las donaciones. Por eso no es casual que hacia el fin de la Edad Media, emerja como uno de los pecados centrales el de la *avaricia*, ya que el flujo de una parte del capital debe ser puesto en circulación de manera voluntaria a través del dispositivo de la donación y la limosna. La *avaricia* desplaza a la *soberbia* porque el poder comienza a identificarse cada vez más con el tener, y más específicamente con el dinero. Como sostiene Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos*:

Yo, que poseo por medio del dinero *todo* lo que un humano anhela, ¿no poseo todas las capacidades humanas? ¿Mi dinero no transforma, entonces, todas mis incapacidades en su contrario? Si el *dinero* es el lazo que me une a la vida *humana*, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres, ¿no es el dinero el lazo de todos los *lazos*? (Marx, 2004: 182)

Sancho Panza suscribe *–avant la lettre–* este pensamiento:

(...) que tanto vales cuanto tienes, y tanto tienes cuanto vales. Dos linajes solos hay en el mundo, como decía una abuela mía, que son el tener y el no tener, aunque ella al del tener se atenía; y el día de hoy, mi señor don Quijote, antes se toma el pulso al haber que al saber: un asno cubierto de oro parece mejor que un caballo enalbardado. (Cervantes, 2004: 705)

Ya no basta una posición política o religiosa, una porción de terreno, una alcuernia, o alguna hazaña militar; es indispensable que el dinero las acompañe o las compre.

Este flujo monetario continuo y creciente, que permite el nacimiento del capitalismo a partir de una incipiente industrialización de un lado del Atlántico y la explotación salvaje de la minería del otro, comenzó a concentrarse en las grandes ciudades que se convirtieron en un imán para los pobres que podían llegar a ellas expulsados del campo por sucesivas guerras, malas cosechas, o incipientes procesos de concentración de la tierra. Por eso dice Lázaro que en los lugares en que no le daban limosna hacía “la de San Juan”, es decir, se marchaban rápidamente.

Poco a poco comienzan a registrarse en la literatura y en la tratadística europea estas representaciones de la pobreza como una inquietud constante para quienes vivían en los centros urbanos. Dar limosna ocasionalmente ante un desvalido o regularmente en una representación ritual es una cosa, pero que una y otra vez se vean “asaltados” por estas “figuras” quienes poseen el capital y lo manifiestan en su apariencia –porque de eso se trató y se trata– les resultaba cuanto menos incómodo. Pérez de Herrera, en su *Amparo de pobres*, tratado en el que se basa el *Guzmán de Alfarache*, sostiene que su investigación se inicia en las galeras, identificando desde un principio la mendicidad con la delincuencia, y si bien el texto pretende distinguir entre pobres verdaderos y falsos, traslada metonímicamente la sensación de peligro al conjunto, en un dispositivo que es caro a la mayoría de los medios de comunicación actuales:

(...) supe que algunos de ellos en el discurso de su vida habían hecho hurtos y otros insultos andan-do por el mundo vagabundos, en habito de pobres fingidos, pidiendo limosna para encubrir su viciosa vida, y con esta ocasión entrando por las casas a pedir, reconocer de día por dónde se pueda hacer el robo, y escalar las casas de noche (...) Y tuve aviso de los mismos haber en estos reinos muchas personas que hacen graves daños en esta manera de vivir. (Pérez de Herrera, 1975: 19-20)

Al igual que este, surgen en el período, tratados y legislaciones al respecto que intentan

regular esta marea de indigentes que azota los refugios de la riqueza diagnosticando cuáles son “naturales” y cuáles foráneos o falsos. Un ejemplo claro es el episodio del *Guzmán de Alfarache* que muestra la mendicidad profesionalizada asociada en gremios y con legislación propia, precisamente en Roma, en contraposición al pequeño pueblo de Gaeta, que identifica rápidamente al protagonista como un falso mendigo, lo azota y lo expulsa. Es decir que el gobernador de un pueblito hace lo que no puede hacer la cúpula político-eclesiástica cristiana, distinguir entre “verdaderos” y “falsos” pobres.

