RADICALITZEM la vida

La majoria de llibres de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. Subscriu-t'hi!!

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. ¡Subscríbete!

Satèl·lit
sense quota

Càpsida

Replicant

https://www.viruseditorial.net/es/editorial/socios

Juanma Agulles

LA NEGACIÓN DE LA VIRTUD

UNA HISTORIA SOBRE LA POBREZA Y EL PROGRESO

PRÓLOGO DE SARA MESA

VIRUS

LICENCIA CREATIVE COMMONS
AUTORÍA - NO DERIVADOS - NO COMERCIAL 1.0

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: deberá respetarse la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o la traducción.

No comercial: no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo podrán alterarse con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia puede visitarse: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 2023 de la obra, Juanma Agulles Martos
© 2023 de esta edición, Virus Editorial

Título:
La negación de la virtud. Una historia sobre la pobreza y el progreso

Edición y maquetación: Virus Editorial
Corrección ortotipográfica y de estilo: Carlos Marín Hernández
Corrección de galeradas: Paula Monteiro González
Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina
Diseño de cubierta: Virus Editorial
Ilustración de cubierta: grabado de San Miguel aplastando a un demonio con forma humana, de Agostino Veneziano (ca. 1514-16).

Primera edición: marzo de 2023

ISBN: 978-84-17870-21-8
Depósito legal: B 1686-2023

Virus Editorial i Distribuïdora, SCCL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 934 413 814
editorial@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net

ÍNDICE

Prólogo. Sara Mesa 9

Introducción 15
Siempre los tendréis entre vosotros 15
Los pobres sustantivos 17
Vidas infames 24

Tolle divitem et pauperem non invenies 27
La renuncia 29
Desertar del mundo 40
La pobreza, ¿fuerza espiritual? 45

Cuando Adán cavaba y Eva hilaba 51
Perros de guardia 53
Los dividendos del cielo 59
La peste negra y la virtud del trabajo 62

Hijos de la escoria y hez de la república 71
Recogimiento y disciplina laboral 73
Una patología social 88
La nueva virtud 94

Un millón de holgazanes 99

A la caza del holgazán 101
El problema de los vagos 104
Luces en las cloacas 111

Anulación de la moral y corrupción de las facultades mentales 121

Expuestos a las sugestiones de los enemigos del orden 123
Las ventajas de la barbarie y el peso muerto del ejército de reserva 136
Juntas de damas y anarquistas 146

La negación de la virtud 157

Hacer triunfar a los buenos, o hacer buenos a los triunfadores 159
Terapeutas de la miseria 173
¿Excluidos? 182

Epílogo. Pobres, vagabundos y excluidos frente al progreso 189

Bibliografía 197

A mi madre y a mi padre, que me enseñaron el valor
de la lucha por que todos tengan lo necesario
y la dignidad de la renuncia a todo lo superfluo.

PRÓLOGO
¿CAFÉ PARA TODOS? (O CÓMO MIRAMOS LA POBREZA A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS)

La primera pregunta que debería plantearse el lector o lectora de este libro es: ¿qué es la pobreza? O, mejor dicho: ¿qué entendemos por pobreza? O incluso aún más: ¿qué entiendo *yo* por pobreza? ¿Una carencia material? ¿Una desposesión, una renuncia? ¿El resultado de la injusticia, del azar, de las malas decisiones, de la herencia social? ¿Una realidad evitable o inevitable? ¿Algo que tiene que ver solo con el dinero (o su falta de), con las oportunidades de crecimiento personal (o su falta de), con el trabajo remunerado (o su falta de)? ¿O más bien con nociones abstractas como la libertad y la dignidad? Y, en ese caso, ¿qué es la libertad, qué es la dignidad? ¿Tiene la pobreza una definición consensuada? ¿O esta definición ha cambiado a lo largo de los siglos y en función de quién la haya enunciado cada vez?

Parecen demasiadas preguntas, pero en realidad es solo una que se expande, del mismo modo que una piedra arrojada en un estanque forma ondas concéntricas. Una única pregunta, eso sí, de difícil respuesta: *qué es la pobreza*. El problema de la definición, esto es, del significado, que tanto tiene de posicionamiento político, es, en mi opinión, la gran cuestión que aborda este libro. ¿Nos ofrece Juanma Agulles, su autor, una

respuesta? No. Pero sí. Nos ofrece algo más que una respuesta: una guía interpretativa, una advertencia, una verdad incontestable. «Definir qué es la pobreza y quiénes son los pobres ha sido siempre una cuestión de poder», nos dice. Así que esta palabra, «pobreza», puesta en ciertas bocas y escrita en ciertos sitios, significa lo que el poder quiere que signifique. A veces se revestirá de conceptos positivos (se apelará a la solidaridad, la caridad, el voluntariado, el trabajo social; servirá como modo de justificación moral, pero también como apuntalamiento del sistema); otras veces vendrá acompañada de conceptos negativos (inseguridad, fractura social, holgazanería, crimen; servirá como modo de expandir el miedo, siempre tan útil como instrumento de control). Curiosamente, ambas manifestaciones, positivas y negativas, podrán convivir sin problema. De hecho, lo hacen cada día, como vemos, por ejemplo, a la luz de estas tres pequeñas muestras:

1.- «Combatir la pobreza es un objetivo prioritario, pero la manera más justa de hacerlo no es una renta de por vida, sino garantizar un trabajo digno». ¿Quién suscribe, o incluso aplaude, esta frase hoy día? Una gran parte de la población, sin duda, también desde posturas progresistas o de izquierdas, dado que se habla de «combatir» la pobreza y de trabajo «digno». Sin embargo, la frase está extraída de un manifiesto público de Vox y es, sustancialmente, lo mismo que afirmó uno de sus dirigentes en una entrevista: «Ayudas para el que no tiene recursos y se esfuerza, sí. Pero café para todos, con independencia de esos dos requisitos, no». En esta declaración aparece ya el término «ayuda» (no «redistribución», no «justicia»), así como los requisitos que hay que cumplir para obtener esta ayuda, con la mención específica al *esfuerzo*, concepto que nos remite al bíblico sudor de la frente. El tono es ligeramente airado, amenazante —¡café para todos, no!—, lo que no impide que esta afirmación también sea suscrita hoy día por gran parte de la población.

2.- «Con el fin de que la percepción del ingreso mínimo vital no desincentive la participación en el mercado laboral, su

percepción será compatible con las rentas del trabajo o la actividad económica por cuenta propia...». Esto es un fragmento del Real Decreto Ley 20/2020, de 29 de mayo, por el que se establece el ingreso mínimo vital (IMV), es decir, «la paguita» según Vox y otros sectores de la derecha, aunque conviene precisar que el ingreso mínimo vital no es una renta básica ni una renta *de por vida*, sino una prestación difícil de obtener y sujeta a estrictos requisitos, entre otros, la demostración de extrema necesidad y la búsqueda activa de empleo. Pensándolo bien, ¿no es lo mismo que la frase de Vox del café para todos? *No tener recursos y esforzarse*. Y además, *demostrarlo*. El mismo decreto desliza, insidiosamente, la sospecha de que este tipo de prestaciones desincentivan la participación en el mercado laboral, es decir, que quien lo cobra puede acomodarse y dejar de buscar trabajo, *dejar de esforzarse*. Teniendo en cuenta que las cuantías oscilan entre los quinientos euros al mes para un adulto y los mil doscientos para dos adultos y tres o más menores (es decir, unos doscientos euros por persona en este último caso), ¿quién puede pensar que sería suficiente como para acomodarse? Al parecer, no solo la ultraderecha, sino también quienes redactaron este real decreto aprobado por un Gobierno progresista.

3.- «Este Black Friday, ¡quítate un peso de encima por una buena causa! ¡Dona tus céntimos!». Este fue el lema de una conocida ONG para recaudar fondos el Black Friday de 2022. En la campaña que esta ONG organizó se exponía el siguiente razonamiento: muchos comercios hacen «importantes descuentos» en fecha tan señalada, provocando «un atractivo muy tentador para los consumidores de cara a la época navideña», así que ¿por qué no aprovechar este desembolso —una media de doscientos diez euros por persona en España, según sus propios datos— para dar al dinero «un sentido solidario» donando los céntimos que sobran de la vuelta de estas compras? ¿Alguna crítica al consumismo? No. ¿Al sistema capitalista como último responsable de la pobreza? No. ¿Alguna llamada a la acción

social, a la protesta ciudadana, a la reivindicación activa? No. Se trataba solo de «quitarse el peso de encima», la calderilla que sobra, esos céntimos con los que no sabemos qué hacer, tan molestos en el bolsillo. La acción contra la pobreza, para esta ONG como para otras tantas, consiste en un movimiento que va del que tiene hacia el que no tiene: una ayuda, una donación, un auxilio, un regalo, esto es... «el céntimo solidario».

De la paguita a la limosna

La percepción de que quienes cobran ayudas (o «paguitas») se aprovechan del sistema está tristemente extendida entre muy distintos sectores de la población, de ahí la petición constante de demostrar fehacientemente que se es pobre y, además, pobre *esforzado* (en cambio, no se habla tanto del gran porcentaje de personas que tienen derecho a estas prestaciones y no acceden a ellas fundamentalmente por trabas burocráticas). Los «papeles de pobre», que han ido cambiando a lo largo de la historia, existen desde hace mucho, tal como se nos cuenta en este libro (ya en el siglo XVI existían placas de identificación para los menesterosos). La sospecha de que los pobres no quieren trabajar (son vagos, son parásitos, son caraduras) es tan antigua como el mundo, y da igual que los trabajos que se hagan sean duros, indignos, estén mal pagados o sean completamente inútiles: hay que trabajar. En la Edad Media, nos cuenta Agulles, la haraganería podía castigarse con prisión, tortura e incluso con la horca, y en el siglo XVI en Ámsterdam se hacía «pedagogía» del trabajo obligando al supuesto perezoso a achicar agua de un sótano para evitar morir ahogado: ¡eso sí es aprender a currar!

En cuanto a la ONG del céntimo solidario, se trataba de la católica Manos Unidas, pero similares principios encontramos en prácticamente todas las asociaciones asistenciales, religiosas o no, y en los bancos de alimentos. Todas ellas gozan de una excelente reputación, porque aunque los pobres están muy mal vistos, paradójicamente está muy bien visto *ayudarlos*.

La solidaridad caritativa está en alza, el voluntariado también y los grandes empresarios que donan reciben la aprobación colectiva. Resultaría curioso sin embargo comprobar cuántas de las personas que dedican su energía y su tiempo a repartir bolsas de comida están a favor de una renta básica o de una subida de impuestos a las rentas altas, cuántas de ellas cuestionan verdaderamente el mercado de trabajo y la noción de *esfuerzo* como modo de validación social. A menudo, los mismos bancos que desahucian a familias o las empresas que dejan tanto que desear respecto a las condiciones en que emplean a sus trabajadores realizan generosas aportaciones a estas ONG —con importantes ventajas fiscales, hay que decir—. Se celebran galas, entregas de premios, mercadillos solidarios y actos benéficos donde jamás se habla de renta básica, claro está, para no romper el clima de efervescencia social.

Redención *versus* transformación

El libro que tienen ahora entre sus manos no es una historia de la pobreza, sino, como se indica claramente en el título, una historia *sobre* la pobreza (y el progreso) a través de la historia, desde el antiguo Imperio romano hasta la actualidad. Agulles muestra la evolución histórica del término «pobre» y sus distintas representaciones sociales, demostrando que muchas de las percepciones generalizadas que existen hoy día (como los casos antes expuestos de Vox, el decreto del IMV o la campaña de Manos Unidas) echan sus raíces en imaginarios solidificados siglos atrás. Es sorprendente comprobar, a través del completísimo recorrido histórico que aquí se nos ofrece, cómo estas imágenes se forjaron hace tanto tiempo y por qué todavía siguen vivas y están tan arraigadas.

Este ensayo abarca, entre otros asuntos, la romantización de la pobreza y la influencia que ha tenido en esta visión la doctrina cristiana, las distintas formas históricas de hipocresía social (señores obispos, no azucen a los perros contra los mismos menesterosos a los que socorren, por favor), la limosna como

forma de apuntalar el orden social y apaciguar conciencias, las políticas del Estado moderno cuando la pobreza amenaza la estabilidad social, el reclutamiento obligado de pobres para trabajos forzosos, la criminalización de la pobreza en todas las épocas históricas, la profesionalización del trabajo social desde la óptica de la vigilancia y el control, las aberraciones de los «terapeutas de la miseria» (¡qué valiente y certero término!), la exclusión social entendida solo en términos de mercado laboral o los conceptos mismos de desposesión, abundancia y bienestar.

Agulles rehúye las visiones redentoras y paternalistas tan frecuentes en el debate social sobre la pobreza, es decir, descree de las políticas de gestión, administración y tutelaje, para, en cambio, apostar con fuerza por un cuestionamiento radical de la noción hegemónica del término «pobreza». En este sentido, hay aquí una vocación transformadora, porque este libro nos habla y nos incumbe a todas y todos: no se trata de solucionar un problema como quien arreglara el cable roto de un electrodoméstico, sino de preguntarnos si realmente necesitamos ese electrodoméstico. O, tomando el símil del café para todos..., ¿de verdad queremos *ese* café?

Sara Mesa

INTRODUCCIÓN

... lo mismo miseria y pena que
acomodo confortable sirven a cada paso
para llevar a los unos o a los otros
a la sumisión al Poder, a la demanda de
limosna y a la conformidad con la mentira.

Agustín García Calvo, *Mentiras principales*

Siempre los tendréis entre vosotros

En mi barrio, cuando yo era niño, los teníamos siempre a la vista. De camino al mercado con mi madre nos cruzábamos a menudo con «la Matilde», una anciana siempre cargada con capazos y bolsos y enterrada bajo un montón de ropa tanto en invierno como en verano. A veces escuchaba a mi madre decir: «Cualquier día voy a acabar loca como la Matilde». Se contaba que aquella mujer había gozado durante gran parte de su vida de una buena posición, pero una disputa con sus hijos por la herencia de su difunto marido la había llevado a perder la razón, a renegar de ellos y de su fortuna, y a deambular por las calles con todas sus pertenencias encima, sin comunicarse jamás con nadie, en una suerte de penitencia que todo el mundo

parecía respetar. «La Matilde» servía como recordatorio de lo que la avaricia podía causar en el seno de cualquier familia, por rica que fuese. Por aquel entonces recuerdo que se emitía una telenovela llamada, precisamente, *Los ricos también lloran*, y la historia de Matilde, cierta o no, reflejaba en parte aquella moraleja. Ella no pedía limosna, no decía nada, simplemente vagaba por el barrio escenificando su *caída* ante la mirada de los demás.

También frecuentaba las calles de nuestro barrio «el Caruso». Un hombre de mediana edad, vestido siempre con traje azul marino a rayas blancas y un fular en el cuello que le otorgaba cierto porte aristocrático. En cualquier momento se paraba a cantar ópera en alguna esquina, o en la puerta de un bar, esperando después la recompensa, que recibía siempre con un ceremonioso silencio y haciendo una reverencia. Al contrario que Matilde, él sí entablaba a menudo conversación con los vecinos, y lo recuerdo hablando con mi madre en la puerta de la panadería o de la bodega. Lucía en la pechera multitud de condecoraciones y medallas que, según él, había recibido por cantar en las óperas más importantes de todo el mundo. Solía decir que había llegado a compartir escenario con los tenores más famosos y de ahí le venía el apelativo. A veces, cuando rompía a cantar, se arremolinaban algunos niños a su alrededor y después le dejaban las monedas fiadas por sus padres. Nadie cuestionaba lo que contaba aquel hombre sobre su pasado. Tampoco importaba mucho. Tenía su lugar entre nosotros. Por lo general era definido como un «pobre hombre».

A ellos se sumó, años después, cuando yo estaba a punto de abandonar el colegio, «Ramón el de las castañas». Su caso era el más asombroso, porque durante casi veinte años había sido cajero en la sucursal del Banco Hispano Americano y todo el barrio lo había conocido así. Hasta que un día decidió dejar su puesto y dedicarse a recoger chatarra en verano, tirando de un carro hecho con cuatro somieres viejos, y a montar un puesto de castañas en invierno, en una plaza que estaba a menos de cien metros del banco donde había trabajado casi toda su vida.

Nadie se explicaba a qué respondía aquella transformación en un hombre que había ostentado hasta entonces una posición

respetable y acomodada. Algunos decían que todo se debía a una jubilación anticipada, forzada por la fusión del banco, que él no quiso aceptar y que lo llevó a adoptar aquella vida. Mi madre opinaba de otro modo, decía que Ramón siempre había mostrado una inclinación particular por lo que ella llamaba «ideas místicas» y que no era más que un «pobre diablo».

La Matilde, el Caruso y Ramón el de las castañas eran pobres. Pero sus respectivas pobrezas eran totalmente diferentes. Para aumentar mi confusión, mi madre solía decir que «nosotros, los pobres» no solo teníamos que ser honrados, sino parecerlo. ¿Nosotros también éramos pobres? No, si nos comparábamos con aquellos que deambulaban por nuestras calles, pero sí respecto a otros que tenían más poder y que, por lo general —según dejaba entrever mi madre con sus comentarios—, no solían ser demasiado honrados, aunque lo aparentasen. La palabra «pobre», utilizada para referirse a la Matilde o al Caruso, tenía una resonancia muy distinta cuando mi madre la usaba para hablar de Ramón el de las castañas o cuando describía con ella la posición social de nuestra familia. En ocasiones también utilizaba la expresión «familia trabajadora», pero a mí me sonaba igual que cuando decía «pobres».

En cualquier caso, parecía que el término tenía una cualidad que ya entonces no me pasó desapercibida: era una palabra camaleónica, que adoptaba distintas tonalidades según el contexto en el que se usase y según la compañía del sustantivo que adjetivase, llegando incluso a convertirse ella misma en un sustantivo que resonaba, a veces, como la palabra «dignidad». No era lo mismo decir «es un pobre diablo» que decir «nosotros, los pobres».

Los pobres sustantivos

Durante casi un milenio el término «pobre» fue un adjetivo que describía la condición de alguien caído en desgracia, que se situaba temporalmente por debajo de la posición social

que le correspondía. Así, era frecuente que se hablase de un «pobre campesino», una «pobre doncella», un «pobre cura» o un «pobre maestro», aunque perteneciesen a órdenes sociales diferentes. Lo contaba Michel Mollat en su estudio *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, en el que recorría las transformaciones del término y las distintas realidades sociales que designó entre los siglos V y XV. Al final de este largo proceso, en una última etapa, el término pasó a expresar

> *... una abstracción, [que] evoca en un solo término la imagen del afligido, su estado de aflicción, una carga afectiva de compasión o de horror, y todo un potencial de sublevación y temor sociales.*[1]

A partir de determinado momento, con el ascenso de las sociedades modernas, la pobreza se sustantivizó, y el término «pobre» pasó de describir una situación a designar una condición social. Y se trataba de una condición sustantiva también en el sentido de dar sustento, de ser fundamental para el nuevo orden instituido tras el ocaso del feudalismo, pues uno de los primeros servicios que los marginados y humildes rindieron a la economía política naciente fue, precisamente, constatar que con su crecimiento crecía paralelamente la riqueza creada por el comercio y la industria.

Giammaria Ortes, en su tratado *Della economia nazionale*, publicado en 1774, lo resumía así: «La riqueza de una nación corresponde a su población, y su miseria corresponde a su riqueza. La laboriosidad de algunos es la causa del ocio de los otros. Los pobres y los ociosos son un producto inevitable de los ricos y de los laboriosos». Que aumentase el número de desposeídos era, por tanto, un indicador de que en el otro extremo de la sociedad se estaba produciendo riqueza. Azuzados por el aguijón de la necesidad y la amenaza de la miseria, los hombres despertarían a la *vita activa* y el espíritu industrioso,

1. Michel Mollat: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, trad. Carlota Vallée, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1988, p. 10.

generador de negocios, bienes y riquezas, se extendería por toda la sociedad para culminar el ocaso del reino de la escasez e inaugurar los tiempos de la abundancia. El individuo económico del liberalismo nacería así emparentado con el ascenso de la pobreza, o del llamado «pauperismo», que poco a poco se convertiría en una condición social maldita que era necesario erradicar.

Será entonces, con el nacimiento de los estados modernos, cuando se produzca una división que se mantiene hasta nuestros días: el Estado se encargará de *la pobreza* —para erradicarla— y la beneficencia se hará cargo de *los pobres* —para mantenerlos—. La pugna entre Estado e Iglesia se libraría, también, en la lucha por el monopolio de la asistencia a los más necesitados. Razón de Estado o doctrina de la misericordia se fueron alternando así durante el proceso de modernización. Los pobres se presentaron entonces a las puertas de las sociedades complejas atrapados entre dos mundos. Ya no eran los «pobres de Cristo»; su condición había cambiado, su número aumentaba abruptamente con los vaivenes iniciales de la economía mercantil, con los primeros intentos de industrialización y la organización incipiente de un mercado de trabajo. Eran más diversos, debían asumir por las buenas o por las malas una nueva ética del trabajo y empezaron a ser clasificados según una taxonomía social que trataba de diferenciar aquellos válidos para ser empleados de aquellos incapaces de proveerse su propio sustento. Se les aplicaron indistintamente las obras de beneficencia o las nuevas doctrinas penales, muchas veces según las variaciones de la balanza de pagos. Se constituyeron, finalmente, como una «marginalidad central» para el proceso de despegue de las economías modernas.

Cada sociedad ha explicado de modo distinto su pobreza y ha atribuido a sus pobres determinadas características que los situaban dentro de, pero también *frente a*, la asistencia que recibían del resto de la sociedad. La asistencia no se basa en el interés de los pobres en cuanto individuos, pues si así fuese

> *…no habría ningún principio con el que limitar el traspaso de bienes a favor de los pobres, que no fuera el de la equiparación de todos […] la asistencia interviene en interés de la totalidad social […] no tiene ningún motivo para socorrer al sujeto más allá de lo que exige la preservación del* statu quo *social.*[2]

Las formas de la pobreza, según la coyuntura económica, política y cultural, variaron a lo largo de la historia: los santos miserables, los *cerretani*, la corte de los milagros, los pordioseros, los baldíos, los vagos y malentretenidos, las clases peligrosas, el proletariado en harapos, los inadaptados contraculturales, las minorías marginadas, los países subdesarrollados, los desheredados de la Tierra, la infraclase y la subcultura de la pobreza, el «cuarto mundo», los *hobos*, los *homeless* y transeúntes, y un largo etcétera. Y cada una de estas representaciones sociales presuponía también distintas formas de comportamiento frente a aquellos cuya posición se entendía como desfavorecida, desgraciada, miserable o marginal. De una mezcla inestable de imaginarios, atribuciones de responsabilidad individual, decisiones políticas de «racionalización» de los recursos de asistencia, argumentos criminalizadores o románticos sobre algunos grupos, actitudes caritativas, prácticas de apoyo mutuo y reivindicación comunitaria, surgieron diversos tratamientos de la pobreza que, en nuestras sociedades contemporáneas, coexisten y se ven a menudo confundidos.

El escritor italiano Ignazio Silone, a finales de los años sesenta del siglo pasado, señalaba esta confusión:

> *El primer obstáculo que hay que superar para comprender las modificaciones sufridas por la sociedad contemporánea es la frecuente confusión, en la que caen incluso los autores serios, entre algunas nociones elementales como la sociedad del bienestar, la civilización de masas y*

2. Georg Simmel: *El pobre*, trad. Javier Eraso Ceballos, Sequitur, Madrid, 2014, p. 29.

> *las varias formas de asistencia pública para ciudadanos necesitados. Con frecuencia encontramos uno u otro de estos términos (más frecuentemente la expresión anglosajona* welfare state*) usados para significar también los otros, aunque sean fenómenos de diversa entidad histórica que requerirían términos distintos cuando coexisten. Se diría, en suma, que las lenguas, incluso las más modernas, no estuvieran preparadas para significar los hechos sociales de nuestro tiempo.*[3]

Silone constataba, además, que desde la Primera Guerra Mundial el deber de la asistencia de los estados se había convertido en una función universal para cualquier tipo de gobierno, desde las democracias occidentales a los distintos sistemas socialistas, pasando por las dictaduras de todo tipo —que se veían obligadas a fingir cierto «socialismo» en compensación por la falta de libertad—. Que esa extensión de la asistencia se interpretase como una generalización de los principios cristianos, como conquista del movimiento obrero organizado o como hábil concesión de los poderosos para la defensa del orden público era lo de menos. La asistencia estatal se había universalizado y el horizonte de un bienestar común para toda la sociedad empezó a consolidarse a medida que se aceleraban el crecimiento económico y la producción de bienes.

En esta nueva situación, algunos críticos afirmaron que la búsqueda del bienestar material podía ir contra las comunidades históricamente arraigadas en un territorio, que la pobreza atribuida a las economías de subsistencia tenía también la virtud de mantener espacios de autonomía, dignidad y libertad que la generalización del consumo de masas hacía peligrar y que la intervención estatal haría desaparecer progresivamente por el desarrollo de una burocracia de la asistencia.

El avance paradójico de las sociedades modernas y sus economías de mercado culminaba, así, proclamando el derecho

3. Ignazio Silone: *Salida de urgencia,* Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 240.

universal a una seguridad mínima y, al mismo tiempo, sentando las bases para una sociedad del riesgo inédita, rompiendo lazos sociales, prácticas de solidaridad e instituciones de apoyo mutuo que habían existido durante siglos.

La pobreza en algunos momentos pareció constituirse como un mundo aparte, en el que lo delictivo, la enfermedad y la tragedia se mezclaban con la picaresca y el fraude. Todo un *afuera* de la economía y del orden social que se regía por sus propios códigos, y que una atención puntual o la asistencia filantrópica trataban de aliviar en sus extremos más duros. Por contra, en determinados momentos históricos ese mundo dejó de ser retratado como algo exótico y reapareció en la escena social como contracara del proceso de modernización, amenazando con su sola visión la estabilidad de las relaciones que una parte de la sociedad defendía. En esas ocasiones los argumentos represivos y de internamiento forzoso cobraron vigor. El pauperismo que inspiraba piedad o los santos miserables eran vestidos con el ropaje de las «clases peligrosas» y el fantasma de la insurrección inquietaba a quienes tenían una posición que defender.

Un historiador de la pobreza lo resumía así:

> *En el curso de los siglos, variaron los métodos adoptados para asistir al pobre —de la limosna indiscriminada, pasando por el* renfermement *[recogimiento], hasta las relaciones directas—, pero la finalidad era la misma: asegurar la aceptación respetuosa del orden social existente.*[4]

Y no podía ser de otro modo, porque los denominados «pobres» nunca fueron idénticos a sí mismos. Definir qué es la pobreza y quiénes son los pobres ha sido siempre una cuestión de poder. Y no tiene tanto que ver con una determinada situación material como con una relación de dependencia y marginalidad dentro de las relaciones sociales; con una correlación de fuerzas.

4. Stuart Woolf: *Los pobres en la Europa moderna*, trad. Teresa Camprodón, Crítica, Barcelona, 1989, p. 58.

Alain Supiot señaló que en algunas lenguas africanas la palabra «pobre» describía al que tiene poca gente que se solidarice con él en los tiempos aciagos.[5] Desde este punto de vista, nuestras llamadas «sociedades de la abundancia» probablemente vayan camino de convertirse en unas de las más pobres de la historia. Solitarios y dependientes, rodeados de un lujo al que nunca pueden acceder, los pobres del mundo moderno son hoy la mayoría.

Pero lo que se contabiliza habitualmente mediante los «umbrales de pobreza» y las «dimensiones de la exclusión social» es algo totalmente distinto de la carencia vivida. Es un dato, algo *dado*, que no tiene relación aparente con un proceso de desposesión histórico. Para el Estado, la pobreza es una variable económica. Para la Beneficencia, una condición moral. Para la Sociedad, un lastre. Y, para los propios pobres, una injusticia o una fatalidad que otros pueden merecer, pero no ellos. Para las teorías revolucionarias, la condición necesaria en la formación de una nueva clase que heredará el mundo. Para los terapeutas de la miseria, un déficit de recursos personales y de socialización y, en algunos casos, hasta una forma de enajenación mental. Para las clases medias de los países desarrollados, el abismo que se abre bajo sus pies y del que deben escapar a toda costa. Para poetas, pensadores y profetas de toda laya, el sustrato del que germinan las obras más elevadas de la humanidad. Para sociólogos y reformadores, un campo de estudio que ya no está de moda, pero que puede volver a estarlo. Y, en términos generales, una «problemática» para la que nunca faltan las recetas y los remedios de urgencia que aplicar con tal de aliviarla, erradicarla o reeducarla.

5. Alain Supiot: *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*, trad. Jordi Terré, Península, Barcelona, 2011.

Vidas infames

De algunos se decía que compraban niños expósitos para después mutilarlos brutalmente, dejándolos tuertos, mancos o cojos, y utilizarlos así para pedir limosna en las puertas de las iglesias. Otros se ataviaban con los peores andrajos y se producían llagas y úlceras en su propio cuerpo con el fin de exponerlas a la vista horrorizada de quien pasaba ante ellos. De los de más allá, contaban que se organizaban en bandas e iban pidiendo de casa en casa, ejerciendo la intimidación y amenazando a quien no contribuyese con sus donaciones a mantener su vida licenciosa. En ocasiones, los más astutos se hacían pasar por peregrinos, y aprovechaban la hospitalidad de los incautos para ver lo que la casa contenía y volver de noche a hurtadillas a desvalijarla. A algunos se les atribuían poderes casi sobrenaturales para la estafa; artistas embaucadores que utilizaban su elocuencia para el rapto de doncellas, la falsa cura de enfermedades y la corrupción moral de los ignorantes. De otros se aseguraba que eran espías extranjeros, o que eran portadores de epidemias y enfermedades que, a propósito, propagaban por las ciudades. De la mayoría se afirmaba que eran seres brutales, incapaces de contener su instinto sexual y su agresividad, sujetos a las pasiones más bajas, desalmados que no dudarían en apuñalar a su propia madre a cambio una bolsa repleta de monedas.

Como se sabe, en nuestras sociedades contemporáneas, cada chabola de un poblado crecido en el extrarradio de una gran ciudad albergaba en su interior una televisión de último modelo —«de plasma», diríamos hoy—. Y cuando la generosidad del estado del bienestar otorgaba una vivienda de protección oficial a una familia gitana, siempre aparecía aquel burro mitológico en medio del salón o del baño, o desaparecían como por arte de magia la instalación eléctrica y las tuberías de cobre para ser vendidas al peso en la chatarra. Las mujeres del Este —a las que por economía del lenguaje se denomina «rumanas»— que piden en los semáforos, cargando a sus niños en brazos, drogan a sus bebés para adormecerlos y presentarlos

como enfermos. Los mendigos de todas las ciudades forman parte de una tupida red, muy compleja y jerarquizada, que compra y vende, alquila y subarrienda las mejores esquinas donde pedir limosna. Cada parado que cobra un subsidio estafa sistemáticamente al Estado —abusando de su paternal afecto por los necesitados— y se pone a trabajar «en negro» con tal de acumular rentas que, sin embargo, y debido a su conocida falta de previsión y ahorro, no le servirán para escapar de su precaria condición.

Toda esta mitología respecto a los pobres, los miserables y marginales suele presentarlos como una especie de sociedad antisocial de tintes más bien fantásticos. Pero los estereotipos que colman los imaginarios siempre tienen algún tipo de sustento en la realidad. Por lo general, es el miedo de las clases subalternas a precipitarse en la espiral de la precariedad y la pobreza lo que hace circular estos cuentos morales sobre la inmoralidad de quienes se sitúan un peldaño por debajo en la escala social. Sin embargo, sería cándidamente progresista afirmar que nada de eso ocurre en realidad y que los de abajo albergan siempre en sus corazones los mejores sentimientos de solidaridad. Eso, lamentablemente, solo sucede en algunas películas de Ken Loach.

Las formas de supervivencia a las que obliga la sociedad capitalista no permiten un análisis de la pobreza y la marginalidad en clave redentora. Pero los relatos sobre las «vidas infames» de quienes transitan por la miseria sirven fundamentalmente para hacer creer a los biempensantes que la vida que todos llevamos bajo las condiciones actuales tiene aún algo de digna, algo que la diferencia de esa cara oscura de la sociedad. Nadie quiere pertenecer a aquellas categorías abstractas de «los de abajo» o «los pobres», y quienes están efectivamente en esa situación a menudo no presentan, en sus opiniones, en sus formas de hablar y de actuar, los rasgos de una conciencia social emancipadora. En pocas ocasiones pueden permitírselo. Ni son la base de la próxima clase revolucionaria ni forman parte de una conspiración criminal para vivir de las limosnas y los subsidios estatales. Serán lo que sean, en todo caso,

con relación al conjunto de la sociedad, a los progresos de la desposesión en curso y a las formas instituidas de la mentira social a la que, como decía Agustín García Calvo, unos y otros contribuimos con nuestra conformidad.

TOLLE DIVITEM
ET PAUPEREM NON INVENIES

En la página anterior:
Renuncia a los bienes,
de Giotto di Bondone (ca. 1290-1300)

La renuncia

A principios del año 400, una noble romana de veinte años llamada Melania, heredera de una enorme fortuna, tuvo la siguiente epifanía:

> *Habíamos recaudado una cantidad incalculable de oro para enviarla a los pobres y a los santos: cuarenta y cinco mil monedas de oro en total. Cuando entré en la sala de recepción, me pareció, debido a una ilusión concebida por inspiración del diablo, que la casa entera refulgía, como envuelta en llamas, a causa de un montón de monedas centelleantes.*[1]

Melania y su marido Piniano decidieron repartir su inmensa riqueza y adoptar una forma de vida ascética que comenzaba por su abstinencia sexual y que se expresaba en la adopción de vestidos carentes de todo lujo: un manto de cilicio, o una

1. Citado en Peter Brown: *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, trad. Agustina Luengo Ferradas, Acantilado, Barcelona, 2016, p. 592.

túnica de lana sin teñir o de simple paja machacada. Quisieron vender gran parte de sus tierras, causando polémica por la situación de abandono e incertidumbre a la que se verían arrojados de repente los esclavos que las trabajaban. Necesitaron de la ayuda del Senado romano para llevar a cabo su determinación. Pero ¿por qué querían desprenderse a toda prisa de sus bienes? Su riqueza había empezado a evocarles el infierno, las llamas amenazantes de la condenación parecían acariciar la puerta de su villa rural y sus sueños se poblaban de signos que anticipaban su conversión. Por eso, su renuncia tuvo lugar a través de las obras pías y las donaciones a distintas congregaciones religiosas y monasterios, y no a través de un reparto directo o un abandono precipitado, en lo que fue una forma de transferencia por poderes que trocaba bienes y fortuna por salvación espiritual.

La renuncia de Melania y Piniano llevó a un extremo radical ideas que se habían ido extendiendo entre los cristianos de Roma, y que se fueron popularizando conforme avanzaba la decadencia del imperio. Renunciar a las riquezas e imitar a los pobres, he aquí el tópico de la salvación que resuena en Occidente desde hace dos milenios.

Sin embargo, la pobreza material distó mucho de ser canonizada en los comienzos del cristianismo. Se consideró un mal que solo con el advenimiento del reino desaparecería, pues «no habrá pobres en el reino de Dios». Esta actitud no iba acompañada de una condena explícita de la riqueza ni de los ricos en particular. Aunque en ocasiones las exhortaciones a renunciar a los bienes parecieran propugnar la pobreza material como condición de la virtud, el primer cristianismo abogó más bien por una fraternidad y una comunidad de bienes que, en lo material, podían coexistir con la riqueza de su tiempo.

Así se expresaba, por ejemplo, en la parábola del olmo y la vid, en la que los ricos (vid) y los pobres (olmo) coexistían en una relación simbiótica, por la que ambos se hacían imprescindibles y necesarios a los ojos de Dios. Hermas (siglo II), a quien se le atribuye, llegaba a exhortar a los pobres para que rezasen por la prosperidad de los ricos, y a los ricos para que tuviesen

en cuenta su posición de administradores de los bienes y no olvidasen a los más necesitados:

> *Dichosos los que poseen y comprenden que han recibido sus riquezas del Señor, pues el que lo comprenda podrá ser un buen administrador.*[2]

Pobres de espíritu, que no conocían el Evangelio, podían existir en un extremo y otro de la sociedad. A ellos había que prestar principalmente atención. La miseria material debía ser subsanada mediante los repartos y las limosnas, pero eso no significaba que, por el mero hecho de carecer de lo necesario, los miserables estuviesen más cerca de Dios. La renuncia propugnada por los primeros cristianos se movía así en una ambigüedad que se ha mantenido hasta nuestros días: ¿era una renuncia exterior y radical a todos los bienes materiales, tal como la practicaron algunos filósofos antiguos? ¿O, más bien, se trataba de una renuncia interior a las pasiones y los anhelos mundanos que podía coexistir con una buena posición material y la posesión de riquezas, cuya administración piadosa ayudaría a socorrer a los más necesitados? Si se practicaba una renuncia total, si se optaba por la pobreza desnuda, ¿cómo se podría entonces ayudar al prójimo?

La interpretación más radical de las palabras de Cristo: «Vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que Dios será tu riqueza; y anda, y sígueme a mí», podía justificar un abandono total de los bienes; pero, al mismo tiempo, Cristo no negaba que los ricos debiesen existir y que, pese a su fortuna, lograsen orientar su conducta a la salvación. Se le atribuía, es cierto, la frase: «¡Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que tienen el dinero!» —que culminaba con la conocida imagen del camello y el ojo de la aguja—, pero que algo entrañe dificultad no excluye de ningún modo que sea deseable e incluso posible. Algunos comentaristas han señalado que la imagen «un camello por el ojo de una aguja», de un surrealismo *avant la lettre*, se podría deber a un

2. Paul Christophe: *Para leer la historia de la pobreza*, trad. Nicolás Darrical, Verbo Divino, Estella, 1986, p. 16.

error al traducir del griego al latín el término *kámilos* por *kámelos* (camello). La palabra *kámilos* hacía referencia a una soga gruesa o a una maroma con la que se amarraban los barcos. La imagen, así, se vería atenuada, y del mismo modo la dificultad para que los ricos consiguieran la salvación; porque, ya se sabe, con una aguja lo suficientemente grande...

Las distintas interpretaciones del Evangelio, por ello, podían justificar tanto una renuncia material absoluta como una versión espiritual de la misma, compatible con la ayuda a los más necesitados. Una y otra coexistieron en distintos momentos en los albores de la Iglesia. Pero conforme aumentó y se asentó su poder de influencia entre las clases altas de Roma, el cristianismo se apartó del «ascetismo oriental» para defender una lectura más estratégica de la renuncia. Esta se debía hacer en la forma adecuada, mediante una transferencia constante y sostenida, en la que el desprendimiento interior tuviera más valor que una abrupta renuncia material. Las riquezas no eran tanto un mal como un instrumento para conquistar la virtud.

Así, durante el siglo IV, se fue asentando la doctrina que presentaba a los ricos como administradores temporales de los bienes que pertenecían a Dios y que él había dejado a su cargo. Su obligación no era tanto realizar una renuncia absoluta a las riquezas como hacerlas fructificar en beneficio de toda la comunidad. Conseguirían la salvación solo quienes contribuyesen con su fortuna a remediar la desdicha de otros, y no aquellos que acrecentasen sus bienes en beneficio propio. Así lo explicaba Basilio de Cesarea (329-379):

> *Si cada uno se contentase con tomar lo indispensable para atender a sus necesidades y dejase para el pobre los bienes superfluos, no habría pobres ni ricos, ni tampoco indigentes. ¿Acaso no has salido desnudo del vientre de tu madre? ¿Y no te recibirá desnudo la tierra en su regazo? ¿De dónde te han venido los cuantiosos bienes que disfrutas?*[3]

3. Citado en *ibid.*, p. 28.

Las últimas preguntas iban dirigidas a quienes gozaban de una mejor posición dentro de la sociedad, pues a ellos estaban destinadas en último término las homilías y sermones. Basilio, además de hacer referencia a una igualdad natural de los hombres respecto a su nacimiento —«¿no has salido desnudo del vientre de tu madre?»—, llegaba a cuestionar el origen de las riquezas. Y continuaba su sermón, respondiendo a la pregunta «¿De dónde han venido los cuantiosos bienes que disfrutas?», con el siguiente argumento: quien atribuye la riqueza al azar es impío, pues es Dios quien da todas las cosas. Si, por el contrario, se acepta que los bienes son un don divino, no cabe justificar la desigualdad y nadar en la abundancia mientras otros se hunden en la miseria, pues sería lo mismo que afirmar que Dios ha querido ser injusto en su reparto.

Por lo tanto, la riqueza estaba solo incidentalmente mal repartida para obligar a unos y a otros a dar y recibir, porque «El rico y el pobre se encuentran; el Señor los ha hecho a los dos» (Prov. 22, 2).

Cabría entonces preguntarse: ¿dónde terminaba esta transferencia entre riqueza y pobreza? ¿Quién definía qué era lo necesario y lo superfluo? En palabras de Basilio, si solo se tomase lo necesario y se repartiese lo superfluo, no habría pobres ni ricos ni indigencia, pero una lectura demasiado literal de este precepto podría llevar a pregonar una nivelación radical de toda la sociedad. Algo impensable para las clases pudientes a las que el cristianismo predicaba las virtudes de la religión revelada frente al paganismo. La exhortación a los que más poseían para que se contentasen con lo suficiente y repartiesen aquello que les sobraba se sostenía, así, en una sutil ambigüedad, porque lo necesario y lo superfluo no están dados de una vez y para siempre, sino que se construyen socialmente. Los ricos podían muy bien multiplicar sus necesidades, y las de sus familias, contemplando como estrictamente necesario aquello que para otros era totalmente superfluo. La medida en la que se debía dar el reparto de bienes, y hasta dónde debía llegar la donación para satisfacer las necesidades ajenas, quedaba de ese modo en suspenso.

Gregorio de Nacianzo (329-389) abundaba en las exhortaciones a los ricos así: «No nos matemos atesorando dinero mientras nuestros hermanos mueren de hambre». De modo que un extremo y otro, la riqueza *excesiva* y la pobreza *extrema*, aparecían a menudo ligadas, pero mediante una relación no cuantificable.

El hermano de Basilio, Gregorio de Nisa (*ca.* 335-394), recogía en *Del amor a los pobres* una posible medida para la obligada transferencia entre ricos y pobres:

> *Todo pertenece a Dios, nuestro Padre común. Y todos nosotros somos hermanos. [...] Pero puesto que en nuestro orden imperfecto siempre hay quienes se quedan con la mayor parte de la herencia, los demás hermanos no por eso deben ser desheredados, sino que debe asignárseles al menos una parte que les permita vivir con relativo desahogo.*[4]

«Al menos una parte» y «relativo desahogo» podrían ser los dos extremos que ponían límite a esa transferencia de bienes. Así se trataba de conciliar la obligación de ayudar a los necesitados y, al mismo tiempo, la inevitabilidad de ese «orden imperfecto» en el que unos se quedaban con la mayor parte. La doctrina de la renuncia a las riquezas y la obligación para con los pobres conminaba, por tanto, a una compensación suficiente, de orden tan moral como material, aunque los llamamientos se hiciesen en ocasiones mediante términos amenazantes para aquellos que pretendían quedarse con toda la herencia. De nuevo, Gregorio de Nisa, describiendo a quien intentase acaparar las riquezas, decía: «Sería un duro tirano, un bárbaro o un salvaje, una fiera insaciable que con sus fauces devoradoras engulliría a solas exquisitos manjares».

El lujo y el exceso, contemplados junto a la pobreza más miserable, fueron los que pudieron llevar a los padres capadocios a realizar estas advertencias contra el abuso de las riquezas. Basilio,

4. Citado en Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, *op. cit.*, p. 29.

en su homilía *Contra los ricos*, preguntaba: «¿Qué vas a responder al juez, tú que vistes de oro las paredes y no vistes al hombre?». Era, por tanto, el abuso que se hacía de las riquezas —dones de Dios— lo que podía convertirlas en algo perverso, en lujos a los que debía renunciarse en pos de la salvación. Lo que se cuestionaba principalmente era la moralidad de la acumulación frente a la necesidad desnuda, no la riqueza material en sí misma, ni el hecho de que existiese una división entre ricos y pobres que, como tal, nos había sido legada por Dios: olmos y vides se daban en la naturaleza como pobres y ricos en la sociedad. No se exhortaba por tanto a los pobres a remediar la injusticia, ni el mensaje de Cristo se entendía como una llamada a subvertir el orden social, sino que se recordaba a los ricos con insistencia, y en ocasiones de forma vehemente, su obligación moral con la comunidad; mientras que a los pobres se les recordaba su deber en la humildad y la gratitud.

Juan Crisóstomo, nombrado obispo de Constantinopla en el año 397, sí llegó a cuestionar el origen de algunas fortunas. Aun admitiendo aquellas ganadas honestamente mediante el trabajo, denunciaba que había muchas riquezas fundadas en una injusticia de origen. Solo así se explicaba que, partiendo de la igualdad de los hombres, coexistiesen en su tiempo las inmensas propiedades de unos con la miseria de aquellos que no tenían nada. En una de sus homilías, Crisóstomo hablaba así:

> *—Dime: ¿cómo te has hecho rico? —He heredado mis bienes. —¿Y de quién los recibió tu padre? —De mi abuelo. —¿Y este de quién? —De su padre. —¿Podrías probar, recorriendo tus ascendientes, que esta tu fortuna es justa en sus orígenes? Seguramente no, sino que será necesario confesar que esa fortuna procede originariamente de la injusticia y el fraude.*[5]

5. *Ibid.*, p. 32.

La acusación pretendía remontarse al origen histórico de las riquezas para cuestionar la legitimidad de usarlas según el capricho individual, y trataba de establecer una duda sobre la propiedad de las mismas. Pero una interpretación de este apremio retórico que hacía Crisóstomo a los ricos podía sugerir que la desigualdad no era de origen divino, tal como afirmaba la doctrina, sino que era resultado de la codicia humana y de un acaparamiento histórico a través de la herencia. Crisóstomo no llegaba tan lejos y aceptaba que la riqueza podía no ser fruto de la injusticia ni mala en sí misma, a condición de que «el rico no cometa robos» y comparta sus bienes con todos aquellos que lo necesiten. Respecto a la herencia, sugería que dejar una gran fortuna a los descendientes era someterlos a las tentaciones de una vida ociosa y rodeada de lujos, y proponía por eso donar una parte, antes de morir, a obras para los pobres.

No se trataba, por tanto, de buscar una total nivelación social, sino de restaurar cierto equilibrio que vendría dictado, en última instancia, por la naturaleza de las necesidades humanas más básicas. El uso correcto de las riquezas vendría sancionado entonces por la situación de la miseria más extrema. Se podría resumir la posición de la doctrina del siguiente modo: mientras hubiese un hambriento no debería uno permitirse grandes banquetes a los que no estuviesen todos invitados. Pero de ahí no se deduce la necesidad de una renuncia total a cualquier tipo de riqueza. Pues «uno no se despoja por completo, sino que comparte con el pobre lo que tiene», recordaba Ambrosio de Milán. Y, en su *Tratado sobre el Evangelio de san Lucas*, dirigiéndose de nuevo a quienes gozaban de una mejor posición social, resumía así la doctrina patrística sobre la riqueza:

> *Que los ricos sepan que no es pecado ser rico, sino el no saber usar de las riquezas; porque las riquezas, que son trabas para los malos, son recursos para la virtud de los buenos.*[6]

6. *Ibid.*, p. 33.

De este modo, la doctrina sobre el uso de las riquezas y la función de los ricos como administradores piadosos matizaba la idea de la santidad de la pobreza, que no se refería tanto a la condición de los pobres concretos como a la moralidad de la relación social que debía establecerse entre ricos y pobres. Además, era frecuente que se recordase a los pobres que siempre había quien tenía peor situación que la suya y que ellos también estaban obligados al socorro del prójimo en caso de extrema necesidad.

Pero, a comienzos del siglo V, en un ambiente generalizado de «fin de los tiempos», debido en parte a las invasiones bárbaras sobre el Imperio romano, y en el contexto de un aumento de la estratificación social y de las desigualdades generadas por la circulación del oro y el ascenso de nuevas fortunas, comenzaron a alzarse voces que cuestionaban, precisamente, la moralidad de la riqueza en sí misma. Una conocida máxima romana que circulaba en aquella época afirmaba que un rico o era él mismo un injusto o era hijo o nieto de un injusto.

Desde el siglo III, el Imperio romano se enfrentaba a dificultades crecientes que fueron haciendo más difícil el sustento de la vida urbana, núcleo fundamental del orden imperial. Algunos historiadores han hablado de un proceso de ruralización que se expresó en el abandono de las ciudades por parte de diversos grupos sociales.[7] Desde artesanos y magistrados hasta nobles —como fue el caso de Melania y Piniano— que se retiraron a sus *villae* y a sus posesiones rústicas huyendo de la degradación de las ciudades, la miseria creciente y la violencia.

La sensación de decadencia de la vida urbana se acrecentaba por las desigualdades en aumento, que fueron polarizando la sociedad en dos grandes grupos, los *honestiores* y los

7. María del Pilar Rábade Obradó: «El primer medievo (siglos V-X)», en José Manuel Nieto Soria (coord.), *Europa en la Edad Media*, Akal, Madrid, 2016.

humiliores. Los grupos intermedios fueron desapareciendo y abandonaron las ciudades afrontando un incierto retorno a economías de subsistencia, mientras que quienes ostentaban la propiedad de grandes fincas agropecuarias cobraron un mayor protagonismo e influencia en las decisiones políticas.

Las reformas monetarias, con la sustitución de las monedas de plata por las de oro, produjeron un efecto de acaparamiento de las riquezas, y la escasez llegó a presentarse en algunos casos en forma de hambrunas. La marginación de grandes grupos sociales, que eran expulsados de la participación económica, dio lugar a la aparición de las primeras expresiones de bandolerismo y vagabundaje, fundamentalmente en los territorios de las Galias y de Hispania, con las bandas conocidas como *bagaudas*, que reclutaban a campesinos sin tierra, soldados desertores y esclavos fugados.

Los llamamientos cristianos a una «renuncia» de los bienes mundanos cobraron especial relevancia en este ambiente de polarización social, decadencia económica y conflictos armados en los límites del Imperio romano. Se entiende así que, a través de Paulino de Nola, la historia de la renuncia a sus riquezas de Melania y Piniano tuviese gran repercusión en el imaginario de los cristianos de Roma. Particularmente entre los más ricos, que veían como la fortuna de la Ciudad Eterna iba desapareciendo y contemplaban con preocupación como la incertidumbre y la inestabilidad se apoderaban del orden social de la *pax romana*.

Cerca de la época del saqueo de Roma por Alarico (en el año 410), apareció un texto, atribuido a un romano anónimo, que cuestionaba el mismo hecho de poseer riquezas y negaba la salvación a aquellos que las acumulaban con independencia del uso que hiciesen de su fortuna. Conocido como *De divitiis* (Sobre las riquezas), esta diatriba contra las clases pudientes afirmaba que no existía riqueza alguna que no estuviese fundada de origen en una injusticia, llegando a asegurar que las riquezas «hundían profundamente sus raíces en un lecho de crimen». No existía, según el autor, nada parecido a una providencia divina que otorgase sus bienes a los ricos para que estos los administrasen correctamente.

Solo existían acciones humanas libres, voluntad de acumulación y posesión que se reproducían en toda la historia, sin que se pudiese oponer a esta imperfecta condición humana otra cosa que una renuncia total con el fin de suprimir el deseo de bienes en sí mismo.

El autor de *De divitiis* no distinguía, por ello, entre ricos buenos y malos. El uso que se hiciese de los bienes y los vicios surgidos del lujo y la acumulación se describían como efectos secundarios de una pasión humana más profunda —e histórica— que era imposible saciar. La avaricia y el deseo de posesión no solo eran condenables cuando pretendían obtener «más de lo necesario», sino que en sí mismos constituían un mal de origen.

En su alegato, el escritor anónimo del tratado sobre las riquezas ni siquiera retomaba el tema, muy extendido entre los primeros cristianos, de la Edad de Oro o la Arcadia —momento en el que supuestamente la riqueza y la opulencia habrían sido compatibles con la inocencia—. Desde su punto de vista, no cabía ningún acceso póstumo a esa coexistencia entre abundancia y virtud que muchos nobles pretendían asegurarse mediante las donaciones o las obras pías. Disponer en vida solo de lo estrictamente necesario era la única forma de oponerse al deseo de acumulación.

En su versión de la desigualdad, afirmaba que por cada rico que tenía más de lo suficiente había un pobre que carecía de lo necesario. No era una formulación original, pero lo que popularmente se había convertido en un lugar común, el tratado lo atribuía a una ley histórica inexorable que habría de precipitar el final de los tiempos.

La idea de que Dios había creado de igual forma a ricos y pobres para que estableciesen una relación de transferencia moral mediada por lo material era también puesta en cuestión. Ya no se trataba de que hubiese ricos *y* pobres, sino de que si existían pobres era *porque* había ricos. El corolario de esta afirmación radical se oponía a la doctrina de la Iglesia, acuñando una sentencia que resonará en otros momentos históricos:

> Tolle divitem et pauperem non invenies*: Líbrate del rico y no encontrarás al pobre. Que ningún hombre tenga más de lo que realmente necesita, y todos tendrán cuanto precisan, pues la minoría rica es la razón de la pobreza de la mayoría.*[8]

Algunos comentaristas han visto en este panfleto anónimo del siglo V un adelanto de los temas de las filosofías revolucionarias y comunistas de siglos posteriores. Otros, sin embargo, atribuyen su virulencia a las condiciones sociales particulares que se daban en plena decadencia y caída del Imperio romano, advirtiendo de los peligros de realizar paralelismos históricos apresurados. El autor de *De divitiis* no propugnaba una subversión del orden social para una mejor distribución de los bienes. Ni presuponía que una reforma política, o un cambio de titularidad de las propiedades, fuese el medio para desterrar del mundo el afán de posesión y la avaricia. Denunciaba la connivencia entre el gobierno, que a través de sus magistrados sojuzgaba a los pobres, y los ricos, que para mantener su posición se convertían en criminales y no solo en «malos administradores», pero no trataba de moralizar a los ricos ni de reformar a los pobres. Se aplicaba a señalar la relación causal entre riqueza y pobreza y planteaba la necesidad de mantener la vida social sujeta a las necesidades humanas más básicas, en ausencia de toda abundancia o lujo. Pero no ofrecía ningún programa concreto para ello. Era, de algún modo, una impugnación a la totalidad de una civilización que tocaba a su fin. Un alegato radical: que sea suficiente con tener lo necesario y nadie se aparte de ello para no reproducir el crimen original que da lugar al deseo de riqueza y, de ahí, a la aparición de la pobreza.

Desertar del mundo

Los argumentos contenidos en *De divitiis* formaron parte de lo que se conoció como la «controversia pelagiana», en referencia

8. Brown, *Por el ojo de una aguja…*, *op. cit.*, p. 637.

a la predicación de Pelagio (*ca.* 360-422) y algunos de sus seguidores que sostenían una doctrina sobre el libre albedrío y la renuncia a las riquezas de las que el panfleto mencionado era en parte deudor. La reacción de Agustín de Hipona (354-430) ante estas ideas, y su cerrada defensa de la doctrina que no condenaba la riqueza en sí misma, sino que apelaba a una transferencia mediante las donaciones a la Iglesia, consiguió que Pelagio fuese excomulgado (en el año 417) y sus partidarios, por tanto, declarados herejes.

Esta pugna por determinar la naturaleza de las riquezas y su relación con los más necesitados es fundamental para comprender la tensión existente en el seno de las ideas cristianas sobre la pobreza, la riqueza y la salvación, forjadas en momentos tan convulsos socialmente.

El monacato se convirtió entonces en una institución fundamental, y su desarrollo nos permite entender las transformaciones que tuvieron lugar tanto en las formas económicas como en las mentalidades de la época.

Ya desde mediados del siglo III se diferenciaron las dos vertientes fundamentales del monacato cristiano, la eremítica y la cenobítica. La corriente eremítica seguía la doctrina de Antonio (251-356), que se retiró al desierto en soledad y rechazó cualquier tipo de organización de sus seguidores en una comunidad. La corriente cenobítica fue iniciada por Pacomio (*ca.* 292-348), un soldado romano converso que sí fundó comunidades de aquellos que pretendieron seguirle en su renuncia al mundo y que, además de la contemplación y la oración, instituyó el trabajo manual como obligación para los monjes, que debían proveerse así de su sustento.

En las distintas reglas monásticas que se sucedieron durante los siglos IV, V y VI, se establecía una renuncia total a los bienes y a las aspiraciones mundanas como única forma de redención. No se sancionaba la pobreza como virtud en sí misma, sino como un medio indispensable para iniciar el camino

a la perfección. La renuncia monástica era tanto una condición para poder acercarse a los pobres forzosos, a través de una pobreza asumida voluntariamente, como una forma de expresar obediencia. A menudo, la recepción en los monasterios exigía que los bienes de quien allí ingresaba pasasen a ser administrados por el abad, que se encargaba de que ningún monje poseyese nada y que a todos les fuese suministrado lo que se adecuaba a su necesidad. Para evitar las comparaciones maliciosas, de quién necesitaba más y quién menos, la murmuración solía estar castigada por el reglamento interno de los monasterios. El silencio se concebía como una herramienta para la ascesis espiritual y como forma de refrenar las comparaciones odiosas.

Pero esta renuncia radical, esta forma de deserción del mundo, no pretendía en principio extenderse a toda la sociedad. Solo aquellos que emprendían el camino de la santidad estaban obligados por la regla monástica. Quienes permanecían atados al ajetreo del mundo debían asumir su flaqueza y tratar de remediarla mediante la limosna ofrecida a los pobres. De esa manera pagaban, con la donación de parte de sus bienes, su falta de coraje para renunciar a todas sus posesiones y cumplir así con el verdadero Evangelio. De esta interpretación de la renuncia surgieron también justificaciones de la desigualdad social: quienes permanecían sujetos a los bienes mundanos estaban condenados a la incertidumbre de la fortuna, obligados a dar y recibir limosna, presos de la mediocridad. Al mantenerse ligados a las pasiones, no tenían más remedio que soportar la injusticia.

Se podría decir que la vida monacal ponía cerco de este modo a las pretensiones más radicales que interpretaban la renuncia a las riquezas como algo extensible a toda la sociedad, encerrándolas tras las paredes de las abadías rurales e imponiendo una jerarquía y una obediencia muy claras, al mismo tiempo que instituía una obligada comunidad de bienes entre los monjes. Las puertas de los monasterios, donde se solían realizar las distribuciones de alimentos y repartos de limosna, así como el ritual de la acogida de los nuevos retirados de la sociedad podrían verse como una especie de frontera entre el mundo de las riquezas, al que quedaban sometidos los laicos, y el de

la ascesis, reservado a unos pocos que afrontaban el camino del Evangelio vivido.

Este elitismo monástico se veía reflejado en las tres severas renuncias que Juan Casiano (*ca.* 360-ca. 435) estableció como condición indispensable para iniciar el camino de la perfección:

> *La primera es corporal: la que nos hace despreciar todas las riquezas y bienes de este mundo. Por la segunda renegamos de nuestra vida pasada, de nuestros vicios, de nuestras pasiones del espíritu y de la carne. La tercera consiste en apartar nuestro espíritu de las cosas presentes y visibles, para contemplar únicamente las cosas venideras y no desear más que las invisibles.*[9]

El desprecio por los bienes de este mundo, en un Occidente azotado por las invasiones bárbaras y la descomposición del imperio, dominó el imaginario cristiano durante varios siglos. La *Regla del Maestro*, un conjunto de preceptos y normas para la vida monástica que data del siglo VI, y que en parte fue utilizada por Benito de Nursia (480-547) para redactar su propia regla, instaba a que quienes ingresasen en un monasterio vendiesen antes todos sus bienes, y los que llevasen consigo los cediesen a la congregación, redactando incluso un inventario y obligándose a no reclamarlos si después decidían marcharse.

El monacato renegaba de los bienes materiales, sí, pero necesitaba subvenir a las necesidades de la comunidad monástica y atender a las periódicas distribuciones de limosnas, por lo que procuraba una administración segura de los bienes donados que, de otro modo, tendrían que ser librados a los ajetreos de la fortuna. Evidentemente, esto hizo que muchos monasterios fuesen acumulando bienes bajo la atenta administración de los abades.

La *Regla del Maestro* era muy clara respecto a los frutos que rindiesen las posesiones que, mediante este procedimiento, hubiese adquirido la comunidad monástica: eran los laicos

9. Citado en Christophe, *Para leer la historia de la pobreza, op. cit.*, p. 41.

quienes debían trabajar las tierras y entregarse a las tareas productivas, mientras que los espirituales debían evitar todo contacto con el trabajo y los afanes mundanos, aunque se beneficiasen indirectamente de ellos. Se pretendía que los monjes no se contagiasen en el contacto con los negocios terrenales y permaneciesen sujetos a la contención y la clausura, dedicados por entero a la oración y al estudio.