Los falsos son los que están capacitados para el trabajo pero se dan “la gran vida” viviendo de las limosnas perjudicando la producción y el servicio. Esto, desde luego no se diagnostica a partir de los bajísimos salarios y de la explotación esclavista, sino que está anclado en la aversión al trabajo y en estas “posibilidades” que les brinda a los pobres la riqueza circulante en la ciudad. El “ser” del pobre, su aval ontológico, se autorizaba siempre y cuando el sujeto no estuviera capacitado físicamente para “encauzarlo” dentro del servicio a un amo –en el caso del discurso aristocrático– o dentro del trabajo asalariado –en lo que respecta a los proyectos reformistas de la incipiente burguesía.

En este sentido es interesante notar que en el origen de la picaresca (el *Lazarillo* y el *Guzmán* son ejemplos más que suficientes) se diagnostiquen la baja o nula remuneración en el servicio y el desprecio por el trabajo manual como dos causas cardinales del crecimiento de la pobreza y su falta de encauzamiento en los carriles convenientes para quienes pueden solicitar esa mano de obra.

Los únicos que tenían derecho a pedir, eran, las mujeres, los niños, los enfermos, los lisiados o aquellos que se reconocían como iguales venidos a menos, los que alguna vez tuvieron y ya no tienen. El hombre en edad de trabajar, en cambio, no revestía –y no reviste– la misma llegada a la compasión popular. Por eso al *Lazarillo* le gritan cuando rosa la adolescencia y sigue pidiendo limosna: “Tú bellaco y gallofero eres. Busca, busca un amo a quien sirvas” (Anónimo: 72). Lo que subsiste es la idea de que podría estar trabajando, de que no se debe haber esforzado lo suficiente. La excusa interna funciona como un modo de justificación, ante Dios o ante la propia conciencia.

Las distinciones siempre revisten un carácter dicotómico, distinguir entre pobres verdaderos y fingidos, indigentes de la propia zona geográfica o extranjeros, hombres en edad de trabajar o niños que no pueden hacerlo, pobres de nacimiento –hoy diríamos después del estructuralismo, estructurales– y pobres vergonzantes –es decir, los venidos a menos.

La caridad siempre tuvo una fuerte connotación de clase. Porque al margen de cierto estoicismo que se intentó rescatar –y que se cristaliza en esta identificación con Cristo y con el ejercicio de la religión desinteresada del *fuga mundi* representada en la gran cantidad de ermitaños y peregrinos que plagan la literatura–, la pobreza estuvo signada desde los comienzos del capitalismo por la “indignidad” social. Por eso estratos medios y altos tratan de apoyar a los caídos en desgracia para que ello no avergüence al conjunto. Desde luego que el componente de identificación mimética y la proyección de la propia situación también juegan un papel primordial.

Amplíemos, para finalizar los haces de rasgos negativos que van definiendo al pobre en la tratadística y que se reproducen en la literatura y en la representación gráfica del período.

Si nos centramos en el texto de Herrera (1975) los inconvenientes que “diagnostica” podrían rastrearse en el discurso de cualquier político de derecha en la actualidad: los pobres no ejercen la religiosidad, su vida ociosa fomenta el pecado y la sexualidad –lo cual redundaría en una superpoblación de indigentes–, son codiciosos y realizan engaños para persistir en su vida ociosa, muchos –incluso– utilizan a sus hijos y llegan al extremo de lisiarlos o deformarlos para llamar a la caridad, también pueden ser espías de otros reinos que se disfrazan de pobres, o simplemente extranjeros de toda clase que ingresan sin ningún control sacando muchas veces dinero hacia sus regiones de origen.