No fue hasta la *Santa Regla* de Benito de Nursia, redactada a principios del siglo VI, cuando se introdujeron de nuevo los trabajos manuales para los monjes, con el fin de evitar las «tentaciones a las que induce la ociosidad» y orientando su organización a una especie de autarquía económica. El modelo benedictino se extendió por Europa, sobre todo tras la muerte de Benito —y ampliamente a partir del siglo VIII—, frente a otros modelos monásticos como el irlandés, que seguía la *Regla de san Columbano*, más estricta en los castigos corporales y la penitencia, y centrada en la oración y la liturgia en detrimento del trabajo manual.

El monacato de Benito tenía como máxima *ora et labora*, «reza y trabaja», que se adaptaba bien al contexto de desarticulación económica y social que vivía el Occidente cristiano y a la progresiva vuelta a unas economías de subsistencia. Algunos historiadores han llegado a hablar de una escasez en su forma endémica para referirse a la situación económica y social durante las primeras centurias de la Alta Edad Media. Las guerras frente a las invasiones bárbaras, la interrupción del comercio en el Mediterráneo debida a la piratería sarracena, las pestes que recaían cada veinte o treinta años sobre poblaciones mal alimentadas y la precariedad de la vida cotidiana fueron las notas dominantes entre el ocaso del Imperio romano y el nacimiento del Occidente medieval.[10]

En aquel contexto, el monacato benedictino impuso el trabajo, en buena lógica, como condición indispensable para la salvación. Lo que, según dijera Lewis Mumford,[11] supuso una

10. Henri Pirenne: *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 2007.
11. Lewis Mumford: *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, trad. Enrique Luis Revol, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2012.

reconstrucción de las formas de trabajo forzado más antiguas, pero con la particularidad de producirse bajo un reclutamiento voluntario, no obligado por la fuerza sino por la fe, y realizado a una escala local y humana —con doce monjes era suficiente para fundar un monasterio—.

La autosuficiencia del monasterio benedictino y su división y planificación minuciosas del trabajo generaron así una forma de eficiencia económica, alejada del lujo y la abundancia, altamente productiva. No solo la renuncia y la pobreza, sino también el trabajo y el estudio, se convirtieron en medios para alcanzar la virtud y en un ejemplo moral inmejorable para la evangelización. En gran parte, el renacimiento cultural que tuvo lugar a partir del siglo XI en el Occidente cristiano tuvo su preparación en los monasterios benedictinos. Pareciera que el ajetreo del mundo, domado por las reglas de la vida monástica, se orientó entonces a la creación de una nueva mentalidad productivista que se iría desarrollando en los siglos posteriores.

La pobreza, ¿fuerza espiritual?

Es difícil encontrar en la doctrina cristiana una exaltación incondicional de los pobres o de la pobreza material en sí misma. Incluso cuando cierto primitivismo cristiano hablaba de la Edad de Oro, ponía el acento en la ausencia de la avaricia y del resto de los pecados, pero a menudo en un contexto de abundancia natural. También se concebía aquella Arcadia como un lugar irremediablemente perdido tras la caída, al que no había esperanza de retornar en vida.

Surgida en el seno de sociedades en las que las divisiones en estamentos, la acumulación y la desigualdad estaban bien establecidas, la doctrina cristiana se adaptó y moduló su mensaje según los oyentes a quienes interpelaba en sus sermones. A pesar de las admoniciones frente a las actitudes morales de quienes acumulaban bienes sin prestar auxilio a los necesitados, aún se seguía apelando a la nobleza de espíritu de aquellos a los que la divina providencia había situado en la cúspide de

la organización social. La virtud residía, por tanto, en la correcta administración de los bienes por parte de aquellos a los que les habían sido encomendados por la gracia de Dios, y —en los tiempos convulsos de decadencia e inestabilidad— en la renuncia mediada por la institucionalización de las relaciones sociales entre ricos y pobres a través de la Iglesia.

Esta institucionalización tuvo en el modelo monástico su forma más acabada, y con la *Regla de Benito* ostentó, paradójicamente, un papel central en la formación de una nueva mentalidad en torno al trabajo y la planificación económica.

El monacato occidental pretendió convertir así la pobreza en una fuerza espiritual, aunando la doctrina de la renuncia a las riquezas con la buena administración de los bienes, y situándose como frontera, límite y bisagra entre los dos mundos. La riqueza que la Iglesia acumulaba se convirtió de ese modo en una riqueza sacralizada, porque en último término pertenecía a los pobres de Cristo. El ejemplo monástico era una fuerza moralizante que permitía a la institución acumular y administrar aquellos bienes con la vista puesta en la salvación y el mantenimiento de la paz social, sin peligro de caer en la avaricia.

Sin embargo, a lo largo de la extensión del monacato, distintos concilios se encargaron de recordar a los obispos su condición de administradores temporales de lo que eran bienes debidos a los pobres y los humildes. Pues la acumulación de propiedades por parte de la Iglesia volvía a plantear el problema de la moralidad de las riquezas y cómo afectaban estas a la condición de aquellos que las ostentaban:

> *Conviene que los prelados sepan que los bienes eclesiásticos se los han confiado, no ya como bienes propios, sino por el Señor, para cubrir las necesidades de los demás; y que sepan igualmente que los bienes de la Iglesia no son nada más que los votos de los fieles, el precio de los pecados, el patrimonio de los pobres.*[12]

12. Concilio de Arles (836), Canon 19: MGH, Concilia, II, 709. Citado en Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, *op. cit.*, p. 51.

Todo ello sucedía en lo que Marc Bloch[13] llamó una «Europa sitiada» por tres frentes: en el Mediodía francés por el avance del islam, al este por las invasiones de los húngaros, y al norte por los asaltos escandinavos. Los desórdenes, las violencias y los saqueos de esta «segunda ola» de invasiones se sucedieron entre los siglos IX y X. Y, en muchas ocasiones, recayeron sobre los monasterios y abadías rurales dispersas por el territorio europeo.

La carestía y la necesidad se volvieron a mezclar con las ideas de un nuevo fin del mundo, que fue situado en un momento indeterminado del año mil, y en el que las lecturas de los signos que revelaban que el día del juicio estaba cerca tuvieron gran relevancia. Cada calamidad natural, guerra o gobierno tiránico era susceptible de ser interpretado como un castigo divino que señalaba el final de los días. La mediación de la Iglesia para la salvación seguía siendo fundamental.

Pero el ascenso a la cúspide de la estructura social por parte del clero tuvo que enfrentarse a la competencia de las fortunas laicas que se desarrollaron en los inicios de la economía feudal, y que llevaron a un mayor protagonismo de otros grupos sociales en la organización de la caridad y las obras de beneficencia. La instauración de la matrícula, la lista de pobres que eran mantenidos por cada parroquia, terminaría convirtiéndose, con Carlos Martel (siglo VIII), en una forma de traspasar el poder de las obras de caridad hacia las familias nobles más pujantes, que compitieron con los obispos en la cantidad y eficiencia de las distribuciones realizadas a los más necesitados. Los matriculados llegaron a ostentar de este modo una gran influencia a la hora de elegir qué patrocinadores eran más adecuados y quiénes administraban mejor las obras de caridad.

La posterior consolidación del orden feudal y el ascenso de una nueva clase dominante, los *potentes*, llevaron a la Iglesia a preconizar entonces una defensa de los *pauperes* frente a las humillaciones de los poderosos, como forma de afianzar su

13. Marc Bloch: *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Perelló, Akal, Madrid, 2011.

poder y su legitimación en la sociedad en las centurias finales de la Alta Edad Media. A su vez, las clases feudales en crecimiento presionaron a las instituciones eclesiásticas para que dedicasen la parte que correspondía a eliminar la miseria de las ciudades y los campos, en lugar de contribuir al mantenimiento de un clero en ocasiones poco ejemplarizante y al aumento de los bienes de la Iglesia.

Con la fundación de la abadía de Cluny (910), la institución monástica del Occidente cristiano cerró filas ante lo que consideraba una creciente injerencia de los laicos en su labor, centralizando el monacato y poniéndolo bajo la exclusiva supervisión del papado. Al mismo tiempo, reorientó su actividad hacia la liturgia, la vida contemplativa y las obras de misericordia, quedando relegado de nuevo el trabajo manual de los monjes y desdibujando así el objetivo de la autarquía económica de la comunidad monástica.

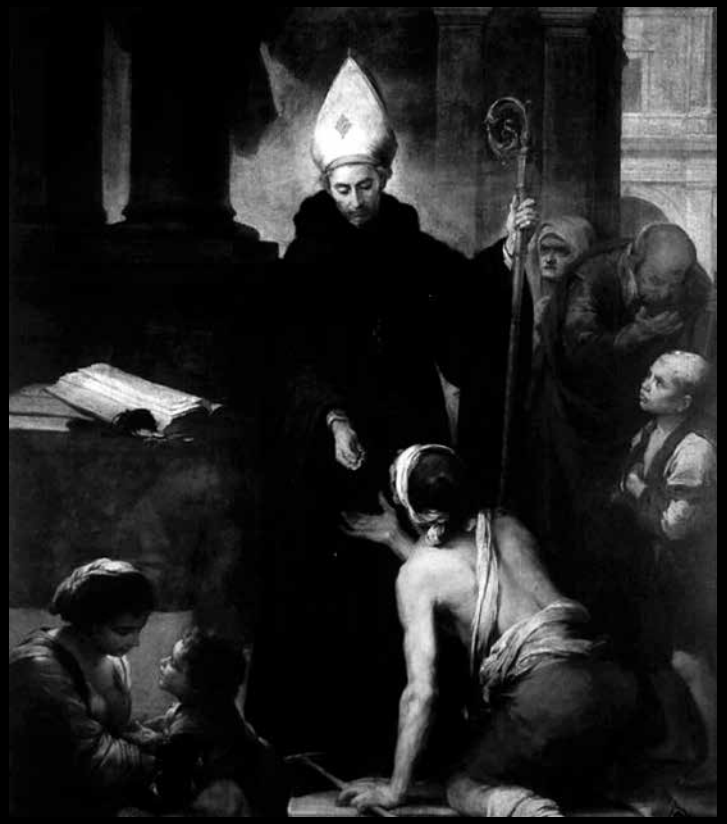
Tras el fin de las «segundas invasiones» y la recuperación paulatina del comercio y la actividad económica en el Occidente cristiano, la orden cluniacense se extendería, a partir del siglo XI, como instrumento de poder de la Iglesia y herramienta de evangelización frente al ascenso de unas formas económicas y sociales en las que la monetarización y la urbanización de las condiciones de vida fueron haciéndose cada vez más relevantes.

Hay quien ha querido ver el cristianismo como la verdadera religión de los pobres, pero muchas doctrinas, religiosas y políticas, se han puesto del lado de los desfavorecidos, los olvidados y los miserables cuando las condiciones sociales de inestabilidad hacían crecer su número y el orden social parecía estar en peligro. Los pobres siempre han sido moneda de cambio en las transacciones que distintos grupos de poder han debido asumir ante profundos trastornos de las pautas culturales o ante lo que algunos consideraban apocalipsis civilizatorios.

La apelación cristiana a los pobres no puede entenderse sin contar con que estos aparecieron, fundamentalmente, en

sociedades divididas en clases, con instrumentos de poder que permitían la coacción de grandes grupos humanos, y con formas de legitimación moral de las jerarquías muy sofisticadas. Son las sociedades de la abundancia, centralizadas políticamente, las que instituyen la escasez como imperativo de su desarrollo y generan dinámicas particulares de las que determinados grupos quedan apartados, sometidos a la penuria y a la carencia. En el curso de la historia, esos grupos —los desheredados, los humildes, los excluidos— rara vez han hablado por sí mismos, y en el caso del primer cristianismo tampoco lo hicieron. Aparecieron como telón de fondo de las admoniciones de los padres de la Iglesia frente a nobles y poderosos que, a la postre, serían quienes financiarían a través de sus donaciones las obras eclesiásticas y quienes patrocinarían el progresivo ascenso social del clero.

Si la pobreza ha sido en algún momento una fuerza espiritual, no fue más que cuando estuvo capitalizada por determinados grupos que pugnaban por dominar los espacios centrales de la organización social. Así, el cristianismo adoptó a «los pobres de Cristo» como tema central de su doctrina que, sin embargo, estaba destinada a ser predicada entre los más ricos y poderosos para que orientasen la administración de sus bienes correctamente. Cierto que, en algunos momentos históricos, el monopolio eclesiástico de las obras de beneficencia y del reparto de limosnas supuso una efectiva redistribución que atenuaba la miseria más extrema. Pero esta función y la doctrina que la fundamentaba no son fácilmente separables del asentamiento de un poder efectivo sobre la sociedad cuyos lazos con las clases más acomodadas fue siempre muy fructífero.



CUANDO ADÁN CAVABA
Y EVA HILABA

En la página anterior:
Santo Tomás de Villanueva repartiendo limosna,
de Bartolomé Esteban Murillo (1678)

Perros de guardia

En el año 585, tuvo lugar en la localidad de Mâcon un concilio en el que se decidió prohibir a los obispos utilizar los perros de guardia para protegerse de la muchedumbre de mendigos y desdichados que les asaltaban a menudo durante las distribuciones.[1]

La imagen de aquellos obispos —los llamados «padres de los pobres»— rodeados por una turbamulta hambrienta y azuzando sus perros para mantener a raya a los pordioseros durante los repartos de comida y limosna es sumamente reveladora. ¿No dictaba la doctrina que los pobres eran la encarnación de Cristo y que nada había de malo ni de repulsivo en ellos? ¿No se había establecido que la renuncia a las riquezas y el reparto de limosnas acercaba a Dios?

Como ha sucedido en todas las sociedades históricas, una cosa es la doctrina y otra muy distinta la práctica. La santidad de la pobreza predicada por el cristianismo podía hacer referencia a una condición, a menudo sublimada y espiritual, que no terminaba de casar bien con las actitudes de los pobres reales y su precaria situación material. La desesperación los

1. Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, *op. cit.*, p. 33.

llevaba en ocasiones al tumulto y a tomar por la fuerza aquello que, según consideraban, les era debido. Por eso, a menudo, con una mano se les podía extender el pan, mientras se sostenía el látigo con la otra. Coexistiendo ambas actitudes de una forma muy similar a como sucede hoy en día.

El *ethos* medieval de la pobreza, como lo describió Bronisław Geremek, se caracterizaba por contener una antinomia entre un modelo de abnegación y renuncia a los bienes materiales y el imperativo de asistir a los indigentes por parte de aquellos que más poseían.[2] Esta aparente contradicción nos habla en realidad de la relación que mantenía la pobreza con la sociedad en general y con la riqueza de su tiempo. Una relación compleja que podía cambiar de signo según los vaivenes de una situación social altamente inestable. En determinado momento, ante un aumento de la miseria, la condena que se solía hacer a los ricos podía orientarse hacia los pobres, recordándoles que el común de los cristianos debía aceptar abnegadamente y con humildad su condición y que el trabajo no podía dejar de considerarse una obligación. La haraganería fue tratada siempre como pecado de orgullo y como tal fue castigada, en ocasiones con la horca. Alfonso X, llamado «el Sabio», dispuso, por ejemplo: «Que ningún peón ande baldío y que quien sea hallado así, después de haber sido obligado una vez a trabajar, pueda ser condenado a la horca por ello».[3]

El pobre singular, y no la condición ascética de la pobreza, se encontraba así bajo constante escrutinio y era objeto de piedad o de condena según su *humilitas*.

> *El gesto caritativo de dar una limosna no [fue] sustituido por una amenaza de horca a los mendigos: tal amenaza y tal gesto coexistían y atravesaban períodos de debilidad y de fuerza, de ascenso y caída.*[4]

2. Bronisław Geremek: *La piedad y la horca. Historia de la miseria y la caridad en Europa*, trad. Juan Antonio Matesanz, Alianza, Madrid, 1989, p. 29.
3. Pedro José Cabrera: *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998, p. 43.
4. Geremek, *La piedad y la horca…*, *op. cit.*, p. 17.

Además, las continuas llamadas a la caridad y al alivio de los pobres en las homilías y sermones medievales no debe hacernos pensar en una situación en la que tales actitudes estuviesen muy extendidas en la práctica social, sino más bien prevenirnos en sentido contrario. O, en todo caso, deducir que, si bien los padres de la Iglesia hicieron todo lo posible por asentar la doctrina de la renuncia —hecha en favor de las instituciones eclesiásticas— insistiendo en que la pobreza acercaba a Dios, la práctica social del alivio de pobres solo podía extenderse mientras las riquezas estuviesen en manos de quien pudiese contribuir con ellas al socorro de los más necesitados. La transferencia en esta redistribución de la riqueza estuvo por ello mediada, durante siglos, por obispos y prelados, adoptando múltiples formas, en ocasiones misericordiosas, en ocasiones punitivas.

La explicación que una sociedad se da a sí misma sobre las causas de la pobreza que existe en su seno a menudo no es coherente con las atribuciones sociales que realiza sobre la conducta y la moralidad de los pobres singulares y qué prácticas se derivan de ellas. La transmisión de una parte de la riqueza a la pobreza se ha realizado históricamente solo en lo estrictamente necesario para la subsistencia, y ha sido la transferencia moral la que ha primado sobre cualquier otra. Lo más valioso de la limosna era el gesto, y no su cuantía. Ese gesto se convertía tanto en una especie de compra a plazos de la salvación individual como en una moralización del orden social establecido.

Son abundantes, en los textos medievales, tanto la insistencia en la condena para aquel que, pudiendo hacerlo, no socorría al necesitado como la sanción para quien diese más de lo necesario y se prodigase demasiado en la limosna, hiciese ostentación de ella o comprometiese sus propias necesidades por darla.[5] Este rasgo de pragmatismo y de matización de la misericordia hasta cierto punto es fundamental para comprender el papel de la pobreza en la doctrina cristiana.

5. Carmen López Alonso: *La pobreza en la España medieval*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1986.

Es decir, que la idea de la santidad de la pobreza no obstaba para que se considerase a los pobres concretos, de carne y hueso, como un lastre para la comunidad. Si se aseguraba su supervivencia, basándose en donarles lo necesario, no era tanto por ellos mismos como por la salvación del alma de aquellos que estaban en condiciones de subvenir a sus necesidades. La limosna afirmaba y apuntalaba así el orden social, sirviéndole de justificación moral. En primer lugar, porque legitimaba a quien poseía bienes, obligando y facilitando el ejercicio de la piedad, cada vez más, a través del dinero. Y, en segundo lugar, porque se prescribía también dar limosna a quien realmente la necesitara y no a quien fingía pobreza y se negaba a trabajar.

ꕤ

Las condiciones económicas, a partir del siglo XI, se fueron transformando paulatinamente en Occidente. El fin de las «segundas invasiones», el aumento de las obras de ingeniería, con la adecuación de caminos y puentes, y las innovaciones técnicas para la sujeción de carga en los animales de tiro colaboraron en el renacimiento del comercio en el interior de Europa, que durante siglos había perdido las rutas marítimas de intercambio en el Mediterráneo.

La manufactura del paño contribuyó también a un cambio de signo en las relaciones con Oriente, pasando el Occidente cristiano de ser importador a exportar sus piezas textiles. Flandes y el puerto de Brujas se convirtieron entonces en centros de producción y dinamismo económico tan importantes como lo fueron siglos después los núcleos industriales de la Inglaterra victoriana.

La roturación de bosque supuso un aumento de las tierras de cultivo y una lenta recuperación demográfica. Al mismo tiempo, la desaparición de las condiciones de inseguridad en las rutas comerciales hizo que ferias como las de la región de Champagne se convirtiesen en nexo de unión de los frentes occidental y oriental de la Europa feudal.

Este renacido dinamismo económico hizo afluir las distintas monedas y formas de pago cuya práctica inexistencia había

frenado, durante el final de la Alta Edad Media, los procesos de salarización del trabajo. Por eso, hasta el siglo XII, los casos de empobrecimiento del campesinado no pasaron de ser un fenómeno local. En ocasiones, debido a una mala cosecha o a enfermedades epidémicas, alguna parroquia no fue capaz de asistir todas las necesidades de quienes tenía a su cargo, y las calamidades ofrecieron crónicas de muerte y hambrunas severas, pero no se trató de una situación generalizada. En esta época de renacimiento económico, que algunos historiadores han llegado a describir como de prosperidad, fueron excepcionales los casos en los que la pobreza imposibilitara mantener la existencia en el lugar de origen y obligara a la migración —a echarse a los caminos— en busca del sustento.

En caso de perder sus tierras por no poder pagar los tributos, los campesinos podían acogerse a menudo a la salvaguarda que les permitía no prendar sus herramientas y arados; de modo que, a pesar de quedarse sin sus bienes, su capacidad para el trabajo no se viese mermada.[6] Por ello, durante mucho tiempo, el término «pobre» estuvo emparentado con el trabajador de los campos, el *rusticus pauper* de Gregorio de Tours, que aún mantenía la condición de aldeano libre y que, en caso de necesidad, podía ponerse bajo la protección de alguien más poderoso sin comprometer por ello toda su autonomía.

La institución de los *encomendados* o del vasallaje floreció así durante los siglos XI y XII, estableciendo las bases de la relación social conocida como feudalismo. El trabajo asalariado era prácticamente residual. Fueron mucho más importantes entonces las relaciones de intercambio de servicios, las prestaciones y corveas, y el ritual del *homenaje* en el que un hombre se ponía bajo la protección de otro más poderoso a cambio de la prestación de servicios o la exacción de rentas por tierras donadas. Este tipo de relación social, que multiplicaba las

6. Carlos Astarita: «Dinámica del sistema feudal, marginalidad y transición al capitalismo», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

dependencias entre distintos grupos sociales y que superponía múltiples ataduras de derecho consuetudinario sobre los bienes mismos, estaba lejos de la relación asalariada. La diferencia fue descrita así por Bloch:

> *Del hombre mantenido al señor a cuya sombra vivía, el vínculo tenía que ser mucho más íntimo que entre un patrono y un asalariado, libre este, una vez terminado su trabajo, de irse con su dinero en el bolsillo.*[7]

Solo cuando la monetarización de la economía rural comenzó a desarrollar una estratificación social diferente en el campo se asistió a una depauperación de los grupos económicos más desfavorecidos y al lento surgimiento de un proletariado rural ambulante. Fue en ese momento, a mediados del siglo XIII, cuando se empezó a constatar un aumento de los pobres ociosos, que comenzaron a aparecer como un fenómeno creciente en las ciudades.

Para abordar esta situación se fundaron entonces las primeras órdenes hospitalarias de carácter urbano. Prelados, nobles y burgueses —en su acepción de residentes en el burgo—, asociados a las manufacturas y a la nueva riqueza de las ciudades, se convirtieron en promotores de diversas instituciones de asistencia cuya lógica ha pervivido, en algunos casos, hasta nuestros días.

La idea de una diferenciación más eficiente entre los pobres «verdaderos» y los «fingidos» se iría instalando también progresivamente, a medida que se generalizaban nuevas prácticas de beneficencia, más individualizadas, que acompañaron la aparición de aquella miseria urbana.

Por otra parte, la visión de las masas desclasadas, señaladas como grupos potencialmente peligrosos, llevaría a un incremento de los gestos represivos. En 1351, el rey Juan II de Francia, llamado «el Bueno», promulgó una orden en la que se decretaba que todos aquellos mendigos, truhanes, jugadores de dados

7. Bloch, *La sociedad feudal*, *op. cit.*, p. 91.

—hombres y mujeres sin oficio ni beneficio— se empleasen en un trabajo con el que ganarse el sustento o se marchasen de la ciudad de París en el plazo de tres días. Y añadía:

> *Si después de estos tres días se encuentran ociosos o jugadores de dados o mendigos, serán apresados y encarcelados y puestos a pan y agua; pasados cuatro días, serán puestos en libertad, pero si se les vuelve a encontrar ociosos y no tienen con qué ganarse la vida, o no tienen aval de personas suficientes y sin fraude para quienes hagan algún trabajo o a quienes sirvan, serán puestos en la picota y a la tercera vez se les marcará en la frente con un hierro candente y serán expulsados de dichos lugares.*[8]

Los dividendos del cielo

El *token*, una moneda de plomo o cobre con el emblema de la institución o compañía que la ponía en circulación, se convirtió en algunos países de Europa en una forma de dinero de pobres. La introducción de las herramientas de la economía monetaria en la distribución de la ayuda a los pobres llegó así, durante el siglo XIII, hasta el punto de acuñar una moneda propia. También, a través de las donaciones testamentarias, se incluyó el ejercicio de la transferencia monetaria, instituyendo en las herencias la «parte de los pobres» con la que cada cual trataba de asegurarse la salvación.

Junto con esta práctica monetaria, se comenzaron a expedir las pólizas en las que se llevaba un registro contable de lo que había sido donado a cada persona o familia. Una especie de línea de crédito que, por un lado, compraba la subsistencia de los más necesitados y, por otro, aseguraba a los donantes sus dividendos sobre el cielo. La extensión de esta práctica

8. Citado en Bronisław Geremek: *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard/Julliard, París, 1980, pp. 72-73.

nominal de la limosna, en la que cada persona subvencionada era identificada, supuso que los pobres saliesen de su anonimato histórico y comenzasen a ser clasificados en distintas categorías.

Aquella individualización y monetarización de la caridad se fue acentuando desde el siglo XIII en adelante y propició la aparición de un «cálculo mercantil en la piedad».[9] Fue con esta contabilidad de las donaciones y los donados cuando se empezó a realizar, de forma cada vez más clara, la distinción entre los pobres víctimas de la mala fortuna o los reveses económicos —que se hallaban en peligro de caída moral si no se les socorría— y aquellos otros, ejemplo de mendicidad displicente y haraganería, que solo trataban de vivir a costa del trabajo ajeno y a los que había que perseguir.

Al mismo tiempo, las ideas en torno a la confesión y al pecado comenzaron a transformarse. Fue también a partir del siglo XIII cuando sufrieron un proceso de espiritualización e interiorización que individualizó la forma de la confesión —hasta entonces realizada de manera colectiva y en ocasiones excepcionales— para convertirse en obligado examen de conciencia y confesión íntima.[10]

El IV Concilio de Letrán (1215) marcó este cambio, sancionando la obligatoriedad de al menos una confesión anual para todos los cristianos, hombres y mujeres, que debían explicar su pecado en función de su condición moral y no tanto de sus actos. De modo que ya no se trataba tanto de expiar una determinada conducta como de «lavar a una persona».

La instrumentalización ritual del pobre —cada cofrade podía tener sus pobres, como tenía su servidumbre o sus trabajadores— estuvo acompañada, así, de la individualización de las faltas y del examen de conciencia, que derivaba en un «examen de pobreza» para quienes solicitaban auxilio. De igual modo, la acogida generalizada de todos los necesitados

9. López Alonso, *La pobreza en la España medieval*, *op. cit.*, p. 526.
10. Jacques Le Goff: *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986.

mediante la asistencia de las órdenes mendicantes y las instituciones hospitalarias se comenzó a realizar con la precaución de distinguir bien entre aquellos realmente pobres y aquellos fingidos. Aunque esta distinción se remonta bastante lejos en la historia —al menos al año 382, cuando en Constantinopla se realizó una indagación para detectar a los indigentes «válidos» que fingían incapacidad para trabajar y que debían por ello ser expulsados de la ciudad—, durante este período se convirtió en una práctica cada vez más generalizada.

Para llevar a cabo esta distinción era importante, también, delimitar la escala local en la que se daba la asistencia. Y así se intentó, por todos los medios, que las distribuciones y limosnas se diesen en una circunscripción o parroquia determinada, y exclusivamente entre sus propios pobres, de modo que fuese relativamente sencillo conocer bien la situación y la condición moral de quienes eran asistidos.

Esta idea de eficiencia en las distribuciones estuvo en la base de una regulación más exhaustiva que, *de facto*, anticipaba las críticas a las limosnas y repartos indiscriminados que fundamentaron el debate para la reforma del alivio de pobres en siglos posteriores. Pero la intención de mantener una contabilidad sobre los dividendos del cielo expresaba un cambio más profundo. La nueva mentalidad naciente sobre los asuntos económicos, durante este proceso de ascenso del comercio y la economía monetaria, llevó a que la Iglesia fuese adaptando su condena sobre la usura a las nuevas condiciones. Si bien Tomás de Aquino (1225-1274), en su *Suma teológica*, había afirmado que «recibir una usura por dinero prestado es en sí injusto, pues se vende lo que no existe, con lo cual se instaura manifiestamente una desigualdad contraria a la justicia», la escolástica iría matizando progresivamente estas condenas introduciendo la distinción entre usura e interés, y aceptando después nociones como la de «remuneración del riesgo». Lo que suponía la aceptación del préstamo con interés como una herramienta económica legítima.

El V Concilio de Letrán (1512-1517), en su sesión X, dictó la bula *Inter multiciples*, del 28 de abril de 1515, donde se

aprobaba definitivamente la práctica llevada a cabo por los primeros montes de piedad que cobraban un «interés moderado» a quienes solicitaban su servicio. En la bula se aseguraba que en ningún caso se trataba de una práctica usuraria, y se amenazaba con la excomunión a quien así lo afirmase.

Los comerciantes, mercaderes y prestamistas fueron cobrando mayor protagonismo, haciendo más complejo sostener la clasificación social tripartita medieval entre clero, nobleza y campesinado. Las divisiones sociales, con el renovado auge económico, se hicieron más complejas, las situaciones económicas más heterogéneas, los oficios relacionados con el intercambio mercantil cada vez más importantes y pujantes. La economía y el dinero volvían a tener protagonismo frente a las economías de subsistencia.

La peste negra y la virtud del trabajo

Los efectos de la peste bubónica, conocida como peste negra (1346-1353), hicieron que aumentasen en toda Europa las gentes que vagabundeaban. Este aumento tuvo como consecuencias más inmediatas reforzar la condena moral de la ociosidad y la progresiva conversión del trabajo manual en virtud, cuando siempre había estado asociado al castigo bíblico, a la extracción social más baja y alejada de la contemplación que acercaba a Dios.

Esta paulatina transformación de la mentalidad sobre el trabajo se daba en una situación en la que muchos preferían permanecer *baldíos* y entregarse al vagabundaje, la mendicidad, el engaño, o alguna forma de criminalidad, antes que someterse a las nuevas formas de relación salarial. En estas condiciones:

> *La imagen del pobre se cargó, progresivamente, de una connotación de peligrosidad social en tanto en cuanto su presencia suponía una amenaza múltiple para la sociedad.*[11]

11. López Alonso, *La pobreza en la España medieval*, *op. cit.*, p. 557.

Bajo el flagelo de la peste negra que supuso, según algunas estimaciones, la desaparición de hasta un sesenta por ciento de la población de Europa —Ole J. Benedictow ha calculado unos cincuenta millones de muertes para una población de ochenta millones—,[12] las condiciones de vida empeoraron para algunos de forma drástica. Aunque se ha descrito a menudo la epidemia de la peste como una plaga que favoreció a los campesinos y trabajadores asalariados al escasear la fuerza de trabajo, las condiciones de cierta mejora y equiparación de los niveles de vida no fue inmediata, ni cabe realizar una lectura maltusiana de la crisis demográfica. Si hubo tal mejora de las condiciones para algunos grupos sociales, en todo caso, fue como un efecto combinado de varias causas, no solo por la pérdida de población.