Como podemos apreciar, muchos de los rasgos negativos que cruzan a la pobreza se originan en lo que la historiografía ha dado en llamar precapitalismo. El intento del control laico de las grandes masas de miseria que comenzaba a generar el nuevo sistema de explotación, fue

calando hondo en la representación de la pobreza negativizando la figura del marginal y asociándola a toda una serie de rasgos que lo definieron y lo siguen definiendo en las estructuras de sentimiento colectivas. Así se va forjando el origen que obtura la figura del otro, la saca del plano, la mantiene dentro y fuera de la cotidianidad. El otro es habitual y peligroso, me muestra lo que puedo llegar a ser si no vendo adecuadamente mi fuerza de trabajo. El otro siempre me interpela desde la duda: ¿será cierto el discurso o la falta que me impulsa a darle el cambio que me sobra? ¿será un criminal? ¿Será un extranjero que puede robarme el trabajo o que –paradójicamente– empobrece a mi país fugando el dinero hacia el exterior? ¿Será un terrorista?

Ante esta concepción ideológica que naturaliza, obtura y automatiza mi relación con el otro, es indispensable y urgente la construcción desde la *praxis* política y desde el contacto humano. Desarmar toda esa serie de prejuicios anclados –y renacionalizados– durante siglos en las estructuras de sentimiento de los estratos que se definen por oposición a la pobreza. Allí cobra sentido el origen etimológico de la compasión que recuperaba Unamuno (1993: 134): *com-parecerse, sufrir con, pre-ocuparse por*. Es un camino que no se recorre solamente con una lucha económica por asignaciones sociales, puestos de trabajo o toma de los medios de producción. Es también una lucha que debe integrar, reconocer y dialogar con el otro.

## Bibliografía

- Anónimo. 1998. *El Lazarillo de Tormes*. Rico, Francisco (ed.). Madrid, Cátedra.
- Bloch, Ernst. 1979. *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid, Aguilar.
- Bajtín, M. (Voloshinov, V.) 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Bubnova, Tatiana (trad.). Madrid, Alianza.
- Cervantes, Miguel de. 2004. *Don Quijote de la Mancha (Edición del IV centenario)*. San Pablo, Santillana.
- Eagleton, Terry. 1997. *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós.
- Geremek, Bronislaw. 1998. *La Piedad y la Horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Versión de Juan Antonio Matesanz. Madrid, Alianza.
- Juan de Mena, *Laberinto de fortuna y otros poemas*.
- Marcuse, Herbert. 1993. *El Hombre Unidimensional*. Elorza, Antonio (trad.). Barcelona, Planeta-Agostini.
- Marx, Karl. 2004. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Aren, Fernanda; Rotemberg, Silvina y Vedda, Miguel (trads.). Buenos Aires, Colihue.
- Mena, Juan de. 1989. *Obras completas*. Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.). Barcelona, Planeta.
- Sloterdijk, Peter. 2007. *Crítica de la Razón Cínica*. Vega, Miguel Ángel (trad.). Madrid, Siruela.
- Unamuno, Miguel de. 1993. *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona, Planeta Agostini.
- Williams, Raymond. 1988. *Marxismo y Literatura*. di Manso, Pablo (trad.). Barcelona, Península.
- Weber, Max. 2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE.

CV

JUAN MANUEL CABADO HA OBTENIDO UN DIPLOMA DE HONOR COMO PROFESOR SUPERIOR Y DE ENSEÑANZA MEDIA EN LETRAS (UBA). ES BECARIO DEL CONICET, MIEMBRO DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE HISPANISTAS Y SE DESARROLLA COMO PROFESOR DENTRO DE LA CÁTEDRA DE LITERATURA ESPAÑOLA II DE LA UBA. HA PARTICIPADO EN DIVERSOS CONGRESOS NACIONALES E INTERNACIONALES Y POSEE PUBLICACIONES EN REVISTAS ESPECIALIZADAS SOBRE LITERATURA Y FILOSOFÍA.