La idea de la plaga como castigo divino, y los intentos del patriciado urbano y rural por mantener sus formas de extracción de rentas, hicieron que la relativa mejora en los salarios, por efecto de la escasez de brazos, derivase al mismo tiempo en un refuerzo de la Iglesia como mediadora de la salvación y en una política de encuadramiento de la población en un régimen de trabajo asalariado aún muy rudimentario. Con la consiguiente represión sobre aquellos más refractarios a someterse a las nuevas condiciones.

En cualquier caso, el modo de producción feudal, basado en la pequeña explotación agrícola, demostró ser muy sensible al precio del grano, que variaba constantemente ante la imposibilidad de modernizar su cultivo, el cual era intensivo en el uso de una fuerza de trabajo escasa. Esto significaba que el precio del pan, base alimenticia fundamental de la época, aumentaba en ocasiones de forma abrupta. Lo que beneficiaba a algunos sectores, pero imponía nuevas condiciones de carestía a otros. La vía de la expansión —es decir, del aumento de la roturación de bosque para incrementar la extensión del cultivo de cereal— había funcionado hasta ese momento para contener los precios del grano panificable, pero tras la grave crisis

12. Ole Jørgen Benedictow: *La Peste Negra (1346-1353)*, trad. José Luis Gil Aristu, Akal, Madrid, 2011.

demográfica que supuso la peste, la vía de la concentración fue la única que proporcionó rentas a los propietarios de tierras. De ese modo, quien se encontró en su haber con más tierras de cultivo abandonadas, y no pudo afrontar los costes crecientes de una mano de obra escasa, introdujo la ganadería como sustituto del cereal. La ganadería requería menos fuerza de trabajo y su materia prima podía ser vendida en las ciudades, donde la manufactura del paño se desarrollaba con vigor. Aquellos propietarios que mantuvieron su pequeña explotación y no pudieron capitalizar sus rentas apostaron por entrar también en la esfera del comercio urbano, sustituyendo el cultivo de cereal por el de plantas oleaginosas, vino, lúpulo y plantas tintoreras dirigidas, sobre todo, a su venta en los centros urbanos, dependiendo cada vez más su economía de los precios de los productos manufacturados.

Aunque aquella reorientación hacia los mercados urbanos supuso un aumento del consumo suntuario y el incremento en la dieta de las proteínas derivadas del consumo de carne —y una presencia del vino y la cerveza más extendida entre distintos grupos sociales—, también significó una mayor dependencia del mercado y de la economía monetaria:

> *El campesinado occidental en su totalidad, atenazado por la desigualdad social y la creciente tiranía del mercado, no solamente no podía invertir a gran escala con vistas al crecimiento agrario, sino que, además, en muchas regiones se vio enfrentado a un deterioro de las condiciones materiales durante el ocaso de la dependencia.*[13]

La presión sobre las explotaciones agrícolas y la dinámica del comercio urbano no resolvieron, sin embargo, las periódicas crisis y hambrunas que fueron estallando en forma de revueltas campesinas en toda Europa. La salida de la crisis solo se podía plantear entonces por la vía de una «refeudalización» o

13. Catharina Lis y Hugo Soly: *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Akal, Madrid, 1984, p. 51.

por la modernización productiva. Pero, en ambos casos, se requería la reducción de los salarios por el trabajo manual. En ese contexto, el patriciado urbano, el clero y los maestros artesanos fueron quienes promovieron las medidas represivas hacia los vagabundos y mendigos que se resistían a trabajar.

Esta reacción doble, tanto del patriciado urbano como de la nobleza terrateniente, se hizo fuerte allí donde la participación de monarcas y príncipes la respaldaron. El proceso de centralización política se dio, así, en paralelo a la concentración de tierras y a la reorganización gremial de muchas artes y oficios. Esta dinámica hizo confluir la pobreza vagabunda de aquellos jornaleros sin tierra en busca de un empleo, con los pequeños artesanos, oficiales y aprendices expulsados de los oficios urbanos y convertidos en asalariados que se concentraban en las ciudades. La pobreza del campo era fruto de la masa residual originada por la descomposición de las estructuras feudales. La pobreza de las ciudades representaba ya una miseria trabajadora, de pequeños oficiales y artesanos, proletarizados por la aparición de un nuevo patriciado urbano y de una organización del trabajo que concentraba los talleres en menos manos.

La lenta desaparición de las relaciones sociales de dependencia y vasallaje, base fundamental del feudalismo, generó entonces el surgimiento de una nueva dinámica de empobrecimiento:

> *…el feudalismo segregaba una sufrida masa errante, desligada de todo lazo comunal, cuya existencia fue cada vez más notoria en las reuniones de Cortes […]. Con su desclasamiento y la pérdida total de medios de subsistencia, lograban una miserable libertad de movimiento que los obligaba al vagabundeo, y sus variadas estrategias de supervivencia combinaban el trabajo asalariado ocasional con el delito, determinando una ambigua posición entre la absorción laboral y su exclusión absoluta.*[14]

14. Astarita, «Dinámica del sistema feudal…», *op. cit.*, p. 36.

Esta periferia social, estos grupos marginados de las relaciones económicas se fueron convirtiendo con el tiempo en el núcleo central de un proceso de proletarización de largo alcance. Las dinámicas de desclasamiento generaron una marginalidad de dos tipos. La primera supuso el vagabundaje y la aparición de economías alternativas del delito, derivadas de los pocos incentivos para someterse al trabajo asalariado. La segunda provocó un empobrecimiento del campesinado más humilde, que quedaba sujeto en sus localidades a la unidad familiar de producción, ligada a un pequeño trozo de tierra, al aprovechamiento de los comunales y a la ayuda de las parroquias. Esta última sería la mano de obra asalariada que se emplearía en la primera industria rural a domicilio; forma de explotación industrial previa a la industrialización posterior que se llevaría a cabo mediante la concentración del trabajo en grandes fábricas.

Si las condiciones para la aparición de nuevas clases sociales y el incremento del proletariado rural y urbano estaban dadas antes de los tiempos de la peste, las consecuencias de esta no hicieron más que acelerar y profundizar aquellos cambios que, a la postre, significaron el final de las economías basadas en la servidumbre y el vasallaje, y el inicio del ocaso del señorío y de la Europa feudal.

ꕥ

«Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el señor?», había preguntado el sacerdote lolardo John Ball (1338-1381) durante la conocida rebelión de Wat Tyler, la revuelta campesina que marcó el final de la servidumbre feudal en Inglaterra.

En toda Europa, por esas mismas fechas, se desataron tumultos y revueltas, tanto de origen campesino como protagonizadas por trabajadores de las manufacturas urbanas —tejedores, bataneros, tintoreros—, motivadas por la descomposición del sistema feudal y el doloroso nacimiento de unas nuevas condiciones de explotación económica asalariada. La *jacquerie*, la revuelta de Puy, los tumultos de los *ciompi* en Florencia, la

sublevación de Montpellier, la revuelta y sitio de Gante y la agitación de los tejedores en Brujas... Entre los años 1328 y 1381, la conflictividad social sacudió toda Europa.

Según señalara Norman Cohn, durante el auge de las relaciones feudales las revueltas locales no habían sido desconocidas en el Occidente cristiano,

> *... pero solo la desintegración del sistema feudal por el desarrollo de una economía comercial industrial hizo posible que las clases superiores del laicado se convirtiesen en blanco constante de una crítica feroz.*[15]

Pese a los esfuerzos de Tomás de Aquino durante el siglo anterior por reafirmar la vieja doctrina de los Padres en torno a la legitimidad de los ricos en su posición —siempre y cuando actuasen con piedad— y a la santificación de la pobreza como humildad de espíritu, los movimientos de sublevación surgidos a finales del siglo XIV entendieron que una exaltación de la pobreza estaba irremediablemente ligada con la condena de la riqueza y de los ricos y poderosos en particular. Y no solo se trataba de una condena moral: cuando las desigualdades se acrecentaban y el hambre asolaba, no faltaron aquellos dispuestos a traducir dicha condena en actos.

A pesar de que muchas de las revueltas tuvieron un carácter más bien pragmático, y se iniciaron habitualmente por la negativa a pagar unos impuestos considerados excesivos, la idea de una nivelación total de la sociedad se fue abriendo paso a través de los discursos encendidos de algunos de los participantes en los conflictos. Ciertas ideas radicales fueron también fomentadas y extendidas por las universidades, que no dejaban de fundarse y aumentar su poder de influencia, afirmando además su independencia de otros poderes. Hay que señalar que la comunidad universitaria se reservaba el derecho de huelga, el cual

15. Norman Cohn: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, trad. Julio Monteverde Carreño, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015, p. 132.

ejerció habitualmente como forma de protesta, lo que la enfrentó a menudo tanto con el patriciado urbano como con la jerarquía eclesiástica.

Las ideas sobre una total nivelación de la sociedad tuvieron la suficiente fuerza como para dar lugar a herejías armadas que pretendían «exterminar a los grandes y poderosos», y que realizaron intentos de restaurar —en la ciudad terrena y no en la Ciudad de Dios— la originaria comunidad de Jerusalén.

En la medida en que los lazos de dependencia del régimen feudal se fueron transformando y las formas de retribución dineraria y el trabajo asalariado cobraron mayor protagonismo, cada una de las revueltas expresó también la pugna por el poder naciente de unas sociedades en proceso de modernización y desarrollo económico. Los humildes y los *menores* comenzaban a tomar conciencia de su papel fundamental en la producción de las riquezas que otros despilfarraban a manos llenas.

Muchos predicadores, con sus sermones, tuvieron parte de responsabilidad en la interpretación anarquizante de la doctrina del estado de naturaleza y de la comunidad de bienes primitiva. Aun sin quererlo, las condenas a ricos y *potentes*, las descripciones del juicio final como una venganza de los pobres contra los poderosos y la vulgarización de los preceptos del *Decreto de Graciano*, combinadas con el ambiente de revuelta que agitó toda Europa durante el siglo XIV, dieron lugar a distintas sectas, como la del Libre Espíritu o la conjura taborita, que pretendieron —y consiguieron durante algún tiempo— llevar a la práctica parte de la doctrina primitivista de la Iglesia. Una doctrina que, como ya hemos dicho, se ponía del lado de los pobres con el fin de afianzar la posición del clero en la sociedad, amenazada por las nuevas dinámicas económicas y los grupos sociales en ascenso, pero que nunca había defendido la pobreza material como virtud, ni mucho menos había llevado sus condenas sobre la impiedad de los poderosos hasta el punto de proponer su derrocamiento por parte de los humildes.

Por eso, cuando la mecha de la insurrección prendía, en muchos lugares, los llamados «falsos sacerdotes» —el clero que predicaba la pobreza mientras se regodeaba en el lujo y la

ostentación y se prestaba a los manejos del poder— terminaban siendo también blanco de las revueltas, identificados como enemigos de los pobres y señalados como el anticristo.

Para que esto sucediese, algo debía de haberse transformado en las mentalidades medievales. El ocaso de las relaciones paternalistas instauradas por el feudalismo, la miseria urbana creciente junto al desarrollo de la economía monetaria y el trabajo asalariado, el aumento del vagabundaje y de las gentes sin amo —pero también sin tierra y sin oficio—, las consecuencias de la peste y su lectura como una plaga divina que castigaba a la humanidad por su impiedad propiciaron que distintos profetas vaticinasen la llegada del juicio y la aniquilación total de los injustos, y que sus prédicas fuesen escuchadas por quienes estaban dispuestos a tomarlas al pie de la letra.

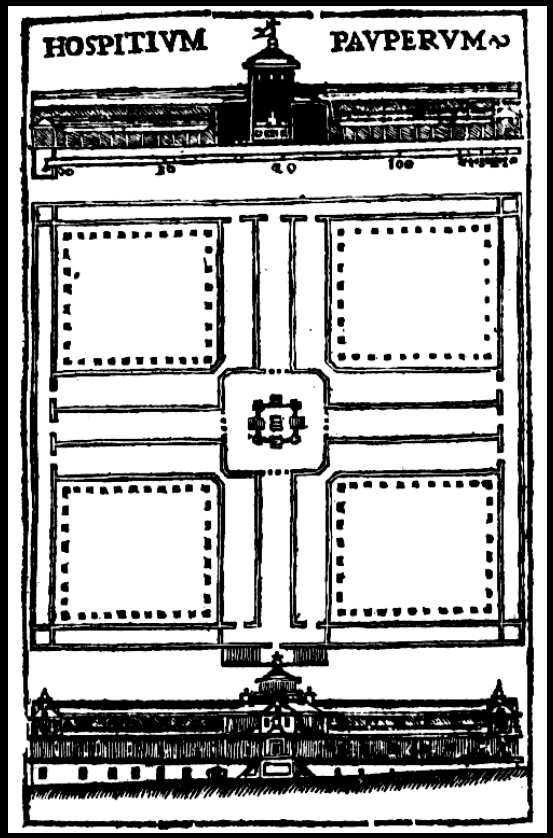
Ya en las primeras décadas del siglo XV, la escatología taborita podía profetizar: «Todos los señores, nobles y caballeros serán muertos y exterminados en los bosques como forajidos».[16] La idea de una total nivelación social apareció siempre en los momentos en que una sociedad afrontaba el tránsito hacia nuevas formas de dominación que no se habían asentado del todo, pero que propiciaban la corrosión de las formas de relación social precedentes. Estos interregnos, cuando fueron acompañados de crisis de subsistencia, epidemias y gobiernos despóticos, fueron el caldo de cultivo para que las ideas sobre una pobreza purificadora que «lavaría sus manos en la sangre de los impuros» cobrasen de nuevo fuerza, amparadas en el mito de la Edad de Oro y en la doctrina de la santidad de la pobreza predicada por la Iglesia con fines muy distintos. Estas ideas se fueron proyectando hacia el futuro, buscando la consecución de la comunidad de todos los bienes sobre la Tierra y la instauración de una Nueva Jerusalén, tras una lucha final que pondría término a los tiempos de injusticia y desigualdad.

El cambio que supuso este descubrimiento de la pobreza proletarizada como efecto colateral de la creación de riqueza

16. Citado en *ibid.*, p. 299.

tardaría siglos en asentarse, mientras las aventuras milenaristas fueron duramente reprimidas. Sus invocaciones a la redención final, su superchería y el establecimiento de liderazgos mesiánicos, que podían equipararse en su carácter sanguinario a las peores tiranías, se fueron diluyendo también por la dinámica de unas sociedades en las que la modernización, la ciencia y la recuperación del derecho romano generaron una nueva mentalidad, al tiempo que las relaciones económicas afrontaban un proceso de radical transformación.

Lo que fue fundamental: la pobreza comenzó a ligarse al hecho de una retribución insuficiente por el trabajo realizado. Si Adán cavaba y Eva hilaba, ¿qué derecho tenía el señor a quedarse con el fruto de su esfuerzo? El trabajo asalariado se fue convirtiendo así, lentamente, en el centro de la argumentación, y la reivindicación de una participación mayor en la riqueza producida socialmente alentó las nuevas reclamaciones de los desheredados, que cambiaron tanto en número como en composición. Por su parte, las nuevas clases llegadas a la cúspide de la organización social encontraron en la extensión del empleo bajo salario y en el desarrollo de la economía monetaria las fórmulas más adecuadas tanto para asentar su poder como para hacer prosperar la sociedad en su conjunto y exorcizar así el fantasma de la insurrección milenarista. Que, no obstante, volvería a resurgir en otros momentos históricos con fuerzas renovadas.



HIJOS DE LA ESCORIA Y HEZ DE LA REPÚBLICA

En la página anterior:
«Esbozo para un albergue de pobres en base
a las ideas de vigilancia central de Giginta» (1558),
en Cristobal Pérez de Herrera: *Amparo de Pobres*, Espasa Calpe, 1975.

Recogimiento y disciplina laboral

En una de las casas de trabajo creadas en Ámsterdam durante el siglo XVI se llegó a utilizar un método muy peculiar para combatir el «parasitismo» de los pobres y forzar una pedagogía del trabajo que, a la larga, daría sus frutos:

> *... si un pobre se negaba a trabajar se le recluía en un sótano, que poco a poco se llenaba de agua. El recluso disponía de una bomba, y para salvarse de morir ahogado, debía bombear sin descanso el agua del local. Este método se consideraba eficaz para vencer la pereza y adquirir la costumbre del trabajo.*[1]

Entre los siglos XVI y XVII se produjeron los grandes debates en torno a la reforma de la asistencia a la pobreza en toda Europa. Fue la época en la que tuvo lugar la consolidación paulatina de los estados como integradores de las distintas comunidades y regiones en la nueva escala del comercio transoceánico, y como promotores de la extensión del trabajo

1. Geremek, *La piedad y la horca...*, *op. cit.*, p. 236.

asalariado a toda la nación con el fin de aumentar su riqueza. La reglamentación de la asistencia a los pobres, durante este largo proceso, tuvo varios hitos: el edicto imperial de Carlos V (1531), las primeras leyes de pobres en Inglaterra (1601), o la inauguración en París del Hospital General para Pobres y Vagabundos de la Pitié-Salpêtrière (1656).

La gran crisis de escasez desatada entre 1526 y 1535 hizo del pauperismo un fenómeno de masas por primera vez en Europa. Y fue en ese momento cuando se comenzaron a plantear medidas drásticas para contener a esta población, haciendo énfasis en su peligrosidad y en el aumento constante de su número. Se comenzó a desarrollar una visión respecto a la pobreza que pugnaba con la concepción de la Iglesia, históricamente centrada en la caridad y la limosna.

Ya en 1526 Juan Luis Vives publicó en Brujas su *De subventione pauperum* (*Tratado del socorro de pobres*), donde criticaba la caridad y la limosna por fomentar la vida improductiva y contraponía la ocupación y el trabajo frente al ocio de aquellos que voluntariamente elegían la pobreza. La cuestión de la ayuda a la miseria sobrevenida, y su distinción de la pobreza voluntaria, se convirtió en una de las preocupaciones fundamentales de los reformadores humanistas. La influencia del tratado de Vives se ha llegado a considerar como la piedra angular en la construcción de unos servicios sociales modernos que tardarían en desarrollarse aún varios siglos.

En el *Tratado del socorro de pobres*, Vives se hacía eco de algunas de las reformas que ya estaban teniendo lugar en distintas ciudades europeas, como el caso de Ypres, una de las primeras en acometer esta transformación de las obras de misericordia, y les daba una justificación teológica y jurídica novedosa. Algunos comentaristas de la obra del pensador valenciano han subrayado, también, la importancia que en Vives tuvo su ciudad de nacimiento. A pesar de haber salido de Valencia a los diecisiete años de edad, como resultado del proceso abierto por la Inquisición a su familia, Vives tenía muy presentes los intentos de reforma de las obras de caridad que se habían llevado a cabo en la ciudad al menos desde finales del siglo XV. Las

tensiones surgidas entre el Consell Municipal de Valencia y la cofradía que gestionaba el Hospital d'Innocents, en torno a la constitución de un nuevo Hospital General en el municipio (1482-1509), habían puesto sobre la mesa el debate de la reforma de la beneficencia mucho antes de la aparición del luteranismo. La crítica que Vives hacía de la insuficiencia y la mala gestión de la caridad privada, tanto laica como religiosa, y la necesidad de que el municipio tomase a su cargo la administración de estos centros, tenía mucho más que ver con esos debates que con las disputas teológicas. De este modo, se ha podido decir que «la principal herencia de su formación valenciana» fue un «municipalismo de marcado tono laico».[2]

Para algunos, el humanismo cristiano de Vives, emparentado con el pensamiento de Erasmo, supondría una tercera vía entre la reforma luterana y la contrarreforma católica que culminaría el Concilio de Trento (1545). De hecho, la obra de Vives tenía poca vinculación con las ideas de Martín Lutero y la extensión de las ideas protestantes en Europa. Las ideas reformistas de Vives echaban raíces en los intentos de una reforma del catolicismo desde dentro, bastante anteriores en el tiempo, como el impulso renovador de la teología mística y la interiorización de la vida cristiana propuesta por pensadores como Eckhart, Enrique Susón o Johannes Tauler; o las eclesiologías surgidas durante el siglo XIV, de marcado tono reformador, y que el Concilio de Constanza (1414) terminó por condenar, ordenando incluso destruir las obras de John Wyclif —que había traducido la Biblia al inglés— y Jan Hus —cuya ejecución en 1415 desencadenó las conocidas como revueltas husitas—.

A pesar de todo, tan solo un año después de aparecer su *Tratado*, en 1527, Nicolás de Bureau, obispo de Tournai y de Sarepta, acusó a Vives de herejía y luteranismo por las opiniones vertidas en su obra en torno a la Iglesia y la corrupción a que estaba sometido el funcionamiento de los hospitales y las

2. Enrique González citado en Joaquim Parellada: «Introducción», en Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de pobres*, Pre-Textos, Valencia, 2006 [1526], p. 123.

obras para el socorro de pobres. Vives se quejaba, en una carta dirigida a su amigo Cranevelt, fechada el 15 de agosto de 1527, de estas acusaciones de luteranismo. En una carta previa, del 13 de julio de ese mismo año y dirigida a Enrique VIII, mencionó incluso un opúsculo de su autoría que había escrito contra Lutero, pero que no ha llegado hasta nuestros días.

Vives era consciente de la polémica que las posiciones que defendía podrían desatar en el contexto de las disputas religiosas de su tiempo. Quizá por ello, en el «Presupuesto para toda la obra» que abre el *Tratado*, se anticipaba a sus críticos del siguiente modo: «Digo que aquí no se manda que dexe cada uno su hazienda y la ponga en común, sino que de lo que le sobra remedie a su próximo en tiempos de necesidad». Menos de diez años después de escribir estas palabras, en 1534, el movimiento anabaptista tomaría el control de la ciudad de Münster bajo la idea de la comunidad de bienes originaria del cristianismo.

Vale la pena detenerse en las ideas de reforma que contiene el *Tratado* porque muchas de ellas, recogiendo experiencias anteriores y confirmando tendencias que ya se desarrollaban en algunas ciudades de su entorno, marcarían los debates posteriores acerca del tratamiento de la pobreza y respecto al protagonismo del municipio como comunidad espiritual encargada de socorrer a los débiles en tiempos de miseria.

Vives partía de la constatación de un aumento de la pobreza y de las masas mendicantes en muchas ciudades y, al mismo tiempo, denunciaba la deriva que había llevado a la Iglesia a convertir en un negocio privado el socorro de los pobres de Cristo. En primer lugar, señalaba que la misericordia con los necesitados, que los griegos llamaban *eleemusyna*, se había transformado en la institución de la limosna y que esta se había ido reduciendo para el vulgo hasta confundirse con el gesto de «dar dineros», dejando de lado muchas de las buenas obras posibles que remediaban la pobreza humana. En esto, Vives creía ver el mal de su tiempo: la soberbia y el exagerado amor propio que apartaban de realizar buenas acciones. El dinero, como mediador de la misericordia, hacía a unos y a otros, pobres y ricos, abandonar la idea de la pobreza de espíritu a la que

todos estaban sometidos. Los vicios se transformaban, así, en virtudes: «Avemos dado tanto lugar a los vicios que calla callando —como se dize— los avemos puesto nombre de virtudes. Ninguno piensa que haze mal pues nadie le condena».[3]

Hay que tener en cuenta que Vives hacía depender esta degradación social tanto de los vicios de los pobres como del resto de la sociedad. Cierto que en sus descripciones de los mendigos contenidas en el *Tratado* llegaba al extremo de tildarlos de asesinos, y presentó un cuadro alarmante de esta muchedumbre entregada a toda clase de prácticas que, cuando podía, era incluso más derrochadora y venal que los propios ricos. Y, pese a advertir que no se tomase a todos los pobres por igual, afirmaba que representaban «la mayor parte» y recomendaba por ello a los gobernantes que no se les asistiese para que «no aya dentro de las entrañas de los pueblos cosa tan abominable y fea».

Pero no salía mejor parada la sociedad que debía socorrer a los miserables cuando, a renglón seguido, afirmaba: «Nosotros los hazemos ingratos [a los pobres] porque los socorremos poco y tibiamente, no tanto porque nos lo agradescan, como porque nos lo paguen con su sudor». Para Vives, el embrutecimiento de una parte de la sociedad, sumida en la miseria, era consecuencia de una degradación general que hacía que los sentimientos de caridad se enfriasen. De ahí que no bastase con la limosna o el socorro puntual, que no resolvían el problema de la pobreza, sino que lo convertían en crónico «dexándolos podrirse en su miseria». Una atención temprana y sostenida para quienes caían en la miseria —algo que, para Vives, en las condiciones sociales de su tiempo, podía sucederle a cualquiera— evitaría, por tanto, los vicios de unos y de otros, de quienes piden y de quienes dan. En todo caso, y para despejar las dudas respecto a quién correspondía cargar con la culpa sobre la pobreza y los vicios a los que esta conduce, Vives subrayaba que las culpas de los pobres «son humanas, y en alguna manera necesarias. Las nuestras son voluntarias y quasi diabólicas».

3. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, *op. cit.*, p. 134.

De modo que ver en Vives a un adalid de la represión de los mendigos es, en el mejor de los casos, quedarse tan solo con una de las partes de su argumento y perder de vista la relación que señalaba entre la pérdida de objetivo de las obras de caridad privadas —religiosas y laicas— y las corruptelas que surgían de su gestión, la soberbia individual desatada por la búsqueda del dinero y los beneficios, y las consecuencias derivadas de mantener a una parte de la población sumida en la miseria.

En su *Tratado*, Vives recomendaba el castigo y el encierro de aquellos pobres que, estando sanos, se negasen a trabajar; y sus descripciones de la pobreza emparentada con la enfermedad y la «pestilencia» lo llevaban a solicitar que se prohibiese la mendicidad, mientras exhortaba a que no se atendiese a ningún mendigo extranjero —salvo aquellos procedentes de regiones en guerra— y se expulsase a los que no acreditasen residir en la ciudad. Pero, en su *Tratado*, es equivalente la condena de los vicios de los pobres con la que hace respecto a aquellos que se enriquecen con los bienes que deberían ser repartidos entre los necesitados, y con la crítica a los poderes municipales que solo tomaban medidas coyunturales y rara vez sostenidas en el tiempo. Además, muchas de las políticas represivas que Vives mencionaba ya se venían practicando en distintas ciudades como forma de hacer más eficiente la atención a los pobres. En su Valencia natal, desde 1403 y hasta finales del siglo XVI, existió la figura del *afermamossos*, una especie de alguacil de pobres que se encargaba de contratar a los válidos para el trabajo, para emplearlos en las manufacturas y en los servicios de la urbe. Del mismo modo, la expulsión de los mendicantes extranjeros se venía poniendo en práctica desde, al menos, el siglo XIV. En 1336, el municipio de Valencia, a través de una ordenanza, encomendaba al *mustassaf* —uno de los oficiales de la ciudad— el control de la mendicidad, y le otorgaba poderes para iniciar expedientes de expulsión o autorizar a algunos, mediante la distribución de insignias de plomo, a mendigar.

Vives se hacía eco de estas medidas de control de la falsa mendicidad, pero no las inventaba. La mendicidad profesional,

según muchos reformadores, era consecuencia directa de la caridad medieval indiscriminada, amplificada por el auge del dinero y las fundaciones hospitalarias privadas, tanto religiosas como laicas. En este contexto, Vives afirmaba que los pobres se dividían en tres categorías sociales diferentes: los inválidos, los que sufren su pobreza discretamente y no piden, y aquellos que mendigan públicamente. Los primeros debían ser acogidos en hospitales, pero el municipio tenía el deber de inspeccionar —nombrando a dos censores civiles— el funcionamiento de estos establecimientos y la situación de quienes allí estaban alojados. Para los segundos, los pobres honrosos, debían designarse visitadores adscritos a cada parroquia que investigasen sus necesidades y las causas de su caída en la pobreza, recogiendo testimonios de sus vecinos y parientes. Para los últimos, aquellos que mendigaban públicamente, recomendaba un examen médico y las medidas disciplinarias adecuadas para quienes, pudiendo trabajar, no lo hacían.

Esta última recomendación fue la que levantó las protestas de algunos como Domingo de Soto, que veía en ella un ataque a la libertad de los pobres. Vives, sin embargo, se anticipaba a estas críticas y al final de su *Tratado* decía: «Cómo que yo aconseje que los echen, ¿que los maltraten? No es esa mi intención. Lo que yo querría es que los sacásemos de pobreza, de aquella miserable vida que traen, que los tengamos por personas, que los tengamos por próximos, dignos de misericordia».

El punto crucial era la distinción que Vives realizaba entre las actitudes individuales frente a la pobreza y la obligación moral de socorrer al prójimo en tiempos de miseria, y lo que como colectividad debía hacer cualquier municipio para asegurar que el socorro de pobres se llevase a cabo de la manera más eficiente. Vives no encontraba incompatibilidad entre el desarrollo de la ayuda organizada por el municipio y la caridad cristiana. La primera podía realizar una redistribución efectiva de los recursos materiales, mientras que la segunda vendría a proporcionar un sentido comunitario y de integración que, según el valenciano, se había ido perdiendo con el paso del tiempo. Por ello, las medidas de control sobre una parte de los

mendicantes se exponían como condición necesaria para la organización eficaz de la ayuda para el resto de los realmente necesitados.

En Vives, esa reorganización pasaba inevitablemente por la municipalización, y en esto radicaba quizá la mayor novedad de su propuesta y la fuente de las polémicas posteriores. La revisión crítica que realizaba en su *Tratado* de la tarea histórica de la Iglesia llegaba hasta el punto de acusarla de haberse entregado a los negocios mundanos y al lujo derrochador de «la pompa y superfluos gastos», y afirmaba que algunos monasterios eran conocidos por ofrecer mejores banquetes que muchos palacios. Las fundaciones laicas tampoco escapaban a su crítica, y señalaba que muchos hospitales desviaban parte de sus fondos al enriquecimiento personal y mantenían en condiciones terribles a quienes allí se hospedaban.

Sin embargo, Vives no pretendió una municipalización forzosa de los bienes de la Iglesia, como algunos que lo acusaron de luteranismo —por ejemplo, Villavicencio— quisieron dar a entender. Condenó abiertamente que se intentase redistribuir los bienes «mediante los tumultos» o el uso de la fuerza; el juicio de los corruptos correspondía a Dios y solo a él. Lo que el municipio debía hacer era supervisar que el funcionamiento de los hospitales y asilos de pobres fuese racional y adecuado a las necesidades de los más necesitados. De modo que cuando Vives traía a colación la comunidad de bienes de los apóstoles, no lo hacía para reclamar una socialización forzosa de todos los bienes, sino para llamar a la colaboración voluntaria entre distintas instituciones de socorro de pobres, a través del municipio, generando así una red de asistencia que «se derrame por todo el mundo».

Para Vives, como para muchos otros reformadores, la condición para que la ayuda a los pobres pudiese universalizarse pasaba por que dejase de ser indiscriminada. De ahí surgía esa tensión entre particularismo y universalidad en la redistribución social de la riqueza que ha llegado hasta nuestros días.

Se ha señalado en ocasiones que la facilidad con la que el consumo suntuario se desarrolló en Europa, en parte por el efecto de la circulación de grandes cantidades de oro y plata llegados de América, supuso un gran desincentivo para la generalización de las ideas del esfuerzo y el trabajo como única forma de aumentar la fortuna. Algunas ciudades llegaron a achacar a su creciente prosperidad y esplendor la constante afluencia de mendigos y gentes sin oficio a quienes se esforzaban por controlar o expulsar.

Las nuevas ideas frente al tratamiento de la pobreza y la adopción del trabajo como forma de combatirla —si era necesario, forzando a los menesterosos a trabajar— se fueron abriendo paso tanto en los países protestantes como en los católicos. Cierto que lo que Max Weber llamó «la ética protestante y el espíritu del capitalismo» contribuyó a crear las primeras casas de trabajo e instituciones que combinaban la beneficencia con el desarrollo de una primera disciplina laboral en regiones protestantes, y que en otras regiones donde la Iglesia católica sostenía el monopolio de las obras de beneficencia este proceso fue más lento. Pero el desarrollo de la economía hizo que estas diferencias tendiesen a disolverse.

La intención última de los reformadores era erradicar la llamada «pobreza voluntaria», siempre emparentada desde su punto de vista con la delincuencia y el fraude, para atender más eficazmente a los pobres involuntarios, los llamados «vergonzantes». Para ello se recomendaba la construcción de hospitales generales donde se daría ingreso a todo aquel que no pudiese mantenerse por su cuenta: desde niños expósitos y huérfanos hasta ancianos, pasando por enfermos, débiles mentales, mujeres jóvenes —cuya virtud peligraba a causa de su pobreza—, viudas y tullidos.

Las reformas del conocido como «alivio de pobres» que tuvieron lugar en distintas ciudades de Europa alentaron como objetivos comunes la eliminación de la masa de mendicantes, la distinción de los pobres verdaderos, la sustitución de la limosna por una asistencia centralizada en hospicios para

aquellos inválidos y el trabajo o la reclusión forzosa para aquellos que se negaban a acogerse a un empleo.

Así, las clasificaciones de distintos vagos y mendigos proliferaron, llegando a recoger actividades tan dispares como saltimbanquis, jugadores de naipes, vendedores de remedios, traperos, monjes mendicantes, maestros de primeras letras sin destino, soldados licenciados, prostitutas o jornaleros en paro. De la tradicional distinción entre pobres válidos e inválidos se pasó así a una división más pormenorizada, con la adopción de categorías de mendigos y vagabundos que incluían cada vez más situaciones específicas.

En *La estirpe de Caín*, Geremek describía un códice del siglo XV en el que se contemplaban hasta veintiséis categorías de mendicidad, con sus correspondientes explicaciones de las tretas y argucias que los mendigos profesionales utilizaban para obtener limosna y escapar así del trabajo.[4] La investigación del mundo de los vagabundos comenzó de este modo a tener un carácter más exhaustivo, llegando muchas veces a la descripción de las jergas secretas —llamadas también «germanías»— que permitían a las bandas de mendigos organizadas comunicarse para practicar la delincuencia.

El relato de estas comunidades de mendigos profesionales era utilizado a menudo para prevenir al conjunto de la sociedad de las consecuencias de una caridad indiscriminada que, desprevenida ante estas bandas, colaboraba sin saberlo en el hurto de la asistencia para quien verdaderamente la merecía. Estos primeros estudios detallados sobre el mundo de la pobreza y la marginalidad, que culminarían con la publicación del *Liber Vagatorum* (1510) —prologado y editado de nuevo por el propio Lutero en 1528—, prepararon el camino para la discusión sobre la reforma de la asistencia y el cuestionamiento de un concepto de la caridad aún muy extendido en toda la sociedad.

4. Bronisław Geremek: *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, trad. Lourdes Sanz, Mondadori, Madrid, 1991, p. 56.

Del mismo modo, se multiplicaron los distintos tratamientos y normativas para la identificación y recogimiento de las múltiples categorías de vagos y menesterosos. La mendicidad se trató de restringir expidiendo licencias, acompañadas en ocasiones de placas de identificación para que quienes pedían en la puerta de las iglesias o en las plazas las luciesen en un lugar visible, aunque muchos se negasen a portarlas.

Entre los siglos XVI y XVII se dio también en España un llamamiento generalizado de los reformadores a la fundación de hospicios, inclusas y colegios de niños para expósitos y huérfanos. Lugares para aquellos a los que Pedro Fernández de Navarrete —*Conservación de monarquías y discursos políticos* (1626)— llamó «hijos de la escoria y hez de la república». Entre sus recomendaciones instaba a que estos desheredados aprendiesen y se les emplease en los oficios más bajos o que se les instruyese para ser marineros y pilotos de la Armada, con el doble fin de erradicar la carga económica que suponían para la república y aumentar la productividad del país.

La Casa de Misericordia, propuesta por Miguel de Giginta (1576), se había concebido como modelo para estas instituciones, lugar de ingreso voluntario para mendigos y vagabundos, en el que se condicionaba la estancia a dejar de pedir limosna, rehabilitarse a través del trabajo y evitar el ocio y la haraganería, consideradas como fuentes de vicio y malas costumbres.

En la concepción de Giginta, paradigma de los debates de aquella época, coexistían la dimensión reeducativa a través del trabajo y el énfasis en la caridad y en la defensa de los pobres frente a los poderosos. El hecho de la voluntariedad para el ingreso en estas casas de misericordia, la suspensión del «examen de pobreza», la apertura a las actividades recreativas compensatorias por el trabajo en los distintos talleres, la arquitectura sin ornamentos ni lujos y cierta organización espacial —que anticipaba algunos aspectos del proyecto de *panopticon* de Jeremy Bentham (1748-1832)— fueron los rasgos más innovadores de su modelo.

No obstante, no había en la obra de Giginta, el *Tratado de remedio de pobres*, una justificación económica para obligar al

trabajo de los pobres, sino una defensa moral —hoy diríamos «terapéutica»— de la ocupación frente al ocio; con independencia de la ganancia que el trabajo reportase. De hecho, varias de las casas de misericordia que se llegaron a fundar en Toledo (1580), Madrid (1580) o Barcelona (1583) tuvieron serios problemas para mantenerse económicamente, puesto que la fuente principal de financiación, según Giginta, debía ser la limosna que los ricos estaban obligados a dar a estas casas «por amor de Dios».

La idea de un recogimiento general en este tipo de instituciones, que bajo distintas formas se fundaron durante los siglos XVI y XVII por toda Europa, fue la respuesta a unas determinadas condiciones sociales y económicas:

> *En el continuo deterioro de las condiciones económicas en la segunda mitad del siglo XVI, que alcanza un momento cumbre en la crisis finisecular y de comienzos del siglo XVII (1590-1620), se irá generando desde los años cincuenta, en correlación casi perfecta con las crisis, la puesta en práctica de nuevas medidas de control y reeducación social.*[5]

Este tipo de prácticas no se generalizaron de inmediato, y muchas propuestas para la fundación de establecimientos similares se encontraron con la negativa de numerosas ciudades. En otras, donde sí se llegó a fundar una casa u hospicio, su duración fue relativamente corta.

El encierro de pobres se trató de articular como una política de contención de los trabajadores en paro:

> *Así aparece diáfanamente cuando se repara en el perfil sociológico de los ingresados en depósitos de mendigos por ejemplo. La gran mayoría de los internos en ellos estaba integrada a partes iguales por representantes del subproletariado rural y urbano: obreros manuales y jornaleros.*[6]

5. Félix Santolaria (ed.): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545*, Ariel, Barcelona, 2003, p. 10.

Pero lo que algunos han descrito como el «gran encierro» no formó parte de una cesura o de una ruptura total con las formas históricas del tratamiento de la pobreza de épocas anteriores, como se suele dar a entender. Bien al contrario, reflejó continuidades evidentes en la defensa de la limosna y el amparo de mendigos y vagabundos, a la vez que se insistía en la obligación moral de los ricos de realizar donaciones para mantener estas instituciones de recogimiento.

Es cierto que, con el paso de los siglos, se fue gestando una actitud mercantil en la asistencia a los más necesitados, y que la coerción se utilizaba habitualmente, pero en cualquier caso estas concepciones, contradictorias con la doctrina cristiana de la piedad y la misericordia, coexistieron y se reforzaron durante siglos. Hay que ser cautos, por tanto, respecto a la extensión y las razones para este gran encierro de pobres. Pese a los esfuerzos en este sentido, no se llevó a cabo una política general y continuada de confinamiento sin levantar polémica sobre su funcionamiento y sobre los motivos que la animaban. En gran parte, los discursos de los reformadores que nos han llegado reflejaban las inquietudes de un nuevo tipo de empleados y administradores del Estado que con sus proyectos de reforma se enfrentaban al monopolio que tradicionalmente había ejercido la Iglesia sobre las obras de misericordia y la limosna. Los excesos verbales de algunos de estos humanistas, que proponían una reeducación total de los menesterosos —no por la limosna, sino por el trabajo forzado y el encierro—, pese a ser representativos del espíritu crítico que empezaba a despuntar, puede que estuviesen lejos de la capacidad real para acometer una obra de ingeniería social de tal envergadura. Capacidad que nuestras sociedades modernas sí están afianzando a pasos agigantados con el aumento de la población encarcelada como forma de

6. Cabrera, *Huéspedes del aire...*, *op. cit*, p. 44.

contener y devolver al circuito de la explotación a las masas trabajadoras residuales, inempleables bajo las nuevas condiciones de las economías de mercado desarrolladas tecnológicamente.

Los sentimientos que inspiraban estas políticas de encierro fueron también ambiguos; no solo la pura y simple represión, sino también la salvaguarda de la salud pública y la moralización de la sociedad; no solo el castigo de los vagos, sino su reeducación en la disciplina del trabajo y la formación en las manufacturas estaban en el origen de la fundación de estas instituciones. No es una novedad histórica, evidentemente, que a los pobres y marginales se les acabe intentando ayudar en contra de su voluntad.

Pese a todo, la legitimidad social de estas prácticas fue puesta en cuestión casi desde su inicio. Además de las críticas de una parte de la Iglesia, que consideraba el encierro como un ataque a la libertad de los pobres, también los trabajadores urbanos, sometidos a las mismas condiciones de precariedad e incertidumbre sobre su posición social, en ocasiones se enfrentaron a las autoridades que llevaban a cabo las levas cuando se producían sobre trabajadores sin empleo. Era más frecuente que la resistencia a las levas de vagos (a los que se conducía, por lo general, al servicio de armas) se diera en pequeñas localidades, por parte de familiares, vecinos e incluso de algunas autoridades que «les ayudaban a huir furtivamente, les escondían, y, llegado el momento, si era preciso, estaban dispuestos a defenderles con las manos y hasta con las armas».[7] Hubo un caso en Valencia, en 1759, en el que un fraile, que «usaba pistolas y que es de genio muy fuerte», logró frustrar la aprehensión del hijo de una viuda llamada Mariana Sánchez.[8]

Muchos de los recogimientos forzosos, fomentados por los poderes civiles, pero llevados a cabo habitualmente en instituciones a cargo de distintas congregaciones religiosas, duraban el

7. Rosa María Pérez Estévez: *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1974, p. 183.
8. *Id.*

tiempo de un castigo ejemplar o de un recuento e identificación, a veces unos días y en ocasiones hasta tres meses. La intención era, por un lado, educar en la disciplina del trabajo, y por otro, castigar y disuadir mediante el ejemplo a aquellos que ejercían la mendicidad con prácticas cercanas a la delincuencia. Pero cuando se instaba a un recogimiento general, a menudo quienes comparecían lo hacían de forma voluntaria y en pequeño número, ya que la mayoría o huía de la ciudad o trataba de mantener su miseria de forma anónima.

Las dificultades de hospicios, hospitales y casas de pobres para atender a una población de miles de residentes no eran pocas, ya que en muchos casos no disponían de los medios adecuados ni estaban articuladas en todo el territorio de tal forma que permitiesen algo así como una política generalizada de confinamiento permanente. Un comentarista contemporáneo de los encierros los criticaba así:

> *Encerrarlos cuando se les sorprende pidiendo limosna es pretender algo imposible, o sea, darles a todos de comer; es amontonarlos con increíbles incomodidades que adelantarán su muerte e infectarán las provincias.*[9]

Hubo, ciertamente, batidas y redadas para eliminar y expulsar a los mendigos de las calles en distintas ciudades europeas ante el temor que su presencia causaba en la población, esgrimiendo muchas veces el argumento de que eran portadores de epidemias —el recuerdo de las distintas pestes perduraba—. Miles de personas fueron recluidas durante algún tiempo y, en los casos de reincidencia, fueron enviadas a galeras o a realizar trabajos forzados, reclutadas para el servicio de armas en contra de su voluntad, marcadas a fuego con una M —que les recordaba su mendicidad— o, en el caso de mujeres y niños, empleadas en hilanderías y talleres de manufactura de las propias instituciones hospitalarias. Pero más que el encierro en sí mismo —que levantó

9. Yves de Paris: *Les oeuvres de miséricorde*, 1661, citado en Cristophe, *Para leer la historia de la pobreza*, *op. cit.*, p. 148.

constantes críticas—, lo que tuvo realmente éxito entre las clases ascendentes fue la consideración del trabajo como un agente moralizador y socializador. En última instancia, el trabajo asalariado era el tema central de los defensores de estos encierros.

La pobreza comenzaba ya a concebirse, en parte, como una deficiencia moral de los individuos y, en parte, como un problema de la organización económica y social de los estados. Si a menudo se señalaba la bajeza de los mendigos y rufianes, al mismo tiempo se lamentaba que no existiesen suficientes manufacturas donde emplearlos y redimirlos mediante el trabajo. Este desplazamiento desde el ámbito de la misericordia y los sentimientos religiosos al ámbito de la moral pública y las condiciones económicas marcó la pauta de la reforma de la beneficencia que se dio en toda Europa entre los siglos XVI y XVII.

Una patología social

A finales de 1587, Manrique de Lara y Girón, virrey de Cataluña, dio la orden de requisar trigo para abastecer las galeras de su majestad Felipe II atracadas en el puerto de Barcelona. Las licencias de exportación que el virrey había concedido a los comerciantes genoveses para exportar grano de Cataluña y aprovisionar a las tropas que libraban la guerra de Flandes venían generando un creciente malestar entre los notables catalanes. Aparte del hierro y la lana, y del dinero que salía por el puerto de Barcelona rumbo a Génova cargado en las naves reales, gran parte del cereal panificable era destinado a la especulación de los comerciantes genoveses, haciendo que el precio del pan se multiplicase y escasease el grano en la ciudad. Ante la orden de requisa del trigo, con el supuesto fin de preparar el bizcocho necesario para las los barcos de su majestad, los tumultos no se hicieron esperar. *Pelaires, teixidors de llana, velers, passamaners* y otros oficiales catalanes se alzaron contra los manejos de Manrique de Lara. El Consell de Cent, órgano de autogobierno municipal, decidió entonces requisar los almacenes de grano y

hacerse con el control de provisiones de la ciudad, mientras la «gente plebeya irritada» tomaba las armas contra el Virrey.

En medio de los tumultos y de la gente en armas, apareció entonces Cristóbal Pérez de Herrera —protomédico en galeras y héroe naval de la armada de Felipe II— quien, acompañado del sacerdote Diego Pérez, habló a la multitud para, según cuentan las crónicas, convencerla de que abandonase las armas y cesase la sublevación. El doctor Pérez de Herrera tomó buena nota del descontento social y de la cantidad de gentes sin oficio que participaban en las revueltas, y comenzó a fraguar la idea de una ambiciosa reforma social que plasmaría años después, en 1598, en su obra *Discursos del amparo de los legítimos pobres*. Allí suplicaba a su majestad que «se sirva de que los pobres destos sus reinos se amparen y socorran, y los fingidos se reduzgan y reformen». Al poco de publicar sus *Discursos*, un nutrido grupo de personalidades destacadas cerró filas en torno a la reforma propuesta por Pérez de Herrera. Entre ellos su amigo Mateo Alemán, que sería más tarde autor del *Guzmán de Alfarache*, novela entre la picaresca y el discurso moral en la que un arrepentido tunante, delincuente y galeote hace repaso de sus andanzas para arrepentirse de su vida licenciosa y vagabunda.

Aunque a mediados del siglo XVII ya se había producido la reforma de la caridad en algunas ciudades de Europa, la Iglesia trató de mantener su papel central en la asistencia, y las concepciones cristianas de la misericordia y la piedad se enfrentaron a las nuevas planificaciones racionales, clasificaciones y modelos reeducativos proyectados por los magistrados del Estado. Las disposiciones que trataron de transformar la asistencia giraban en torno a dos aspectos fundamentales: la coyuntura económica y comercial, y la dimensión creciente de la mendicidad y los pobres urbanos, dejando de lado en muchos casos las pugnas doctrinales sobre la relación entre riqueza y pobreza de siglos anteriores.

La idea de la caridad cristiana tuvo así que tratar de adaptarse, con muchas dificultades, a las transformaciones que se

estaban dando en toda Europa con el ascenso del mercantilismo y la desaparición de las estructuras del viejo régimen. Sus obras de beneficencia, por otro lado, se habían mostrado insuficientes e incapaces de contener la nueva dinámica social de la pobreza y de cubrir las necesidades crecientes de una sociedad en proceso de modernización. Las críticas a las obras de caridad, la limosna y las distribuciones de alimentos arreciaban desde las posiciones reformistas.

En España, Cristóbal Pérez de Herrera fue quien, en un primer momento, asoció la reforma del amparo de pobres con la razón de Estado, tratando de desligarlo de las disposiciones que tradicionalmente había adoptado cada parroquia o ciudad. Pérez de Herrera contemplaba el problema de la pobreza desde el punto de vista de una nación en proceso de modernización, con la intención de darle una solución duradera en lugar de ir desplazándolo de una localidad a otra. De este modo, lo que ponía en duda en su tratado no era únicamente la escala territorial de la asistencia, sino que existía de fondo una impugnación al precepto cristiano que decía «siempre habrá pobres entre vosotros». Juan Luis Vives ya había anticipado este cuestionamiento al señalar que Jesucristo no había llamado bienaventurados «a los pobres de dinero, sino a los pobres de espíritu» y que, si bien de los segundos siempre habría, nada podía justificar que se mantuviese mediante las limosnas a una masa flotante de mendigos y menesterosos que, a costa de la buena fe de algunos, evitaban trabajar y engordaban también las ganancias de obispos y frailes.

Se sugería así que el desarrollo económico y la generalización de las manufacturas podían y debían erradicar la pobreza. Que grandes masas de holgazanes y desocupados siguiesen vagando entre campos y ciudades no era ninguna bienaventuranza: se trataba de una patología social a la que había que poner remedio. La aureola de santidad de la pobreza era así arrancada definitivamente mediante las críticas humanistas a la caridad indiscriminada. Lo que muchos reformadores consideraban una vida subvencionada no podía, desde su punto de vista, más que fomentar el parasitismo social.

Pérez de Herrera apostó también por la laicización de la asistencia, promoviendo la organización nacional de la mendicidad, la clasificación de los pobres y la especialización de distintos alojamientos para su atención. Pese a mantener la colaboración con la Iglesia, que gestionaba numerosos albergues y refugios para pobres mendicantes, el protomédico depositaba la responsabilidad final de la administración de su funcionamiento en el Estado, concretamente en la presidencia del Consejo Real.

Los inútiles para el trabajo debían ir a parar a los depósitos de mendigos, a los que se consignaría una partida presupuestaria. Esta era la solución para los que denominaba «pobres públicos» —que el Estado debía tomar a su cargo—, y a los que diferenciaba claramente de aquellos menesterosos que se refugiaban en la caridad con tal de no trabajar.

En el centro de su doctrina —que no fue tan teológica como política— se encontraba el trabajo productivo como forma de educación en las buenas costumbres cristianas. Los trabajos forzados, que había conocido de primera mano ejerciendo en galeras, eran presentados sin ambages como una medida eficaz contra la haraganería que permitiría a su vez ayudar con más recursos a los pobres verdaderos. Para ello, en su propuesta de reforma del amparo de pobres recogía la figura del padre de los trabajadores, que se encargaría de asegurar que nadie pretextase no tener empleo para limosnear, y la de unos alguaciles de vagabundos a quienes se les retribuiría por «cada vagabundo, hombre o mujer, que prendieran». Todo pueblo del Reino de Castilla debía nombrar a personas para ocupar estos cargos civiles y asegurar así el buen funcionamiento de la reforma.

Pérez de Herrera llegó a dedicar un capítulo entero de su tratado a la situación de las mujeres vagabundas. Ya Giginta había recogido su preocupación por el aumento de la prostitución y la propagación de multitud de enfermedades, incluida aquella conocida como «el mal francés». Pérez de Herrera retomó esta inquietud, haciéndose eco de las discusiones de las Cortes de Castilla donde se alertaba del gran aumento de mujeres vagabundas «que andan perdidas por tabernas y bodegones» ejerciendo la prostitución en los centros urbanos. Aparte de la

razón higienista, y por supuesto moral, el protomédico también destacaba el gran número de niños y niñas expósitos con el que estas «mozas desenvueltas» cargaban a la república, hipotecando así el futuro económico de la nación. A partir del siglo XVI, como estamos viendo aquí, y sobre todo tras la publicación del *Ensayo sobre el principio de la población*, del clérigo anglicano Thomas Malthus, en 1798, el control de la natalidad y del comportamiento sexual y reproductivo de las mujeres pobres supuso una inquietud creciente para todos los reformadores de la pobreza y para las clases dominantes. Jonathan Swift, en *Una modesta proposición* (1729), había dado una sarcástica solución al problema de los hijos de las mujeres pobres: que fuesen vendidos a las familias ricas para que formasen parte de su menú cotidiano.

La propuesta de Pérez de Herrera —llevada a la práctica en ciudades como Granada, Salamanca o Madrid— fue fundar casas de trabajo y labor, donde las mujeres vagabundas fuesen recogidas durante un período de entre uno y diez años —para trabajar el algodón, el estambre, el lino o la estopa, con una retribución de un real al día—. Pretendía así, al mismo tiempo, educar a estas mujeres en la virtud, evitar el aumento de nacimientos no deseados y, lo más importante, adiestrarlas en multitud de oficios que les permitiesen volver a ser útiles para la sociedad:

> *... todas trabajarán de hoy en más, así ellas en estas casas por fuerza, como fuera por escarmiento, y las demás por ejemplo y miedo, enriqueciendo la república con diferentes labores ordinarias de sus manos; las cuales serán de moderados precios de aquí en adelante, pues serán muchas, porque al presente van subiendo a excesivos.*[10]

La preocupación de Pérez de Herrera por señalar que esta reforma era necesaria, además de para preservar la virtud, para abaratar el precio de las manufacturas, no deja lugar a dudas de lo que consideraba primordial en ella. La patología social a la

10. Cristóbal Pérez de Herrera: *Amparo de pobres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 128.

que el protomédico aludía era, en realidad, la baja productividad de una mano de obra en fase de proletarización.

De este modo, la lucha contra la mendicidad y la pobreza coincidió en Europa con la construcción del aparato del Estado moderno y la reforma de la doctrina penal y con la constitución de los trabajos forzados como herramienta eficaz, tanto para la moralización como para la intervención de un mercado de trabajo poco desarrollado.[11] La combinación de estos factores delimitó un campo extenso para el pensamiento social: el análisis de las causas de la pobreza y las formas de intervenir socialmente no solo para paliar sus efectos, sino para hacerla desaparecer.

Así se generó una dinámica conocida hasta nuestros días: la lucha contra la pobreza se convierte, en períodos de crisis y transformación, en una lucha contra los trabajadores y trabajadoras pobres, en defensa del orden público y del buen funcionamiento de la sociedad. La misma Inquisición fue también parte de este esfuerzo de la Iglesia por sujetar las riendas morales de un mundo volcado cada vez más hacia la economía y la productividad. Henry Kamen lo ha señalado del siguiente modo:

> *Durante buena parte de su existencia, tras las primeras décadas de presión contra los conversos, la Inquisición no se dedicó a la caza de la herejía, sino que actuó en circunstancias relacionadas con la conducta moral y social de los españoles.*[12]

La explicación de las causas de la miseria se iría centrando cada vez más en la situación de una mano de obra liberada de la servidumbre a un señor, pero que no encontraba todavía una ocupación masiva y estable en la industria naciente. Antes del siglo XVIII, las nuevas concepciones de la pobreza y las distintas reformas propuestas no invalidaron las anteriores, sino que coexistieron con los sentimientos religiosos, las

11. Pedro Trinidad Fernández: *La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*, Alianza, Madrid, 1991.
12. Henry Kamen: *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 2013, p. 322.

instituciones de beneficencia y las constantes apelaciones a la virtud. Pero ¿de qué virtud se trataba?

La nueva virtud

En el poema que abre *La fábula de las abejas*, titulado «El panal rumoroso o la redención de los bribones», Bernard Mandeville resaltaba en su «Moraleja» cómo los vicios privados producían la prosperidad pública, del siguiente modo:

> *Dejad, pues, de quejaros: solo los tontos se esfuerzan*
> *por hacer de un gran panal un panal honrado.*
> *Querer gozar de los beneficios del mundo,*
> *y ser famosos en la guerra, y vivir con holgura,*
> *sin grandes vicios, es vana*
> *utopía en el cerebro asentada.*
> *Fraude, lujo y orgullo deben vivir,*
> *mientras disfrutemos de sus beneficios:*
> *el hambre es, sin duda, una plaga terrible,*
> *pero, sin ella, ¿quién medra o se alimenta?*[13]

La búsqueda del beneficio privado, la pasión por las riquezas, siempre que se diesen en un marco político adecuado —bajo la «dirección cualificada del político hábil»—, podían orientar la fuerza destructiva de las pasiones hacia un progreso general de la sociedad. El interés era capaz, por sí solo, de equilibrar las pasiones humanas, sin necesidad de apelar a la bondad o a la caridad. La virtud, la única posible, se alcanzaba persiguiendo el propio interés sin trabas. Los sentimientos morales coartaban la iniciativa y el dinamismo económico. Una dosis de estafa, corrupción e injusticia era necesaria para poder saborear los frutos de la riqueza. La idea de la beneficencia quedaba, así, hecha trizas en manos de Mandeville.

13. Bernard Mandeville: *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1997 [1714].

Pero esta crítica, de un liberalismo feroz, no llegó a generalizarse sin trabas. Y lo hizo de una forma indirecta. Según cuenta Albert Hirschman, la transformación de las mentalidades durante el siglo XVII tuvo que recorrer un largo camino hasta la consolidación de ideas como las que Mandeville sostuvo a inicios del llamado Siglo de las Luces.[14] La canonización laica del interés económico, la consideración y ensalzamiento de ocupaciones relacionadas con el comercio y la banca como tareas dignas y virtuosas en sí mismas no se lograron sin salvar previamente muchas resistencias. Los preceptos morales seguían arraigados y se fundaban en un deber ser de la sociedad —y de los hombres y mujeres que la constituían— que se resistía a desaparecer. La extrema desigualdad seguía proyectando una poderosa sombra de impiedad sobre ella.

Pero, poco a poco, la situación se fue transformando. Y la idea de contemplar a los hombres tal cual son y no como debieran ser —defendida con énfasis por Maquiavelo (1469-1527)— se fue abriendo camino como forma de encontrar una organización realista para el gobierno de las pasiones humanas. Un gobierno que no dependiese de la represión de esas pasiones por medio de las amenazas de condenación de los moralistas, ni por los castigos brutales del Estado. Había que dejar hacer a los individuos que, persiguiendo sus propios intereses, sin saberlo, confabulaban para el beneficio común. Tal y como hacían las abejas en sus colmenas.

El éxito que esta idea cosechó a lo largo del siglo XVIII en los países donde más avanzada se encontraba la economía mercantil fue determinante para las importantes transformaciones posteriores. El beneficio y la ganancia particular, el lujo y la apetencia por los bienes materiales pasaron a ser considerados virtudes públicas mediante eso que Hegel llamaría «astucia de la razón». Muy lejos de aquellas admoniciones del primer cristianismo contra los ricos y su afán de acumular bienes, el

14. Albert O. Hirschman: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Capitán Swing, Madrid, 2014.

pensamiento social de los siglos XVII y XVIII entroncaría con un utilitarismo y un realismo económico que llegó a cautivar a autores tan supuestamente alejados de sus coordenadas como Karl Marx.

La verdad desnuda de las relaciones humanas era la relación económica. El conflicto de intereses, desembarazado de consideraciones morales, disolvería lentamente los cimientos del edificio del viejo régimen. El ideal caballeresco de la búsqueda de gloria y honor, caricaturizado por Cervantes, se iría así a pique junto con los resquicios de la economía feudal y la forma de tributación del señorío. El comercio, el desarrollo económico, la disección de la naturaleza humana, los avances científicos y contables culminarían finalmente la tarea de demolición del edificio de la fe y del gobierno absolutista.

Esta premisa, fundamental para el pensamiento liberal, ha sobrevivido hasta nuestros días, lo que da la medida de su fuerza para adaptar la mentalidad de una época a los cambios que se estaban produciendo en el ámbito de la economía y de la organización política del Estado.

El siglo XVIII fue también la época de un incremento de la mecanización aplicada a las manufacturas, y el momento de mayor desarrollo de los talleres que fabricaban mecanismos de relojería. La metáfora del reloj se utilizó con frecuencia para describir la creciente complejidad de las sociedades occidentales y la necesidad de técnicos expertos en el funcionamiento de la administración del Estado, desapasionados y capaces de introducir sutiles correcciones que permitiesen continuar la marcha autónoma del mecanismo de precisión que era la economía.

Otto Mayr comentaba que, entre los siglos XV y XVI, la *temperantia* se convirtió en una virtud cardinal para las sociedades occidentales. Las imágenes de aquella virtud se asociaban a menudo al reloj, entendido como un artefacto ordenador de la mesura. En grabados y pinturas de la época, se solía representar

la *temperantia* acompañada de un reloj, un bocado de brida, unas lentes, unas espuelas y alzada sobre un molino de viento. De este modo, se le asociaban cualidades como la puntualidad, la discreción, la circunspección, la cautela y la frugalidad. Cualidades eminentemente burguesas, que cada vez más fueron consideradas como imprescindibles para el desarrollo del comercio y de la industria. El gobierno del Estado también debía atenerse a ellas, con el fin de armonizar los intereses que se contraponían en una sociedad crecientemente mercantilizada. Hasta tal punto fue importante la metáfora del reloj que «entre 1740 y 1780, muchos, tal vez la mayoría, de los pensadores políticos alemanes y franceses solían representar el Estado, el gobierno y la clase política ante todo como un mecanismo de relojería».[15]

Pero el proceso de modernización en esta época no fue, como se ha sostenido a veces, un triunfo de la razón sobre la sinrazón, o de la represión sobre la piedad, sino una paulatina modulación de ambas en el seno de una nueva cultura material que se abrió paso durante varios siglos.[16] La idea defendida por Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748), de que solo reforzando las condiciones de libertad en las que cada cual pudiese perseguir sus propios intereses habría un beneficio global para toda la sociedad, tenía un corolario implícito: quienes no conseguían prosperar, ni ser productivos, ni mantenerse por sí mismos, se encontraban en esa situación porque debían de estar sometidos a las pasiones más bajas y carecer de intereses propios. Esa falta de *temperantia* contribuía a la ruina de la sociedad en su conjunto. Moralmente incapacitados para perseguir la nueva virtud, se convertirían entonces en objeto de castigo, reforma o encierro. Por su propio bien y por el de los demás.

15. Otto Mayr: *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*, trad. Marta Pessarrodona, Acantilado, Barcelona, 2012, p. 185.
16. Norman J. G. Pounds: *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*, trad. Jordi Ainaud, Crítica, Barcelona, 1999.

El ascenso de esta doctrina social tuvo que ver tanto con las innovaciones técnicas aplicadas a la producción como con la aparición de la ganancia y el beneficio —que Adam Smith transformaría en los términos «ventaja» e «interés»—, valores asentados en un nuevo tipo de comerciantes urbanos más cercanos a la burguesía industrial emprendedora de siglos posteriores; tanto con la centralización del trabajo artesanal en grandes talleres de manufactura y con la generalización del empleo asalariado en las ciudades como con la conversión progresiva del trabajo en virtud, apartándose cada vez más de su descripción como condena bíblica; tanto con la concentración de tierras por la universalización del proceso de cercado de los comunales (*enclosures*) en toda Europa —y la introducción de una industria ganadera lanar orientada a la producción industrial textil— como con la ruptura de los equilibrios entre las ciudades y el mundo rural.

De este modo, mientras el orden feudal fue disolviéndose en todo Occidente, y el número de pobres aumentaba al mismo ritmo que lo hacían las manufacturas y la economía monetaria, el naciente capitalismo fue generando las condiciones necesarias para una gran transformación que convirtió definitivamente la miseria santificada en pobreza trabajadora.

ORDENANZA
DE SU MAGESTAD,
EN QUE SE PREVIENE, Y ESTABLECE EL RECOGIMIENTO de vagos, y mal-entretenidos, por medio de Levas anuales, y se encarga á las Justicias ordinarias, Salas, y Audiencias criminales el orden judicial, que deben obfervar; y los quatro depositos á donde deben remitirse los que facren aptos para las armas: derogando todo fuero, y Ordenanzas contrarias á lo que difpone en ésta, con lo demas que en ella por menor fe expresa.

EN ALCALA: En la Imprenta de Doña Maria Efparrosa y Briones, Impresora de la Universidad. Año de 1775.

UN MILLÓN DE HOLGAZANES

En la página anterior:
portada de la Ordenanza Real para la leva de vagos (1775)

A la caza del holgazán

A mediados del siglo XVII, según una anécdota relatada por el polemista jesuita François Garasse, el virrey de Sicilia, harto de que la prosperidad de su país lo hubiese convertido en destino preferente para todo tipo de mendigos, buscavidas y rateros, decidió convocar un concurso público de saltos y pruebas físicas en el que los vencedores ganarían una pistola y una determinada suma de dinero. Cuando muchos de los vagabundos que se presentaron al concurso fueron identificados como válidos para el trabajo por sus condiciones físicas, fueron apresados y enviados a galeras durante diez años.

Relatos parecidos circularon durante la época y, en muchos de ellos, los holgazanes y menesterosos, los que fingían enfermedad para no trabajar, eran víctimas del engaño ideado por alguna autoridad que desenmascaraba sus tretas y lograba devolverlos al redil. Como aquella historia en la que un párroco anunciaba a los enfermos de un depósito de mendigos que al día siguiente serían visitados por un prestigioso médico, inventor de una cura con la que había conseguido sanar a cientos de personas en todo el país. Al día siguiente, el párroco comprobaba que la mayoría de los enfermos, tullidos e inválidos alojados allí habían recobrado milagrosamente la salud, pues habían desaparecido a toda prisa y en plena noche.

Se solían contar estas anécdotas con una mezcla de compasión e ironía, pero poco a poco la actitud frente a los mendigos y holgazanes se fue convirtiendo en una política generalizada de encuadramiento en las nuevas condiciones de trabajo en las manufacturas que, a menudo, necesitó del uso de la fuerza para hacer cumplir su mandato.

En España, el conde de Floridablanca, primer ministro de Carlos III, propuso la detención de peones y jornaleros sin trabajo por parte de los alcaldes de barrio, «de manera discreta y sin levantar alboroto». Apelando a una autoridad civil que lidiase con el malestar social que provocaban estas detenciones y el reclutamiento forzoso de los trabajadores en paro. El mismo hecho de la resistencia prevista —del «alboroto»— frente a estas redadas puede dar la medida de lo extendida que estaba la pobreza entre multitud de grupos sociales y oficios, cada vez más susceptibles de ser reclutados para el trabajo forzado a través de las levas periódicas.

Durante el mes de abril de 1766, cuando aún resonaban las consecuencias del motín de Esquilache, tuvieron lugar tumultos y sublevaciones en muchas ciudades de España: Zaragoza, Cuenca, Barcelona, Valencia, Elche, Sevilla, Granada, Oviedo, Bilbao... Los conflictos se sucedieron, extendiéndose desde las poblaciones rurales a las ciudades más populosas.

Detrás de los estallidos de malestar se encontraban, como sucedía en otras partes de Europa, las malas cosechas y la especulación con el precio del grano. El pan aumentaba entonces su coste por la acción de comerciantes especuladores y acaparadores, y los problemas de abastecimiento generaban una situación desesperada en muchos municipios que no podían asegurar el más mínimo sustento a sus poblaciones. Algunos respondieron al hambre apedreando a los representantes del Ayuntamiento e intentando dar muerte a algún que otro intendente, al considerarlos culpables del hambre por su mal gobierno. Determinados comerciantes también fueron señalados por ir contra el «derecho de pobres» y atentar contra la comunidad, en su propio beneficio, reteniendo en sus almacenes el grano a la espera de una subida de los precios. Los amotinados a menudo utilizaban el

apelativo «pobres» para referirse a sí mismos; como cuando requisaron los saladares cercanos a Santa Pola y bajaron a la fuerza el precio del pescado para «asegurar el sustento de los pobres». Las distintas gentes de orden, el clero y los intendentes, atribuyeron a «la gente vil», a los mendigos y vagabundos, el aliento de aquellos tumultos. Sin embargo, los apresados en el motín de Elche y confinados en el castillo de Alicante, por ejemplo, fueron casi en su totalidad jornaleros, zapateros, tejedores y representantes de otros oficios manuales. Así sucedía en muchos otros lugares.

La pobreza y las condiciones de vida de los trabajadores asalariados no eran ya fácilmente distinguibles del ámbito de la mendicidad. Pobres y trabajadores fueron conformando así una masa indistinta y peligrosa para el orden establecido, que reaccionaba ante los tumultos aumentando sus gestos represivos. El conde de Aranda, que accedió a finales del mes de abril a la recién creada Capitanía General de Castilla la Nueva, tras los sucesos de Semana Santa en Madrid, comunicó de inmediato al secretario de Justicia

> *... su intención de apresar a todos los mendigos que no acudiesen al Hospicio. Allí debían permanecer mientras ordenaba a los alcaldes la realización de un censo de las personas sin vivienda ni oficio. Entre el verano de 1766 y los primeros meses de 1768 se detuvo en Madrid a cerca de seis mil personas, el cuatro por ciento de la población, por el incumplimiento de la orden que prohibía la vagancia.*[1]

Se asociaban el desorden político y las sublevaciones en las ciudades a la aparición de una masa de trabajadores pobres sin vivienda ni oficio, y se desataba así una caza del holgazán que a menudo encubría una creciente presión para convertir el trabajo asalariado en una obligación.

La proliferación de leyes y órdenes de apresamiento vino acompañada de la creación de las diputaciones de barrio en

1. Pedro Ruiz Torres: *Historia de España. Reformismo e ilustración,* vol. 5, Crítica/Marcial Pons, Barcelona, 2008, p. 389.

Madrid (1768) y de la delegación de las competencias en cuanto a la asistencia de los pobres a las provincias y municipios. Los alcaldes de barrio y las autoridades locales debían ejecutar las levas en períodos en los que las crisis agrícolas o las condiciones comerciales en las manufacturas dejaban a una parte de los trabajadores sin ocupación.

Los motivos para incurrir en delito de vagancia fueron multiplicándose rápidamente, llegando a recoger conceptos como el de «mal cristiano», «mal trabajador», «mal hablado», «promovedores de riñas», «amancebados», «escandalosos», «paseantes» o «forasteros». Tal multiplicación de categorías, lejos de suponer una taxonomía exhaustiva de los delitos, dejaba entrever, más bien, la arbitrariedad a la hora de promover la detención y conducción hacia el trabajo forzado de una parte de la población.

Sin embargo, estas iniciativas se mostraron incapaces de solventar el conflicto que había nacido en el seno de una sociedad española que abandonaba el viejo régimen para incorporarse a una nueva forma de producción todavía en ciernes. Una forma industrial que por la situación de la agricultura, las manufacturas y el comercio colonial, entre otros factores, se daría en coordenadas muy particulares respecto al contexto europeo de la época.

Eliminar la limosna y la caridad, como querían los ilustrados y reformadores, requería de la sustitución de los valores cristianos precapitalistas acerca de la pobreza por una moral del trabajo que en España no se correspondía con el desarrollo efectivo de una cultura material orientada al aumento de la productividad. El llamado «problema de los vagos», y su tratamiento mediante la extensión del trabajo asalariado y las levas forzosas —lo que se conocía entonces como función de policía—, fue el motivo principal sobre el que se articuló el pensamiento en torno a la pobreza y la miseria de la época.

El problema de los vagos

Durante el siglo XVIII, tras la guerra de Sucesión, se inició un proceso de racionalización y reorganización del Estado, tanto

en la forma de administración como en su componente territorial, con la aparición de nuevas divisiones provinciales. Cambios políticos que irían acompañados —y en realidad formaban parte— de las nuevas preocupaciones económicas.

El problema principal que trataron de abordar los reformistas fue el de «introducir a todos sus elementos en el sistema productivo», precisamente en una organización económica cuya característica principal —de la que se quejaban a menudo los llamados «proyectistas»— era su escaso interés por mejorar la productividad agrícola e industrial.[2]

En este contexto, en el que aún no habían desaparecido del todo las relaciones sociales en las que se fundaba el viejo régimen y tampoco se había producido el ascenso de las nuevas clases industriosas como en otros países europeos, las tensiones sociales producidas por la reforma terminaron restringiendo la caridad y la beneficencia a los inválidos y aumentando, como hemos visto, la presión hacia el resto de gentes sin oficio, a las que se comenzó a denominar, de forma genérica, «vagos».

Así, el problema de los vagos se convertiría en la representación social de la pobreza preferida por los reformadores y proyectistas españoles.[3] El vago, aquel que no quiere trabajar y busca mil argucias para no someterse a la disciplina productiva, apareció en escena como un trasunto del pícaro del siglo anterior. Pero, a diferencia de este, no dejó huellas tan marcadas en la literatura ni le fue atribuido un carácter romántico, sino que fue objeto de reflexión prioritario de un pensamiento utilitarista que estaba en consonancia con las nuevas ideas económicas sobre la sociedad. Pensamiento difícil de conciliar con la presencia de la Iglesia católica en el ámbito moral y con la resistencia de las clases populares a encuadrarse en una modernidad que en España era poco más que una declaración de intenciones.

Para ellos, para los vagos, se elaboraron y promulgaron gran cantidad de leyes y órdenes desde 1717 hasta 1789. Si bien

2. Pedro Trinidad Fernández: «Asistencia y previsión social en el siglo XVIII», *Servicios Sociales y Política Social*, n.º 2, 1985, p. 30.
3. Pérez Estévez, *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, *op. cit.*

se pueden rastrear disposiciones parecidas mucho antes —encuentran precedentes, por ejemplo, en las leyes de Alfonso X contra los denominados baldíos—, esta multiplicación de sanciones contra la vagancia se aceleró y comenzó a tener un carácter menos inconexo y coyuntural que en otras épocas.

Por otro lado, perdieron protagonismo los castigos físicos —azotes, mutilaciones, marcado a fuego— y se fueron generalizando las levas forzosas y la conducción a destinos útiles dentro del aparato productivo de la nación. Según Pedro Trinidad:

> *No fue la acción de los tratadistas del derecho, ni tampoco la progresiva civilización de las costumbres y la consiguiente humanización, lo que movió a la desaparición de los castigos corporales, sino el impulso utilitario que transformó la relación con los hombres.*[4]

A diferencia también de la idea del recogimiento, promovida durante la reforma de la asistencia en el siglo XVI, la leva de vagos tuvo un carácter mucho más instrumental y estuvo motivada no tanto por nociones de piedad y corrección moral, o de prevención higiénica, como por el objetivo de detener a cualquier precio el crecimiento de la ociosidad y la haraganería, que supondrían a la larga la ruina económica de cualquier país.

El lenguaje de los reformistas ilustrados se movía en una ambigüedad intrínseca al propio momento histórico de transición en el que vivieron: los vagos eran consecuencia de la insuficiente capacidad de la economía para modernizarse y emplear a todos aquellos brazos muertos; y, al mismo tiempo, su ejemplo de ociosidad y vida licenciosa los convertía en causa del atraso económico. La aparente naturaleza paradójica de este pensamiento expresaba en realidad de forma inmejorable las contradicciones irresolubles que comenzaban a expresarse en el proceso que acabaría convirtiendo el trabajo humano en una mercancía más dentro del capitalismo.

4. Trinidad Fernández, *La defensa de la sociedad...*, *op. cit.*, p. 26.

En muchas de las memorias e informes de los proyectistas se comenzó a utilizar una división tripartita entre «pobres inválidos», «vagos y holgazanes» y «pobres involuntarios» con la que se pretendía no ya resolver el problema, sino administrarlo de forma eficiente.

Aquello que distinguía al primer grupo, los «pobres inválidos», eran variables de carácter meramente biológico: edad (niños y ancianos), sexo (mujeres jóvenes) y salud (lisiados y enfermos). Los pobres inválidos no eran aptos para el trabajo por distintos motivos ajenos a su voluntad y no se destinaba para ellos más que el recogimiento en los hospicios, inclusas y casas de pobres.

Los denominados «vagos y holgazanes» se definían, por contraposición al primer grupo, por el hecho de que, gozando de salud y edad suficiente —«mozos robustos», se los solía llamar—, y sin tener ningún impedimento físico para ello, no se empleaban en ningún oficio de provecho y se entregaban a actividades sin ninguna utilidad, muchas veces rayanas en la delincuencia. Así, frente a los inválidos físicos, los vagos se caracterizaban por una invalidez moral que los hacía permanecer improductivos.

Respecto al tercer grupo, el de los «pobres involuntarios», su diferenciación resultaba más compleja. Los pobres involuntarios no se veían impedidos para el trabajo ni por una determinación biológica ni por una determinación moral, sino porque no había suficiente empleo para ellos. Eran, ellos sí, producto de las nuevas y complejas relaciones económicas. A diferencia de los vagos, se suponía que mantenían una actitud honrosa, de pobreza humilde, que les daba cierto crédito ante la comunidad y los hacía objetivo preferente de la asistencia.

La diferencia, sin embargo, era sutil, porque en determinados momentos resultaba difícil establecer quiénes serían aquellos que, de lamentar su miseria en silencio, pasarían a combatirla con los medios a su alcance, fuesen estos más o menos lícitos. Por eso se recomendaba a los justicias que expidiesen cédulas de identidad, avaladas por el testimonio de vecinos y autoridades locales, que diesen fe del carácter honrado del

pobre y de los accidentes que lo habían conducido a una situación de carencia material.

Era al hablar sobre este último grupo —el de los pobres involuntarios, también llamados «pobres vergonzantes»—, cuando los argumentos económicos y el lamento por la ineficacia de las estructuras del viejo régimen cobraban mayor vigor, haciendo referencia a la injusticia de una pobreza humilde, integrada socialmente, y abocada a la miseria por el desinterés nacional en aumentar la productividad.

Fue Bernardo Ward quien hizo una descripción pormenorizada de la situación económica en España partiendo de la idea, muy extendida entonces en otros países europeos, de que la riqueza de las naciones tenía su sostén fundamental en el número de súbditos dedicados a la producción y, sobre todo, en el desarrollo de la agricultura. Así, en su *Proyecto económico*, mostraba las inclinaciones utilitarias del pensamiento ilustrado respecto al tratamiento de la pobreza:

> *La población aumenta de diferentes modos, físicos y políticos: se aumenta físicamente cuando se acrece el número de individuos, se aumenta políticamente cuando de un hombre que no trabaja, ni da utilidad alguna a la república, se hace un vasallo útil inclinándole a la industria, y esto es el aumento que más importa, pues cuando se dice que la riqueza del soberano consiste en el número de sus vasallos, este se debe entender de vasallos útiles solamente, porque un millón de holgazanes, vagabundos y mendigos de profesión, lejos de aprovechar, sirven de una carga muy pesada al Estado, sin los que estaría mucho mejor y más rico.*[5]

5. Bernardo Ward: *Proyecto económico. En el que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su planificación*, ed. y est. prelim. Luis Castellano, Ministerio de Hacienda, Madrid, 1982 [1762], p. 79.

Desde 1752 el pensamiento económico mostró su preocupación por la productividad agrícola y ganadera. Estas actividades tenían un impacto directo en el abastecimiento de las ciudades y en la carestía del grano y el consiguiente aumento del precio del pan, base fundamental de la nutrición y origen, como hemos visto, de diversos motines y tumultos. Campomanes, participando de esta inquietud por la situación de la agricultura, recogió los informes sobre la cuestión, elaborados durante décadas en distintas localidades, y en 1777 envió su conocido *Expediente de Ley Agraria* a la Sociedad Económica Matritense.

La mayoría de los informes incluidos en el *Expediente* constataban que la causa principal de la crisis agraria era, en la práctica totalidad de los municipios de España, la falta de tierras y el alto precio que los agricultores pagaban por los arrendamientos. La concentración de tierras en pocas manos no fomentaba su productividad y en cambio permitía el acaparamiento del grano en épocas de escasez. Las altas rentas que pagar por las tierras hicieron que se multiplicasen los desahucios de labradores que no podían mantener los pagos y que tampoco tenían capacidad para aumentar la producción de sus cosechas. Esto permitía, a su vez, que se volviesen a concentrar las tierras abandonadas en manos de aquellos que podían permitirse mantenerlas improductivas.

La Iglesia jugaba un papel importante, a juicio de los reformistas ilustrados, en el sostenimiento de esta situación. Al mismo tiempo que compraba tierras que después arrendaba, obteniendo beneficios por negocios terrenales que no le correspondían, desincentivaba el trabajo a través de sus instituciones benéficas, sus repartos de comida y su caridad.

La enajenación de tierras comunales, que pasaban a manos privadas por medio de los cercamientos, tendría también, como sucedía en toda Europa, un papel fundamental en la producción de los denominados «brazos muertos», jornaleros sin trabajo ni tierra, muchos de los cuales acabarían etiquetados como vagos y holgazanes por las distintas leyes dictadas contra la vagancia.

Los cercamientos, una práctica que se remontaba a comienzos de la Edad Moderna, ante la debilidad manifiesta de las comunidades campesinas, reforzaban en Andalucía los latifundios al incluir baldío y comunales. La agricultura del Valle del Guadalquivir adquiría un carácter capitalista, aun cuando los grandes propietarios pertenecieran a los dos estamentos privilegiados, la nobleza y el clero.[6]

Los datos recogidos por Pérez Estévez respecto a la composición social y el origen de aquellos vagos conducidos por las levas forzosas para emplearse en el ejército, las fábricas reales o los trabajos de obras públicas muestran su extracción mayoritariamente rural, lo que vendría a dar la razón a quienes afirmaban que había una parte de la pobreza directamente atribuible a las condiciones económicas relativas a la agricultura.

Aquellos reformadores, como algunos anteriores y otros posteriores, abordaron el problema del tratamiento de la pobreza considerando que era imprescindible el desarrollo de una cultura material que suprimiese la escasez, pero que al mismo tiempo era necesario extender una mentalidad industriosa entre una población que se resistía a aceptar las nuevas condiciones del trabajo forzado a cambio de un salario. Mientras no se desarrollase la productividad, los vagos y holgazanes no encontrarían motivos ni lugar donde emplearse; y si no se les obligaba a trabajar, nunca se podría desarrollar dicha productividad.

El punto ciego de la doctrina liberal y mercantilista consistía en pasar por alto una terca realidad: el ser humano no se comporta atendiendo exclusivamente a sus intereses económicos y en la dirección de una búsqueda racional de mayores ganancias, sino que a menudo puede poner en juego parte de su desahogo material con tal de no perder algunas condiciones de libertad y autonomía. Era necesario, entonces, destruir aquellas condiciones y sustituirlas por unas relaciones económicas

6. Ruiz Torres, *Historia de España...*, *op. cit.*, p. 414.

más eficientes para que la revolución industriosa puesta en marcha desde mediados del siglo XVII llegase a buen puerto.

Luces en las cloacas

Durante los últimos años del siglo XVIII se empezó a constatar en Europa un declive de las instituciones de beneficencia mantenidas por las congregaciones religiosas, a la vez que el pensamiento de los reformadores sociales insistía en introducir mejoras en la industria y en la productividad agraria para solventar el problema de la pobreza.

Entre 1750 y 1798 se fundaron en España numerosas instituciones para la asistencia a los pobres, en al menos veinticinco ciudades, que generalmente eran dependientes de las limosnas para su financiación.[7] No obstante, la extensión del llamado problema de los vagos desbordó el tratamiento clásico a través de las obras de caridad de la Iglesia, lo que llevó a Carlos III a disponer medidas tendentes a movilizar a la masa de trabajadores sin empleo.

En 1775 instituyó el servicio militar obligatorio para hombres entre diecisiete y veintiséis años que estuvieran desocupados. De igual forma, en 1774 y 1786, ordenó fundar escuelas para enseñar a la población a fabricar hilo en sus casas y contribuir así al progreso industrial. Primero en Galicia y Asturias, y más tarde en cada uno de los pueblos y ciudades del reino. Todo esto, junto con la creación en el ámbito represivo de la pesquisa secreta y la sucesión de órdenes de recuento de vagabundos, encierros forzados y levas de vagos.

Este era precisamente el marco político que se precisaba para que la pasión por los bienes y la riqueza se convirtiese en un *dictum*. El pensamiento económico mercantilista, ante la cuestión social, proponía una extensión por la vía rápida de las nuevas condiciones de vida a todas las clases sociales,

7. Jeremy Black: *La Europa del siglo XVIII. 1700-1789*, Akal, Madrid, 2001, p. 204.

incluidas las más pobres. Donde no llegase el propio interés de cada cual, llegaría la mano del Estado.

ꝏ

El pensamiento de la Ilustración y los llamados *philosophes* se enmarcó también dentro de esta misma reacción ante las obras de caridad y la beneficencia, que pervivían como residuos del viejo régimen, y de la apelación al Estado como azote de los holgazanes. Son conocidas las diatribas de Voltaire y Diderot contra los monjes mendicantes y su denuncia de la instrumentalización del hambre del pueblo por parte de distintas órdenes religiosas, que mantenían a los más pobres en la ignorancia para someterlos.

Para los autores de la *Encyclopédie*, era el Estado quien debía acometer la organización de todos los conocimientos y orientarlos en beneficio de la humanidad. A través del progreso en las artes y las ciencias y de la organización racional de la sociedad, el espectáculo de la miseria podría convertirse en un mal recuerdo. En su entrada *hôpital*, la *Encyclopédie* decía:

> *No entraremos en detalles sobe los diversos hospitales, sino que daremos una idea general de la manera de lograr que estos establecimientos sean dignos de su fin. Sería mucho más importante trabajar en prevenir la miseria que multiplicar asilos para los miserables.*
>
> *Un medio seguro de aumentar las rentas de los hospitales sería disminuir el número de pobres. Siempre que un trabajo moderado baste para atender a las necesidades de la vida, que un poco de economía en la edad robusta prepare al hombre prudente un recurso para la edad de los achaques, habrá pocos pobres.*
>
> *No debería haber pobres en un Estado bien gobernado, más que los que nacen en la indigencia o caen accidentalmente en ella. No puedo contar entre los pobres a los perezosos, jóvenes vigorosos que, encontrando en nuestra caridad mal entendida socorros más fáciles y considerables que los que conseguirían con su trabajo, llenan las calles, los templos, los caminos, los barrios, las aldeas y los campos. Esa gentuza no puede existir más que en un Estado que desconoce el valor de los hombres.*
>
> *Hacer igual la condición de los mendigos de profesión a la de los verdaderos pobres, confundiéndolos en las mismas casas, es olvidar que hay tierras incultas por desbrozar, colonias por poblar, manufacturas que sostener, trabajos públicos que realizar.*
>
> *Si en una sociedad solo hay asilos para los verdaderos pobres, es conforme con la religión, con la razón, con la humanidad y con la sana política que sean los mejores que sea posible. Los hospitales no tienen por qué ser temibles para los desgraciados, sino que el gobierno es el que ha de ser temible para los holgazanes.*[8]

Se encuentra aquí resumido gran parte del pensamiento social sobre la pobreza que se desarrolló en esta época. Es el Estado quien debe inculcar el deber del trabajo y castigar a los recalcitrantes. La beneficencia solo se destinará a los verdaderos pobres y el resto de la cuestión social se saldará con la generalización de la vida productiva que es función del buen gobierno alentar y sostener.

El pensamiento ilustrado sobre la desigualdad y la pobreza se debatía en la contradicción entre querer erradicar el pauperismo —«No debería haber pobres en un Estado bien gobernado»—y el descubrimiento de la función social de la pobreza como motor de la *vita activa* que recomendaba eliminar cualquier tipo de subsidio o beneficencia. La pobreza estimulaba el trabajo de las masas que, de otro modo, caerían en la miseria inducida por la caridad. La desigualdad era el problema y a la vez la solución para mejorar la condición humana. Voltaire, en su *Diccionario filosófico*, lo resumía con su acostumbrado tono irónico:

8. Christophe, *Para leer la historia de la pobreza*, *op. cit.*, p. 191.

> *El género humano, tal y como es, no puede subsistir, a menos que existan una infinidad de hombres útiles que no posean nada de nada; ya que, ciertamente, un hombre satisfecho no abandonará su tierra para venir a trabajar la vuestra; y si necesitáis un par de zapatos, no será un relator del Consejo de Estado quien os los hará. La igualdad es, pues, a la vez la cosa más natural y al mismo tiempo la más quimérica.*[9]

Al arrojar luz sobre las cloacas de la sociedad, sobre los marginados, holgazanes y mendigos, los reformadores ilustrados se encontraron con la paradoja de las sociedades complejas nacidas del mercantilismo y precursoras del capitalismo industrial: para aumentar la riqueza y la productividad era necesario que muchos abandonasen sus condiciones de vida y se expusiesen a los requerimientos del mercado, pero si encontraban disponible la vía de la caridad y la beneficencia nunca se convertirían en sujetos útiles para la nueva lógica económica. Para lograr conquistar el reino de la abundancia, era necesario instaurar para la mayoría una economía de la escasez.

En su estudio clásico *La gran transformación*, Karl Polanyi defendió la tesis de que en el paso del siglo XVIII al XIX se produjo en Europa un cambio fundamental respecto a las anteriores formas de intercambio económico. Mientras que el intercambio comercial y el mercado de distintos bienes siempre habían formado parte de relaciones sociales más amplias, y por tanto habían estado regulados por otras instituciones sociales no económicas, las doctrinas mercantilistas que se desarrollaron durante el siglo XVIII prepararon el advenimiento de una economía de mercado autorregulada de precios variables. No unas economías *con* mercados, sino *de* mercado.

En un principio, la diferencia entre el feudalismo y las primeras teorías mercantilistas se encontraba fundamentalmente en el ámbito en el que se situaba la fuente de regulación del

9. Voltaire: *Diccionario filosófico*, Gredos, Madrid, 2014 [1764], p. 251.

mercado. En la época feudal la regulación venía dada por la tradición, la organización de los gremios locales y el derecho consuetudinario. En el primer mercantilismo, sin embargo, la regulación de los mercados de distintos bienes se situó en los estatutos de los oficios, en los primeros gremios nacionales y en las ordenanzas de los estados nacientes. Se puede decir que era la escala territorial de la organización social la que los separaba de modo más evidente: para el feudalismo fueron las ciudades y las regiones la unidad básica de la acción normativa, para el mercantilismo fueron el Estado y la nación.

Pero ambas concepciones del mercado y la producción de riqueza dejaron fuera tres aspectos fundamentales para el desarrollo posterior de la economía: la tierra, el trabajo y el dinero. Ninguno de estos tres factores económicos se había contemplado antes como una mercancía: «La creación de un mercado de mano de obra libre no se discutió antes del último decenio del siglo XVIII».[10]

De hecho, frente a la dinámica comercial y productiva que tendía a destruir la integración del mercado en relaciones sociales no económicas, se promovieron en un principio distintas medidas para paliar los efectos de esa mercantilización.

En Inglaterra, por ejemplo, el Estatuto de los Artífices (1562), que regulaba los oficios manuales, y la Ley de Pobres (1601), que fijaba los mínimos de la beneficencia que la comunidad debía mantener para cubrir las necesidades básicas, siguieron vigentes hasta bien entrado el siglo XIX.

Pero el empuje de la economía mercantil comenzó a demandar un cambio en esta situación. El crecimiento de la pobreza urbana y del trabajo asalariado fue expresión de esta disonancia entre una economía de mercado cada vez más dinámica y un mercado de trabajo regulado por preceptos no económicos.

El «derecho a la vida» que sancionaban las leyes de pobres, y que recogían implícita o explícitamente la mayoría

10. Karl Polanyi: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Graciela Chailloux Laffita, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2011, p. 121.

de instituciones destinadas a la caridad y la beneficencia, suponían en toda Europa un freno para la mercantilización de la mano de obra. El sistema de Speenhamland (1795), en Inglaterra, venía a reforzar ese derecho a la vida en el momento en que la economía mercantil había iniciado una nueva oleada de cercamientos de tierra y el trabajo asalariado se generalizaba, tanto en el campo como en las ciudades.

El tipo de subsidio que recomendaba el sistema de Speenhamland era el de un ingreso mínimo para los pobres, fijado con arreglo a una escala dependiente de los precios del pan y que era independiente de los salarios:

> *Toda persona pobre e industriosa dispondrá para su sustento de tres chelines semanales, proveídos por su propio trabajo o el de su familia, o un subsidio tomado de las tasas de pobres.*[11]

Este derecho legal a la subsistencia estaba impidiendo la formalización de un mercado libre de mano de obra y a la vez agravando el problema del empobrecimiento. Así, el mecanismo que se suponía que debía ayudar a paliar la miseria agudizó el proceso de crecimiento de la pobreza.

Fue precisamente la combinación de una capitalización en el mercado de la tierra, la presencia del dinero en los intercambios comerciales internacionales y este subsidio a los trabajadores pobres lo que permitió a los primeros empleadores industriales y terratenientes bajar los salarios abruptamente, contando con que el nivel de subsistencia para sus empleados estaba asegurado por otros medios, es decir, por la caridad.

Todo el sistema salarial se fue reajustando a la baja, y la pobreza creció, lo que hacía que la oferta de mano de obra fuese mayor y pudiesen seguir bajando los salarios. En la medida en que los empleadores podían llevar los gastos por salarios casi a cero —mientras las parroquias se encargaban de asegurar el

11. *Ibid.*, p. 129.

sustento de los trabajadores—, el proceso de concentración de capitales y de polarización social se extendió muy rápido, dando lugar a una creciente degradación de las condiciones de vida.

La movilidad de la mano de obra también estaba desincentivada por la imposibilidad de obtener el subsidio fuera del lugar en el que se residía. La adscripción a la parroquia para obtener la ayuda caritativa dinamitaba la relación entre la disponibilidad y movilidad de la fuerza de trabajo y los ritmos de producción y de comercialización de mercancías.

Ni siquiera los cercamientos de tierra promovieron una migración masiva a las ciudades. Por lo general, aquellas regiones afectadas por la pérdida de sus tierras comunales proporcionaron jornaleros para la explotación agrícola local que permanecían en sus comunidades, aunque en una nueva situación de dependencia salarial. De modo que la migración a la ciudad se afrontaba únicamente en situaciones de miseria extrema. El habitante desarraigado del campo «no era atraído a la ciudad por la perspectiva de mejores salarios. Era expulsado del campo por el hambre».[12]

Al mismo tiempo, las ciudades concentraban las instituciones de acogimiento derivadas de la reforma de la asistencia durante el siglo XVI, y que en este momento se multiplicaron, llegando a fundarse en Europa, ente 1750 y 1850, más hospitales, inclusas y escuelas de pobres que en todas las épocas precedentes.

El problema era que la economía se estaba independizando de sus regulaciones no económicas, y el sistema salarial debía extenderse, aunque eso supusiese privar a grandes masas de trabajadores de su derecho a la subsistencia. La competencia en el mercado de trabajo era necesaria para fomentar la creación de riqueza. Toda medida tomada para aliviar la pobreza desincentivaba la creación de aquella ansiada mentalidad industriosa. Por lo que, en último término, el derecho de pobres no podía más que ahondar las condiciones de miseria para

12. Lis y Soly, *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial...*, *op. cit.*, p. 209.

aquellos que solo poseían sus manos o su prole como bienes que vender en el mercado.

Esa era la situación crudamente definida por la coyuntura económica y por el proceso de depauperación que acompañó al aumento de la productividad y la riqueza general de las naciones. Un nuevo pensamiento sobre la pobreza y sobre los pobres comenzaba a arraigar en todas las sociedades europeas ante esta nueva realidad.

Así, para algunos de los pensadores mercantilistas del siglo XVIII, la pobreza comenzó a ser vista no solo como un mal necesario, sino como el indicador del progreso real de las naciones. Es conocida la afirmación de Giammaria Ortes que decía: «La riqueza de una nación corresponde a su población, y su miseria corresponde a su riqueza». El hambre era el acicate que movía a las personas a buscar su sustento y a trabajar por la mejora de sus condiciones de vida. La búsqueda del interés propio —el interés en no perecer por inanición, en este caso— redundaba así en la prosperidad de toda la nación. Evidentemente, al buscar ese sustento, el trabajador pobre encontraba abiertas de par en par las puertas del trabajo asalariado, dependiente de una economía de mercado de precios variables y cada vez más monetarizada.

Se podría afirmar, entonces, que la conciencia moderna en torno a la pobreza se forjó en la búsqueda de sus causas últimas, precisamente en el momento en que despegaba una nueva forma de producción de riquezas que necesitaba de un nuevo tipo humano, escindido de sus relaciones no económicas, disponible para convertirse en mercancía y para ser instruido en la mentalidad industriosa que había ido arraigando en los sectores mejor situados y más dinámicos de la sociedad.

La concentración de grandes cantidades de dinero, susceptibles de convertirse en capital, y la creación de un mercado de trabajo «libre» fueron los procesos que aceleraron la disolución de las relaciones sociales previas, deudoras del modo de acumulación tributario. El aumento de los llamados vagos y holgazanes, la naciente economía política y el descubrimiento de una sociedad compleja fueron así de la mano en el acto final del desmoronamiento del viejo régimen. Pero con él también

desaparecieron formas de relación social que habían servido de freno a la mercantilización del trabajo humano.

La pobreza ya no podía ser santificada. Primero se convirtió en la expresión de algo peligroso para el orden social —y lo era, puesto que anunciaba el advenimiento de la nueva cultura material del capitalismo que, finalmente, lo cambiaría todo—. Después, con los primeros intentos de formalización de un mercado de trabajo, la pobreza se convirtió progresivamente en un dato económico que podía hacer variar los salarios y por ello los beneficios de la industria, las rentas obtenidas por el suelo —en la explotación agrícola o en la vivienda urbana— e incluso modificar la balanza comercial de exportaciones e importaciones. En definitiva, la pobreza y la riqueza se dieron la mano frente al umbral del mundo moderno. Algunos verían en este apretón de manos la necesaria cooperación entre distintas clases para el progreso de la sociedad en su conjunto; otros, el inicio de un pulso entre dos fuerzas antagónicas que terminaría por transformar —o, mejor dicho, daría un verdadero inicio a— la Historia de la Humanidad.

ANULACIÓN DE LA MORAL Y CORRUPCIÓN DE LAS FACULTADES MENTALES

En la página anterior:
Ilustración de Theodore Hosemann
(Berlín 1840)

Expuestos a las sugestiones de los enemigos del orden

En 1847, Bravo Murillo, director de la Dirección General de Obras Públicas, instó mediante real orden a contratar al menos a mil trabajadores para la construcción de carreteras porque durante el invierno habían cesado las labores del campo y «está la gente proletaria más expuesta a las sugestiones de los enemigos del orden público».[1]

La figura de los miserables y los vagabundos fue perdiendo protagonismo en el imaginario social con la entrada en escena de las llamadas «clases peligrosas» durante el ascenso de la industrialización. En la segunda mitad del siglo XIX, la mercancía trabajo se fue estableciendo dentro del marco político de las sociedades industriales, y la esclavitud y la servidumbre fueron abolidas —al menos sobre el papel— en toda Europa durante esta centuria.

En el arranque del industrialismo, fue el llamado pauperismo aquello que centró los debates en torno a la cuestión social y las formas de acción para la atención de la pobreza:

> *El pauperismo de comienzos del siglo XIX era un remedo de la vieja pobreza preindustrial, por un lado, que se*

1. Citado en Francisco Quirós Linares: *Las ciudades españolas en el siglo XIX*, Trea, Gijón, 2009, p. 28.

> *incrementó a causa del rápido crecimiento de la población en la primera mitad del siglo XIX; y, por otro lado, era la consecuencia de una crisis estructural y de adaptación de insospechadas dimensiones, que estuvo asociada a una agudizada sensibilidad para las cuestiones sociales y a la formación de nuevos valores y normas de comportamiento.*[2]

El pauperismo se convirtió en un mal que erradicar mediante el desarrollo de la producción, mientras los pobres singulares pasaban a formar parte del ejército industrial de reserva. La pobreza mantuvo así su carácter ambiguo: era un mal necesario para el funcionamiento de la sociedad y al mismo tiempo ponía en riesgo el orden público; generaba las condiciones necesarias para mantener los salarios bajos, en la misma medida en que representaba la esperanza para la superación de un orden social y una distribución de la riqueza injustos. Los parias de la tierra, unidos y afirmados en su condición de productores, abolirían por fin el reino de la necesidad, dando paso a una nueva sociedad donde las libertades políticas surgirían de la tenencia en común de los medios de producción y de la distribución equitativa de la riqueza producida socialmente.

Que la necesidad y la libertad mantuviesen una relación de esta naturaleza era algo inédito para el pensamiento social previo a la industrialización. La distancia de estas ideas respecto a la realidad del desarrollo industrial no dejaría de alimentar tensiones sociales de las que somos herederos directos.

> *La esperanza de que el nuevo orden económico trajera la abundancia para todos se vio desmentida desde los inicios. Incluso, según mostraban las estadísticas, existía una estrecha relación entre civilización industrial y aumento de la pobreza o el pauperismo.*[3]

2. Gerhard A. Ritter: *El estado social, su origen y desarrollo en una comparación internacional*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991, p. 66.
3. Trinidad Fernández, *La defensa de la sociedad...*, *op. cit.*, p. 109.

El industrialismo convirtió la necesidad y la carencia en el tipo más difundido de relación social, al tiempo que proclamaba su capacidad para liberar a toda la sociedad del yugo de la servidumbre. El término «pauperismo» trataba de salvar la contradicción evidente entre la ideología del progreso industrial y sus realizaciones concretas mediante una operación que ya hemos visto antes a lo largo de este recorrido: definía, simultáneamente, la relación de dependencia económica extendida a cada vez más grupos sociales, la situación de aquellos que no podían acceder a la relación salarial y la moralidad desviada de aquellos que permanecían en los márgenes y que, en determinados momentos, podían transformarse en un peligro para la sociedad.

Sin embargo, al inicio del despegue industrial el número de obreros industriales no fue, ni mucho menos, mayoritario respecto al de los trabajadores agrícolas.[4] Dentro de las manufacturas tampoco eran mayoría en Europa aquellos que se empleaban en la gran industria de las primeras instalaciones fabriles. Era común, y estaba más generalizado, el trabajo en pequeños talleres y el desplazamiento de trabajadores de sus localidades rurales hacia el trabajo en las fábricas, en migraciones de ida y vuelta que trataban de complementar así la estacionalidad del primer mercado de trabajo industrial con las labores del campo.

¿De dónde venía entonces esa inquietud por el crecimiento del número de los obreros industriales y sus formas de vida emparentadas con el pauperismo? Este desfase de los discursos de gobernantes y reformistas de la época cabría explicarlo por la situación de centralidad amenazada de la clase social a la que pertenecían la mayoría de ellos. Las nuevas clases industriales, empresariales y comerciales se veían sujetas también a los embates de una economía cuyas fuerzas desatadas, como el aprendiz de brujo de Goethe, no eran capaces de controlar. De modo que era la debilidad de su identidad —que aún

4. Eric Hobsbawm: *La era del capital. 1848-1875*, trad. Carlo A. Caranci, Crítica, Barcelona, 2007; Edward P. Thompson: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, 2012.

basculaba entre las aspiraciones nobiliarias, la imitación del lujo cortesano y las exigencias de ascenso económico— lo que proyectaban hacia las clases trabajadoras y el pauperismo al que estas supuestamente se entregaban. La situación de los obreros se contemplaba a la vez como producto de su situación material y consecuencia lógica de su degradación moral. Era la imagen en negativo de lo que le sucedía exactamente a la burguesía emprendedora: la ambivalencia entre querer aparentar la buena cuna —la fortuna otorgada por nacimiento— y la aspiración de un ascenso social a través de la riqueza que solo podía obtenerse mediante el esfuerzo y el trabajo duro.

También se podría explicar tal desfase por la reacción de las clases dominantes ante el resultado de las políticas del liberalismo utópico del siglo XVIII. Si este precipitó el final del viejo régimen con una actitud revolucionaria, el liberalismo del siglo XIX se volvió más conservador. Un movimiento lógico, pues ya no se trataba de liquidar las estructuras orgánicas del Antiguo Régimen —en franco retroceso al menos desde 1795—, sino que la burguesía y las nuevas clases gobernantes tenían que lidiar ahora con todo lo contrario: no se enfrentaban, como los reformistas ilustrados, a un exceso de regulación y al protagonismo inmovilista de instituciones religiosas que frenaban el progreso económico, sino con las consecuencias de la liberalización de la sociedad y el dinamismo creciente de las relaciones sociales. Sobre todo, con la liberación del trabajo humano de sus servidumbres para convertirse en una mercancía. Era, en fin, el peligro de la disolución social que suponía esta aceleración de los cambios lo que pretendían combatir.

Paradójicamente, al buscar la armonización, la paz social y el orden, no pudieron más que revivir algunas de las viejas instituciones que los reformadores liberales habían combatido, queriendo darles un barniz de «tutelaje sin despotismo». Y así se reforzaron tanto las actitudes caritativas y de beneficencia particular como las medidas represivas hacia los trabajadores sin empleo.

El capitalismo realmente existente desmentía sus promesas de una integración de toda la nación en la economía industrial,

pero la responsabilidad se achacaba, como no podía ser de otro modo, a la dudosa moralidad de los obreros, a sus formas de vida y a la disolución de la sociabilidad que estas suponían, a su embrutecimiento y licenciosidad, y a las ideas políticas radicales con las que se dejaban embaucar.

Este rasgo en la mentalidad del siglo XIX debe hacernos pensar en la manera en que la sociedad industrial incipiente salvaba la distancia entre la imagen que tenía de sí misma y las realizaciones a las que llegaba mediante su crecimiento económico.

> *Es incuestionable que el pauperismo era una construcción social. Pero toda realidad social es una construcción social. Es también incuestionable que las descripciones extremas del pauperismo solo se referían a una minoría de trabajadores de la primera mitad del siglo XIX. Pero esta constatación no refuta la importancia histórica del fenómeno. Antes de la revolución industrial, los vagabundos tampoco representaban más que una minoría con relación a la vulnerabilidad de las masas del pueblo trabajador. Tanto antes como después de la industrialización, la cuestión social se planteó a partir de la situación de poblaciones aparentemente marginales. Pero no por ello concierne menos a la sociedad en su totalidad.*[5]

El crecimiento de las poblaciones urbanas, los cambios en las formas de producción y las nuevas técnicas y maquinarias supusieron transformaciones drásticas en las relaciones sociales. Por un lado, se produjo un proceso acelerado de acumulación de la riqueza que ya no se dirigía hacia la ostentación y el lujo, sino que se destinaba a su conversión en capital, a hacer trabajar al dinero. Por otro lado, la pobreza comenzó a pensarse fundamentalmente como una forma de dependencia. No se trataba ya de la mera carencia material y la escasa cobertura de

5. Robert Castel: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 227.

las necesidades básicas, sino de la total exposición del trabajo humano a los vaivenes de una economía industrial en proceso de formación para la que los estados modernos habían generado muchas de las infraestructuras materiales y legales necesarias —carreteras, ferrocarriles, puentes, maquinaria, división del trabajo, urbanismo, instrumentos de crédito, seguros comerciales, etc.—.

La asistencia caritativa a los pobres fue atacada, en el nacimiento del mundo industrial, tanto por pensadores liberales como socialistas, ya que en ambos casos era descrita como un residuo del viejo régimen. El campo de fuerzas que se expandió con el proceso de industrialización dio carta de soberanía, de este modo, a la pobreza trabajadora. Los santos miserables quedarían finalmente relegados del pensamiento social, arrinconados a esa indigencia accidental que debía ser recluida en asilos, sanatorios y cárceles, como una parte ya desahuciada del proceso de proletarización.

Las representaciones sociales de la pobreza que se basaban en la oposición de los conceptos pobre-rico se fueron desplazando hacia nuevas oposiciones como explotado-explotador o proletario-burgués. Los términos de la cuestión social dejaron de formar parte de un debate moral, en el que toda la sociedad estaba implicada, y pasaron a expresar un antagonismo, un conflicto o una lucha entre clases sociales diferenciadas entre sí por su posición en las nuevas relaciones industriales. Posición definida no respecto a la riqueza en sí misma, sino respecto a las novedosas formas de producirla y, sobre todo, de incrementarla y distribuirla.

La nueva era del pauperismo, como algunos definieron la industrialización, parecía retomar aquella conclusión del panfleto anónimo del siglo V, *De divitiis*: no se trata de que existan pobres *y* ricos, sino de que existen pobres *porque* hay ricos. Aunque el corolario era radicalmente distinto. En *De divitiis* se proponía una renuncia total a cualquier tipo de riqueza; en las corrientes radicales del siglo XIX se proponía, más bien, apropiarse de los medios por los que se producía socialmente esa riqueza.

La articulación de los argumentos en torno al pauperismo, con base en la posición dependiente y subalterna respecto a la propiedad de los medios de producción, coincidió con la casi total desaparición de corrientes que defendieran algún tipo de pobreza como modo de vida, a no ser que se tratase de corrientes místicas o artísticas. No es casual, por tanto, que en esta época se extendiese la figura del poeta vagabundo, del artista mendicante, del filósofo en alpargatas. Pero aquella concepción de la pobreza era menos política que literaria, y los símbolos de libertad a los que se aludía solían estar mezclados con cierto carácter aristocrático, áulico, que mantenía una tensión constante con las corrientes socializantes que recorrían casi todo el espectro del pensamiento social y político, desde el anarquismo hasta los reformadores del Estado en la época de Bismarck.[6]

El muy aristocrático Friedrich Nietzsche podía quejarse, así, desde su atalaya en Sils Maria, de que cuando la Filosofía, vestida con harapos y sandalias, pasaba frente a un grupo de obreros socialistas, estos se burlaban de ella.

Únicamente los movimientos luditas, cuyo rastro en la historia casi fue sepultado por el triunfo de la llamada Revolución Industrial ~~y~~ a quienes defendió públicamente, precisamente, el romántico lord Byron, constituyeron una excepción al pensamiento social de la época. Aunque su actividad se concentró sobre todo en el primer tercio del siglo XIX, en Inglaterra, su lucha contra «la maquinaria que atenta contra la comunidad» mereció la amonestación de Karl Marx, del que no se puede decir que eligiese adversarios insignificantes.

En oposición a las diversas teorías que situaban el pauperismo en función de la propiedad y uso de los medios de producción industriales, los luditas plantearon —más mediante sus modos de acción directa que con sus testimonios escritos— que era la naturaleza misma de los nuevos medios mecánicos de

6. Michael Löwy y Robert Sayre: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. Graciela Montes, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

producción la que destruía la autonomía de los obreros, sus familias y sus comunidades.[7]

El auge de las clases peligrosas vino de la mano de la extensión del proceso de industrialización y urbanización durante la segunda mitad del siglo XIX. Las masas trabajadoras se hacinaban en los arrabales de las ciudades, víctimas del proceso de especulación sobre el suelo urbano y de un crecimiento de las ciudades inédito. Los retratos de las condiciones de vida de las masas trabajadoras urbanas en esta época que nos legaron Dickens o Engels, entre otros, describían una generalización de la miseria, rodeada de enormes riquezas, sin comparación en la historia. Aquello que Lewis Mumford denominó *Coketown* (la ciudad de hollín) se convirtió en el hábitat natural de los desposeídos del nuevo mundo industrial que por entonces se estaba forjando y expandiendo por toda Europa.[8]

Una de las características del capitalismo industrial fue la de disolver viejas diferencias y mezclarlo todo en un inmenso mercado de personas, máquinas y mercancías. Del mismo modo, también la pobreza se fue equiparando cada vez más con las condiciones de existencia habituales de los obreros y sus familias, mientras crecía la prosperidad de la economía en su conjunto. Las diferencias entre mendigos y trabajadores se fueron diluyendo así en el magma urbano en crecimiento, en un proceso que Patrick Geddes, ya en 1915, describió como la evolución del arrabal al superarrabal.[9]

La discusión sobre si el proletariado industrial constituía una metamorfosis de los pobres rurales, o más bien atendía a nuevas pautas de urbanización, trabajo y consumo, centró

7. Julius van Daal: *La cólera de Ludd*, trad. Diego Luis Sanromán, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015.
8. Mumford, *La ciudad en la historia..., op. cit.*
9. Patrick Geddes: *Ciudades en evolución*, trad. Miguel Moro Vallina, KRK, Oviedo, 2009, p. 179. En el original en inglés: *slum* y *super-slum.*

muchos de los debates en torno a la cuestión social. Ciertas situaciones de extrema indigencia parecían haber permanecido casi inalteradas frente a la modernización capitalista o, en todo caso, habían quedado marginadas del proceso de proletarización. Para estos grupos, a menudo englobados en la categoría de subproletariado, se mantuvieron con relativa vitalidad las obras filantrópicas de la burguesía y el espíritu caritativo de la asistencia benéfica religiosa; si bien, muy restringidas, y asumiendo la desigualdad y la pobreza como efectos inevitables de la disolución de la moralidad y las costumbres que la modernización de las sociedades traía con la llegada de una nueva cultura material.

No obstante, la introducción del trabajo asalariado en las manufacturas y la migración temporal del campo a la ciudad fueron, sin duda, variables determinantes en la aparición de esos nuevos miserables que, a decir de Marx, lo único que podían perder eran sus cadenas. Para otros, sin embargo, el pauperismo no tenía ese carácter emancipador que las teorías revolucionarias (socialistas, comunistas y anarquistas) le conferían. En su *Nuevo Diccionario de Economía Política* (1889-1892), Léon Say y Joseph Chailley lo definían así:

> *El pauperismo es un estado nuevo, tanto por sus causas como por su carácter. Tiene su origen en la organización industrial de nuestra época contemporánea; ese origen está en la manera de ser y vivir de los obreros de las manufacturas [...]. Supone una anulación de la moral, un debilitamiento y una corrupción de las facultades mentales.*[10]

En el tránsito hacia las sociedades plenamente industrializadas se daba, por tanto, una mezcla de situaciones que se recogieron bajo el epígrafe del pauperismo y que atendían a pautas de movilidad social diferentes, pero que los economistas de la

10. Citado en Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social...*, *op. cit.*, p. 222.

época incluían en un proceso único que se atribuía a «la manera de ser y vivir» del proletariado.

Sin embargo, las hambrunas provocadas por malas cosechas siguieron produciéndose en toda Europa hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX. La presencia de la patata en la dieta, sustituyendo al pan, fue una de las muestras de este proceso de depauperación. A menudo, cuando una mala cosecha se solapaba con un paro en la industria del paño, los tejedores que seguían manteniendo sus labores de labranza se veían obligados a subsistir a base de hierbas y rastrojos, sin que la industria les ofreciese ningún tipo de seguridad o ingreso adicional. Se daba, entonces,

> *…una pobreza de tipo antiguo, manifiesta en las crisis de subsistencias del viejo régimen, y otra pobreza preindustrial o industrial, expresada en los ciclos del mercado de trabajo fundamentalmente.*[11]

En esta interacción de factores encontramos ya, casi definidos en su totalidad, los rasgos de las sociedades complejas que no hicieron más que agravarse y amplificarse a medida que el modo de producción capitalista se ampliaba a todo el planeta.

El tratamiento del pauperismo intentó definir una condición social a la que se llegaba por efecto de las relaciones de producción, lo que era una novedad, pero además se trataba de diferenciar claramente al trabajador del *pauper*. Este último, asociado a una pobreza material más emparentada con el viejo régimen, era susceptible de la limosna organizada por la sociedad civil. Pero no ocupaba una posición central en los debates en torno a la organización social, como sí sucedió en otros momentos históricos.

Fueron las clases trabajadoras las que se convirtieron en la clave de bóveda donde confluyeron todas las tensiones

11. Pedro Carasa Soto: *Pauperismo y revolución burguesa (Burgos, 1750-1900)*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987, p. 39.

políticas del momento y los intentos de reformar la sociedad para armonizar el conjunto de fuerzas que el industrialismo comenzaba a desarrollar a un ritmo inédito.

El proceso de urbanización fue fundamental en este cambio, por cuanto ejerció una presión niveladora al hacer convivir el lujo burgués con la miseria de los nuevos empleos industriales. La visión de la desigualdad social era muy distinta de la visión estática de la pobreza clásica y su atención piadosa por las órdenes religiosas. La movilidad social, las fortunas de nuevo cuño de una burguesía naciente, y la aceleración de las dinámicas de cambio en toda la sociedad, fomentaron que las situaciones de miseria se empezasen a leer como procesos sociales en los que las masas podían influir. El «proletariado en harapos» comenzaba a tomar conciencia de su papel central en el aumento del nivel de vida general y del lugar marginal que ocupaba en la sociedad. E. P. Thompson, en su obra clásica sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra, resumió esta situación del siguiente modo:

> *El obrero «medio» permanecía muy cerca del nivel de subsistencia en un momento en que se hallaba rodeado por la evidencia del crecimiento de la riqueza nacional, gran parte de la cual era claramente el producto de su propio trabajo, y pasaba, por medios igualmente claros, a manos de sus patronos. En términos psicológicos, esto se sentía en gran medida como una disminución de los niveles de vida. Su propia parte de los «beneficios del progreso económico» consistía en más patatas, unas pocas prendas de vestir de algodón para su familia, jabón y velas, un poco de té y azúcar.*[12]

Ante la relativa generalización de esta situación y el peligro de desestabilización social que suponía a ojos de las clases mejor situadas en el nuevo contexto económico, surgieron

12. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, *op. cit.*, p. 353.

formas enfrentadas de entender la cuestión social. La burguesía filantrópica quiso extender su concepción de una sociedad de buen tono a través de sus obras públicas, su cultura y sus institutos obreros. La formación técnica, que estuvo siempre considerada como una instrucción menor, cobró durante el siglo XIX mucha mayor importancia dentro de la educación formal. Por otro lado, el incipiente movimiento obrero buscó articular sus propias instituciones y cooperativas, su prensa y sus formas particulares de reproducción social a través de la cultura popular.

El tratamiento de la pobreza comenzó, entonces, a atribuir al modo de producción capitalista, y a la desigualdad creciente que provocaba, la responsabilidad de la situación de una masa cada vez más grande y sometida, pero que también constituía el germen de un cambio revolucionario y la posibilidad de superar por fin el reino de la necesidad, inaugurando la entrada del ser humano en su propia historia.

Se comenzó a ver en este desarrollo una ley inexorable que llevaría a la contraposición de los intereses de dos clases sociales y a un enfrentamiento que ninguna reforma social o filantropía podría ya armonizar, debido a las grandes fuerzas desatadas por la organización del trabajo humano en la nueva industria. Kropotkin, testigo de la caída de la servidumbre en Rusia y del ascenso de los trabajadores industriales en Europa, recordaba el momento de la constitución de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en 1864, en Londres, y escribía en sus *Memorias de un revolucionario*:

> *Las esperanzas que habían permanecido aletargadas durante veinte años se despertaron una vez más cuando se llamó a la unión de los trabajadores «sin distinción de credo, sexo, nacionalidad, raza o color» para proclamar que la «emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos» y poner la base de una organización internacional poderosa y unida para la evolución del género humano; no en nombre del amor y la caridad, sino en el de la justicia, en el de la fuerza que representa una agrupación de hombres impulsados por una conciencia racional de sus propias aspiraciones y deseos.*[13]

Por otro lado, y si bien los mendigos y vagabundos siempre habían soportado las sospechas de ser agentes de disolución moral por su conducta —o incluso la de ser espías extranjeros—, en el auge de las ciudades industriales la pobreza de los barrios obreros fue depositaria, para legisladores y gobernantes, de una peligrosidad más organizada e interna: la de las conjuras anarquistas y los agitadores de masas hambrientas.

Este cambio de perspectiva fue desarrollándose de manera simultánea a la constitución de las organizaciones y el movimiento obrero en su conjunto como fuerzas cada vez más importantes en toda Europa, y cobró un cariz más conflictivo a medida que el capitalismo industrial creció y afrontó sus primeras crisis.

Los reformadores del siglo XIX, enfrentados a la conflictividad social expresada en los términos de una lucha de clases, ejercieron su función de policía en el territorio urbano con determinación. Sobre todo a través de la reforma de sus centros históricos —por lo general de origen medieval—, encontrando en el urbanismo y la arquitectura eficaces herramientas para la segregación de la pobreza y el control de la población en la ciudad.

De este modo, se abordaron reformas de los aspectos higiénicos y se acometieron obras públicas de gran importancia para la mejora de la vida urbana; en un doble movimiento que pretendía ocultar y adecentar lo que previamente se había hacinado y corrompido por la misma dinámica de producción que ahora permitía construir grandes infraestructuras y generar nuevos recursos urbanos.

Este aspecto dual de la reforma se expresó también en la asistencia pública que, por un lado, trató de constituir a lo largo de este período un marco de regulación en la compra y venta del trabajo humano: se sancionaron leyes que prohibían el empleo

13. Piotr Kropotkin: *Memorias de un revolucionario*, trad. Pablo Fernández Castañón-Uría, KRK, Oviedo, 2005 [1906], p. 550.

infantil y restringían el de las mujeres —ejerciendo una fuerte presión para que estas saliesen del ámbito productivo y se centrasen en las tareas de la reproducción social—, se regularon los horarios y los tiempos de descanso, se incentivaron las formas de ahorro y previsión para la vejez y la enfermedad, y se extendió la preocupación por las condiciones de vida de las clases trabajadoras. Pero, al mismo tiempo, se mantuvo una lucha constante contra las organizaciones obreras más radicales y se desarrollaron nuevas doctrinas penales con el objeto de disciplinar a los trabajadores, mientras se daba un renovado impulso a las obras de caridad privadas sostenidas por poderes económicos civiles, como los clubes filantrópicos, las juntas de damas, los colegios de pobres, las cocinas populares, la gota de leche y las agrupaciones obreras de carácter religioso.

Para los vagabundos, los irreductibles al trabajo y los obreros en peregrinaje, se generalizaron los albergues de paso —como las conocidas *workhouses* inglesas— y se articuló una red nacional de este tipo de instituciones en las que trabajadores sin empleo, mendigos y vagabundos recogían las migajas del desarrollo urbano al tiempo que eran adoctrinados en la nueva fe del trabajo asalariado como terapia y forma de integración social. Uno de los mejores retratos de estos establecimientos, en el Londres de inicios del siglo XX, nos lo legó Jack London en *El pueblo del abismo*.[14] Estas casas de trabajo eran lo más parecido a un correccional o a una cárcel donde las condiciones para la estancia y las normas de trabajo eran tan duras que, según sus defensores, ejercían un efecto disuasorio sobre aquellos que aspiraban a mantener una vida poco estable dentro de la relación salarial.

Las ventajas de la barbarie y el peso muerto del ejército de reserva

Tras un viaje por Portugal y España, Alexis de Tocqueville constató que en estos países se daban unos niveles de vida inferiores a

14. Jack London: *El pueblo del abismo*, trad. José Luis Moreno-Ruiz, Valdemar, Madrid, 2003 [1903].

los de Francia, pero más generalizados entre todos los grupos sociales, lo que hacía que la experiencia de la pobreza estuviese mucho más extendida y por ello más integrada. Así daba inicio a su *Memoria sobre el pauperismo*, afirmando la relatividad de la pobreza.[15] El aumento del nivel de vida y la abundancia, según su punto de vista, generaban más pobreza por la distinta forma en la que se construían las necesidades sociales. En realidad, lo que se daba en los países con un menor desarrollo era, a su juicio, una imposibilidad de comparar niveles de vida muy distintos. Cosa que no sucedía en las sociedades más desarrolladas económicamente, donde se acentuaba un principio respecto al cual la experiencia del empobrecimiento se atenía a pautas de injusticia y desigualdad que siempre eran comparativas. Hay una parte de subjetividad en la experiencia de la pobreza en las sociedades industriales que tiene que ver, esencialmente, con la forma de distribución de la riqueza producida socialmente, y que solo se exacerba con el crecimiento de la riqueza nacional.

Este nuevo principio se alzaba en el contexto de una disolución de los lazos comunitarios de todo tipo, incluso aquellos que resultaban opresivos, deudores del viejo régimen. Era la ruptura de aquel vínculo social y la creación de otro —de carácter contractual— lo que daba lugar tanto a una mayor cantidad de pobreza como a una cualidad distinta de la misma.

Tocqueville recurría a argumentos muy parecidos a los de Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), al realizar una comparación con comunidades que no habían emprendido el camino de la modernización —las llamadas «sociedades primitivas»— y que, por tanto, gozaban de una pobreza autónoma e independiente.[16] Así, llegaba a decir de los trabajadores asalariados

15. Alexis de Tocqueville: *Memoria sobre el pauperismo*, trad. Juan Manuel Ros,Tecnos, Madrid, 2003 [1835].
16. Jean-Jacques Rousseau: *Del Contrato social/Discursos*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2008.

del mundo industrial: «Han perdido esas ventajas de la barbarie, sin conseguir las que la civilización puede aportarles».[17]

Enfrentada al progreso material en una sociedad concreta, la pobreza se vivía, por parte de quienes permanecían en sus dominios, como una exclusión del reino de la abundancia no atribuible ya a la divina providencia, sino al juego de intereses de los hombres y sus nuevas pautas de organización social. Es el momento en que se empezaba a divulgar la idea de que los dados con los que juega Dios están trucados.

La formación de las necesidades en la nueva cultura material del industrialismo, según Tocqueville, tenía la particularidad histórica de generalizar el bienestar como un horizonte al que todos podrían acceder. El autor francés cargaba sobre esta concepción del bienestar, que hacía extensiva una aspiración según él inédita en la historia. En las sociedades feudales, señalaba, existía el lujo como una condición excepcional y prerrogativa de la aristocracia, pero este lujo no era confortable y tampoco había tantas necesidades como en las sociedades modernas. Además, la mayoría de ellas se circunscribían a las necesidades básicas para la reproducción de la vida. «El bienestar no existía en ningún sitio, y la subsistencia se hallaba en todas partes.»

Tocqueville advertía: el desarrollo civilizatorio contemporáneo aumentaría el bienestar de una mayoría, pero, al mismo tiempo, haría que la cantidad de aquellos que para subsistir dependiesen de los demás no dejase de crecer.

Desde su punto de vista, este proceso era imparable y, aunque se pudiera ralentizar, no dejaría de causar desigualdad y sufrimiento a una gran parte de la población, por lo que animaba a proveer los medios para atender a la masa dependiente que el progreso de la sociedad estaba generando. El realismo pragmático y liberal que mostraba el autor francés estaba en las antípodas del romanticismo revolucionario de Karl Marx, pero partía de la misma constatación: la cualidad relacional de la pobreza y su íntima ligazón con el progreso de las sociedades y

17. Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, *op. cit.*, p. 8.

la formación de nuevas necesidades sociales como fuente de conflictos debidos a la posición respecto del trabajo y los medios de producción.

Aún más, Tocqueville superaba en su reflexión el marco de las economías nacionales para sugerir que no se trataba ya de la organización de la producción en un solo Estado, sino que la internacionalización de la producción requería ya de un enfoque distinto y más amplio: «Cuando un habitante de las Indias reduce sus gastos y disminuye su consumo, hay un fabricante inglés que sufre».[18]

El problema del pauperismo debía ser tratado, por ello, como una función económica y, lejos de promover una previsión legal para corregir las desigualdades generadas por la producción industrial y el comercio internacional, era necesario evitar cualquier medida que sancionase la pobreza como un estado de derecho.

> *Toda medida que funda la caridad legal sobre una base permanente y que le da una forma administrativa crea, pues, una clase ociosa y perezosa, que vive a costa de la clase industrial y trabajadora.*[19]

Tocqueville admitía que las prácticas caritativas, basadas en los sentimientos religiosos, debían ser respetadas dentro de la esfera privada, sin que hubiese que regularlas por parte de ningún gobierno. Pero las concebía como rémoras de una época en la que no existía una clase industriosa y dinámica cuyo fin era acrecentar la riqueza de toda la nación, y en la que tampoco se habían generalizado unas clases trabajadoras sometidas a la dependencia exclusiva del salario.

En el nuevo contexto económico, sin embargo, cualquier tipo de caridad pública propiciaría la degradación del pobre y el aumento del pauperismo. Además, se vería desbordada a la hora de dar respuesta a las nuevas situaciones de pobreza

18. *Ibid.*, p. 21.
19. *Ibid.*, p. 27.

sobrevenida y desatendería inevitablemente a la masa de trabajadores empobrecidos, dada su extensión creciente y su amplitud geográfica. En este punto, Tocqueville se hacía eco evidente de las discusiones que en Inglaterra tenían lugar en ese mismo momento sobre la reforma de la ley de pobres.

El único modo de poder prevenir el pauperismo, a su juicio, era hacer participar ampliamente a las clases trabajadoras de un «sentimiento de orden». Para la pobreza surgida del medio agrario proponía la propiedad territorial como solución. Una distribución de la propiedad de la tierra que incentivase la productividad de cada propietario, al que su propio interés —según la doctrina inaugurada por Mandeville— llevaría a un aumento del bien público.

En el caso de los trabajadores de la industria, la propuesta de Tocqueville era vender participaciones de las fábricas, de modo que desde el primer hasta el último empleado tuviesen un interés propio en el aumento de la productividad. Es decir, frente a la dependencia mecánica que generaba el desarrollo del trabajo fabril, Tocqueville insistía en que era necesario profundizarla y convertirla en una dependencia orgánica.

No obstante, reconocía que, según el estado de desarrollo de la industria en los distintos países, este reparto general de participaciones sería difícil de llevar a cabo, ya que la capacidad económica de los trabajadores, en muchos casos, no sería suficiente para que diesen el paso de convertirse en copropietarios. La propuesta que lanzaba entonces consistía en crear los instrumentos financieros necesarios para promover el ahorro de las clases trabajadoras e imbuirlas de un espíritu de previsión que, debido a su condición, no habían podido desarrollar.

Tocqueville, en su *Memoria sobre el pauperismo*, propuso explícitamente crear mecanismos que permitiesen a los trabajadores capitalizarse. Y para ello defendió que las cajas de ahorro y los montes de piedad funcionasen de manera conjunta —ya había experiencias en Francia en ese sentido; la primera caja de ahorros se había fundado en 1818—. Aquí mezclaba su pragmatismo económico con la tarea de moralización que debía extender los valores de la previsión y el ahorro entre los obreros. El problema

fundamental, no obstante, seguía siendo que los ingresos de estos rara vez permitían ahorrar. Por lo que su propuesta, que no llegaba a desarrollar en detalle, se acercaba más a la creación de un circuito para el dinero de los asalariados pobres con unas condiciones propias, pero que mantuviese una supervisión estatal en su administración. El dinero de los trabajadores que disfrutasen eventualmente de una mayor capacidad económica serviría para prestar a aquellos otros que, por su falta de previsión o por las condiciones adversas del mercado de trabajo, necesitasen del auxilio económico puntual a través del crédito. La idea era resumida claramente por Tocqueville de este modo: «Eso sería un verdadero banco de pobres ya que ellos mismos proporcionarían el capital».[20]

Lo fundamental era no dejar el ahorro improductivo y fomentar nuevas pautas de consumo entre las clases populares. Es decir, una vez mercantilizado el trabajo humano, y abierto el mercado de la tierra a una mayor participación, quedaba mercantilizar el dinero en su totalidad, y las retribuciones salariales de los obreros industriales debían enmarcarse, a través de los instrumentos financieros necesarios, en esta movilización general de todos los recursos que la economía exigía.

Los problemas relativos a la capacidad para producir ingresos estables mediante la participación en el mercado de trabajo, las pautas de consumo distintas entre las clases sociales y la suerte que pudiesen correr los ahorros de los trabajadores en eventuales crisis de producción eran cuestiones que para Tocqueville quedaban libradas al futuro, ya que no tenían una solución en el presente. Solo el desarrollo de la producción a escala global podría resolver algunos de esos interrogantes.

Sin tratar de forma concreta el pauperismo, Marx, en sus análisis de las leyes de acumulación del capital, abordó la cuestión

20. *Ibid.*, p. 66.

de una manera complementaria a Tocqueville, aunque radicalmente opuesta en cuanto a las propuestas para solucionar la cuestión social.

Marx enunció el problema del pauperismo cuando analizó la introducción de la maquinaria industrial frente a la organización del trabajo en pequeños talleres, donde la fuerza de trabajo y las destrezas artesanales conferían un valor de uso y un valor de cambio específicos al trabajo humano. La maquinización de la industria suponía para Marx un «drama histórico», ya que propiciaba un sobrante de mano de obra para el que las condiciones sociales solo dejaban dos caminos: la humillación de la beneficencia o la lucha desigual de las organizaciones del trabajo preindustriales contra la moderna industria. Sobre este asunto, llegó a afirmar que «la historia universal no conoce drama más espantoso que el de la desaparición de los tejedores algodoneros ingleses»,[21] haciendo referencia a un proceso de proletarización que, al mismo tiempo, describiría como una liberación de las cadenas feudales en textos de agitación política como el *Manifiesto comunista*.

La dinámica por la que se generaba el fenómeno del pauperismo, igual que en Tocqueville, era atribuida por Marx a la organización del trabajo en la industria:

> *En la sociedad capitalista, si una clase goza de tiempo libre es a costa de convertir la vida toda de las masas en tiempo de trabajo.*[22]

Cuando este tiempo de trabajo no encontraba empleo en la industria —debido a la inestabilidad de los mercados o a las innovaciones técnicas en la producción—, se convertía en tiempo sobrante, que presionaba a la baja sobre el valor de cambio de la fuerza de trabajo. Esto no hacía más que aumentar la plusvalía conseguida por el industrial, al poder comprar a menor precio

21. Karl Marx: *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999, p. 357.
22. *Ibid.*, p. 443.

los brazos necesarios para su empresa. El proceso acentuaba así las consecuencias del reparto desigual del trabajo en la sociedad capitalista, mediante el que una clase social hacía cargar la necesidad natural del trabajo humano para la subsistencia «sobre los hombros de otros».

Las clases peor pagadas del proletariado industrial experimentaban el proceso de empobrecimiento de una manera más directa y cotidiana, al convertirse su existencia entera en una guerra comercial por vender al mejor precio sus manos.

Para el autor de *El capital*, sin embargo, las tipologías del pauperismo atenderían a pautas que recuerdan mucho a las clasificaciones de algunos proyectistas y reformadores de finales del siglo XVIII. Marx comenzaba su descripción del concepto del siguiente modo: «Dejando a un lado a los vagabundos, los criminales, las prostitutas, en una palabra, el proletariado en harapos en sentido estricto...». Eran aquellos que conformaban un caso aparte dentro del sistema productivo y a los que Marx daría el nombre de lumpemproletariado. No especificaba, sin embargo, cómo quedaban al margen del proceso general de la sociedad industrial, ni la manera en la que se sustraían a la proletarización estos grupos marginales sin dejar de formar parte por ello de las relaciones sociales capitalistas. No apuntaba tampoco ningún tratamiento específico para estos grupos y solo dejaba entrever cierta condena moral hacia sus modos de vida, frente a los obreros que afirmaban su condición y se organizaban.

Una vez dejado de lado este asunto, Marx proponía una tipología tripartita del pauperismo: 1) aquellos que pueden trabajar pero no tienen empleo, cuyo número varía de acuerdo a las oscilaciones del ciclo industrial y del número de factorías; 2) los huérfanos e hijos de pobres que, también según la coyuntura comercial, son rápidamente reclutados para los trabajos peor pagados del proletariado; 3) los «despojos» o desahuciados por motivos de edad, enfermedad o accidentes que causa la propia industria (las máquinas peligrosas, las minas, las fábricas químicas).

Sin entrar a desentrañar las condiciones sociales de reproducción de estos grupos, Marx aventuraba una definición del

pauperismo en términos puramente económicos y relacionados con el resto de integrantes de las clases trabajadoras:

> *El pauperismo es el asilo de inválidos del ejército obrero activo y el peso muerto del ejército industrial de reserva. Su existencia va implícita en la existencia de la superpoblación relativa, su necesidad en su necesidad, y con ella constituye una de las condiciones de vida de la producción capitalista y del desarrollo de la riqueza.*[23]

Es decir, al igual que Tocqueville, la producción de riqueza llevaba aparejada la aparición de la carencia y, por tanto, el empobrecimiento y el crecimiento del número de aquellos que son necesarios en función de su estado de necesidad, sirviendo de «peso muerto» para los trabajadores sin empleo que veían depreciado el valor de cambio de su trabajo por la generalización de las condiciones de vida que oscilaban entre la indigencia y la invalidez.

Pero si para Tocqueville esta situación paradójica del crecimiento paralelo de la miseria y de la riqueza era una consecuencia de las condiciones políticas en el acceso a la propiedad, para Marx el proceso formaba parte de unas leyes que regían férreamente el proceso de acumulación capitalista. Así, las leyes de la economía política determinaban una acumulación de la miseria equivalente a la acumulación de capital. Según Marx, esto no revelaba el carácter incompleto del proceso de mercantilización, sino su clímax, en el que se mostraba de manera transparente y brutal el carácter antagónico del proceso de acumulación capitalista.

Las obras caritativas o las leyes de pobres constituyeron, para Marx, una corrección a los salarios de hambre que la primera industrialización mantuvo durante la transformación de los obreros independientes en asalariados dependientes del

23. *Ibid.*, p. 545.

sistema fabril. No veía en ellas más que una transferencia de plusvalía residual cuyo sentido último era el mantenimiento del orden social. Así, citaba las *workhouses* como instituciones correccionales que introdujeron la primera disciplina de los talleres y fábricas de las industrias nacientes, pero que dejaban de tener sentido, incluso para la misma burguesía, en una economía capitalista plenamente desarrollada.

La coincidencia entre Marx y Tocqueville en la visión del pauperismo como un producto de las relaciones sociales, y de la organización del trabajo bajo las condiciones de la primera industrialización —más que su descripción como una condición moral—, situaba las coordenadas de la cuestión social en el terreno económico y político.

La mentalidad que se desarrolló durante el siglo XIX respecto al pauperismo y la cuestión social expresaban claramente las dos vías de salida del reino de la escasez: la democratización en el acceso a la propiedad, propuesta por Tocqueville, que significaba una modificación de las condiciones políticas que llevaría a una mejora de las condiciones económicas; y la defensa de una organización de las clases trabajadoras, planteada por Marx, que tomase a su cargo los medios económicos de la producción para transformar políticamente la sociedad.

El conflicto latente en las sociedades modernas —expresado ya como un conflicto entre capital y trabajo, y no entre ricos y pobres— señalaba el problema de intentar hacer que el progreso material de la sociedad fuese equivalente a un progreso político. El pauperismo fue, durante el ascenso de la civilización industrial, el fiel de la balanza que se inclinaba hacia la miseria o hacia la prosperidad de las masas, el producto tanto de los períodos de desarrollo material y tecnológico y de los aumentos del nivel de vida general como de los momentos de inestabilidad, revoluciones e incertidumbre sobre el futuro.

Juntas de damas y anarquistas

El limitado desarrollo de la industrialización en España y la persistente presencia de la Iglesia católica, y sus formas de asistencia a los más desfavorecidos, marcaron el siglo XIX, que se suele dividir en dos etapas: la de la intervención liberal, en el llamado Sexenio Democrático, y la del último cuarto de siglo, durante la Restauración.

Fue en este momento crítico, en el que el viejo régimen casi había desaparecido, pero la nueva sociedad industrial no acababa de asentarse, donde se produjeron las rupturas y continuidades con las distintas representaciones sociales de la pobreza y el tipo de acción social que estas legitimaban.

La etapa de la asistencia liberal en España no tuvo la misma extensión que en otros países europeos, al menos en cuanto a la regulación del marco legal en el que se inscribía la compra y venta del trabajo asalariado.

> *La asistencia liberal estuvo concebida esencialmente con los criterios tradicionales de atención a los pobres alejados del proceso productivo (niños, ancianos, enfermos, inválidos), dejando casi completamente al margen la cobertura de las nuevas situaciones de miseria e inseguridad ligadas a la condición obrera.*[24]

En el decenio 1840-1850, en sintonía con otros países europeos, se produjo en España la estatalización de la asistencia o, más bien, su provincialización y municipalización, en la que se reordenaron los equipamientos asistenciales y hospitalarios concebidos y fundados con anterioridad.

En 1845 fueron delegadas a las provincias las competencias respecto a los establecimientos benéficos. Se creó, asimismo, la Dirección General de Beneficencia y Sanidad en 1849 y se promulgó la Ley de Beneficencia. Pero esta centralización política

24. Mariano Esteban de Vega: «La asistencia liberal española. Beneficencia pública y previsión particular», *Historia Social*, n.º 13, 1992, p. 124.

no supuso una sustitución de la asistencia benéfica por las tareas de previsión social del Estado. Se limitó, más bien, a reorganizar territorialmente las dotaciones ya existentes y a inspeccionar su funcionamiento, siempre con la resistencia de la Iglesia ante lo que consideraba una intromisión en la función social que había cumplido durante siglos.

Por otro lado, las primeras organizaciones obreras asumieron en sus reivindicaciones su condición de ciudadanos respecto a la ley, y reclamaron al Estado su obligación de subvenir a las necesidades de todos sus ciudadanos. El progreso de la humanidad en lo económico debía, desde este punto de vista, tener su correlato en una reforma social que encontraba sus precedentes en la Constitución jacobina y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793. Se producía así una nueva identificación entre los pobres y los trabajadores, que cambiaba el orden de los términos. Ya no se trataba de pobres trabajadores, sino de «trabajadores pobres», lo que marcaba una diferencia.

> *La identificación entre pobre y trabajador hecha en la mayor parte de los textos españoles de la primera mitad del siglo XIX no solo es resultado del contexto precapitalista del momento, sino que también muestra la preocupación por la pobreza asociada al trabajo, que caracteriza todo el pensamiento europeo de la época.*[25]

Los cambios en la concepción de la pobreza y sus causas, al inicio de la industrialización, atendieron también a las tipologías cambiantes dentro de las relaciones sociales. Durante este período, en España, fueron los pobres «empadronados» los que suscitaron una mayor atención. Eran, en realidad, los nuevos obreros sin especialización que se movían mayoritariamente en el medio urbano, sin encontrar un empleo estable, pero que permanecían en un ámbito territorial determinado,

25. López Alonso, *La pobreza en la España medieval, op. cit.*, p. 146.

lo que les otorgaba una posición más integrada. Fue esta pobreza la que se identificó más claramente con la condición del proletariado y en la que los legisladores veían un peligro para la estabilidad social.

> *Los artesanos, especialmente en el siglo XIX, en que aún persisten y cuya función y figura cada vez están más descolocadas, son buena parte de estos indigentes de las ciudades españolas, sobre todo castellanas. Estos trabajadores, además, tienen una especial dificultad para integrarse en un mundo profesional que les es progresivamente adverso, con claros rechazos sociales y económicos que les vuelven más sensibles y predispuestos a sentirse marginados y pobres en la sociedad.*[26]

Fueron los grupos sociales más afectados por la transición al modo de producción industrial. Obreros manuales, jornaleros y peones sin especialización que buscaban un hueco en las manufacturas, la construcción, el comercio o el servicio doméstico urbano. Aumentaban constantemente en número y su conflictividad se hacía cada vez más patente, por lo que se instauraron los «trabajos de invierno» o «trabajos del plus», que las distintas administraciones fomentaban, a través de las obras públicas —como la construcción de puentes y carreteras—, para reducir el descontento social de estos obreros que con sus salarios intermitentes y estacionales rara vez superaban el nivel de subsistencia.

Fijos en sus lugares de residencia, integrados en la cultura urbana, pero móviles en sus puestos de trabajo estacionales y, a menudo, en sus alojamientos, estos grupos fueron los que constituyeron realmente el grueso de las clases peligrosas.

La primera Huelga General en Barcelona (1855) fue una demostración de fuerza de las masas trabajadoras empobrecidas que pretendieron paralizar la producción y alzar al proletariado

26. Carasa Soto, *Pauperismo y revolución burguesa...*, *op. cit.*, p. 141.

como protagonista de la cuestión social. Tras esta huelga se creó una comisión que

> *... se proponía abordar de modo sistemático, por vez primera en España, la preparación de una legislación reformadora de las relaciones de trabajo, apoyada en la comprobación y el estudio de «los datos de hecho demostrativos del estado de las relaciones entre patronos y obreros».*[27]

Si hemos mencionado que, durante las revueltas de 1766, muchos de sus protagonistas se autocalificaron como pobres y enunciaron el derecho de pobres para sus acciones en los motines, durante el siglo XIX las frecuentes revueltas urbanas (1834, 1854-1856, 1868) terminaron a menudo con exhortaciones de los gobernantes a la negociación entre patronos y obreros, y con la proliferación de estudios sobre las condiciones de vida de las clases trabajadoras. Los protagonistas se concibieron a sí mismos como trabajadores en busca de justicia económica y no aludieron al amparo de pobres, sino que apelaban a la sociedad en su conjunto y a su papel central como productores en la creación de la riqueza.

ꕥ

La vivienda comenzó a tener un peso específico en las economías familiares, que no podían encontrar satisfacción a sus necesidades en un crecimiento urbano no planificado, y la especulación sobre las rentas del suelo urbano convirtió el alojamiento en un bien escaso. Para la época, aparte de la alimentación, el gasto destinado al alquiler de una vivienda o una habitación representaba una porción considerable de los

27. Manuel Carlos Palomeque López: «La intervención normativa del Estado en la "cuestión social" en la España del siglo XIX», en Mariano Esteban de Vega (ed.), *Pobreza, beneficencia y política social*, Marcial Pons, Madrid, 1997, p. 112.

salarios. Pero fueron las condiciones de habitación y residencia de las familias trabajadoras —el hacinamiento y la carencia de servicios urbanos en los arrabales crecidos al calor del proceso de urbanización— lo más relevante en cuanto a la calidad de vida y la formación de estas llamadas clases peligrosas.

En España, sin embargo, el crecimiento urbano se dio mucho más lentamente que en otros países europeos, y no estuvo influido tanto por el desarrollo industrial como por la crisis agraria, lo que generó una pauta de suburbanización característica. A inicios del siglo XX, la población urbana concentrada en unos cuantos núcleos de población no representaba más del trece por ciento del total. Más del cuarenta por ciento de los habitantes de Madrid, Barcelona, Bilbao y Zaragoza no habían nacido en esas ciudades, sino que formaban parte de un contingente llegado del ámbito rural a partir de 1880.[28]

Al constituir la pobreza más integrada, y la que se identificaba con la condición obrera, los trabajadores urbanos sufrieron los embates de la economía y el mercado de trabajo con un mayor sentimiento de injusticia social, a diferencia de la pobreza clásica que a menudo se podía remitir al mundo rural y a unas economías de subsistencia. Los primeros trabajadores de la era industrial habían perdido un mundo y les quedaba por conquistar otro, a través de sus organizaciones y del desarrollo de una cultura obrera muchas veces definida por oposición a la cultura burguesa. Una cultura burguesa que en España tuvo una presencia limitada a los grandes núcleos urbanos e industriales.[29]

Fue el intento de las clases obreras por convertirse en protagonistas de la conquista del reino de la abundancia frente a la escasez lo que supuso una mayor alarma para los legisladores y las clases mejor situadas económicamente. La preocupación

28. José Sánchez Jiménez: «Condiciones de vida y situación social de las clases bajas (1890-1910)», *Historia Contemporánea*, n.º 3, 1990, pp. 75-116.
29. Jesús Cruz Valenciano: *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 2014.

que los ilustrados habían mantenido frente a los vagos, como un factor económico negativo, se transformó así en una inquietud creciente respecto a una masa de trabajadores pobres y sus incipientes organizaciones, influidas por las distintas corrientes revolucionarias que «como un fantasma» recorrían Europa.

Aparte de las numerosas referencias políticas y la intranquilidad por la desestabilización del orden público, la pobreza urbana se asimiló entonces con delitos como la prostitución, los atentados contra la propiedad, las estafas y la participación en motines y revueltas. Si la criminalización de la pobreza tuvo muchos problemas para ser compartida por las clases populares —tanto durante la reforma del siglo XVI como en las levas de vagos del XVIII—, a medida que las clases medias urbanas conquistaban posiciones económicas más relevantes en la sociedad, la equiparación de la pobreza con la criminalidad fue calando en el imaginario social.

Durante la primera mitad del siglo XIX, en España, el cincuenta y seis por ciento de los penados fueron jornaleros —a pesar de representar estos tan solo el quince por ciento de la población total—.[30] De modo que la penalidad se centró en la condición obrera como amenaza más inmediata, manteniendo al mismo tiempo la beneficencia para aquellos marginados del proceso de proletarización.

La situación de la asistencia social en España tuvo un punto de inflexión durante el último cuarto del siglo XIX, con el fin del Sexenio Democrático y el inicio de la Restauración. En el período canovista se produjo una regresión en el tratamiento de la cuestión social, que propició una vuelta a las concepciones caritativas y asistenciales del viejo régimen, y la pervivencia de una cultura de la pobreza, emparentada con la incapacidad del desarrollo productivo para asimilar la mano de obra liberada de sus ataduras.

30. Carasa Soto, *Pauperismo y revolución burguesa...*, *op. cit.*, p. 66.

La burguesía con aspiraciones nobiliarias y la Iglesia, que comenzó a fundar sindicatos obreros católicos —conocidos como «sindicatos amarillos»— y círculos obreros católicos, abordaron la resolución de la cuestión social reafirmando su protagonismo y tratando de amortiguar el efecto de las corrientes radicales que iban calando en el movimiento obrero.

En ambas tendencias, liberal y conservadora, se produjeron llamamientos a un «rearme moral» para la defensa de la sociedad que en un caso pasaba por la adopción de una férrea ética del trabajo, y en otro por frenar la laicización de los obreros y su creciente enfrentamiento con las instituciones religiosas. El anticlericalismo fue un rasgo particularmente relevante del movimiento obrero en España. Y la reacción de la Iglesia católica durante la Restauración, lejos de atenuarlo, lo agravó.

En los conservadores primaba el horror a la revolución. El recuerdo de la Revolución francesa y de la Comuna de París fueron referencias constantes en las llamadas a una unidad católica nacional frente al socialismo y las influencias «extranjerizantes» que promovían las organizaciones obreras. Se apelaba, para contener estos efectos perniciosos de la modernización, a la armonía entre patronos y obreros, que debían encuadrarse en sindicatos jerárquicos y sectoriales para favorecer la producción y el desarrollo económico. El derecho natural y la desigualdad establecida por la divina providencia resurgieron también con fuerza dentro del contexto de una industrialización con muchos problemas para extenderse. De este modo, las tendencias conservadoras reivindicaron el organicismo y el gremialismo como remedios eficaces para contener el descontento generado por las crecientes injusticias sociales.

La educación, sujeta a la autoridad eclesiástica, y la defensa de unos supuestos genuinos valores rurales frente a la disolución de la moralidad en el entorno urbano formaron parte también de ese rearme moral que pretendió la Iglesia católica en España. A través de los círculos obreros católicos se ofreció el sermón piadoso y la recristianización de las clases trabajadoras como solución, más espiritual que material, al conflicto social.

Este retorno a las actitudes piadosas y de beneficencia se expresó también en las distintas reformas abordadas desde el Estado, que tomó las fundaciones urbanas de recursos caritativos como base para la extensión de su asistencia, en mayor sintonía y continuidad con la reforma de la beneficencia del siglo XVI que con las aspiraciones de los proyectistas del XVIII.

Así, durante el último cuarto del siglo XIX se fundaron en España muchos más recursos de beneficencia que en el conjunto del resto de países europeos. Las nuevas y viejas élites colaboraron activamente con la misión caritativa de la Iglesia, como forma de mantener un orden social pacificado y propicio al desarrollo de sus intereses económicos y como instrumento de posicionamiento social.

La figura del indiano, que retornaba de las colonias después de haber hecho fortuna, y que ayudaba a fundar en su localidad de origen establecimientos de caridad, fue una muestra de esta colaboración civil con la misión evangelizadora.

También la del nuevo rico, generalmente de extracción rural, que a través de su participación en las manufacturas adquirió relevancia económica, y que accedía al reconocimiento social a través de las donaciones y las limosnas a las cofradías locales. Las juntas de damas y las asociaciones filantrópicas completaban el cuadro de esta sociedad civil pía y alineada con la defensa moral de la sociedad.

El reverso de esta afirmación de la beneficencia fue el enquistamiento de las clases populares en una cultura de la pobreza, hacia la cual se las iba dirigiendo mediante el sermón semanal y la amenaza más terrenal de la represión y el encarcelamiento.[31]

Mientras que la acción liberal de la primera mitad del siglo XIX fue efectiva en municipalizar y provincializar la beneficencia, relegando a un papel secundario a la Iglesia —para favorecer a la élites civiles—, en el período de la Restauración se produjo un protectorado estatal de la acción benéfica religiosa, que recuperó así su protagonismo en los ámbitos locales. Un decreto de 1875

31. Fernando Álvarez-Uría: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona, 1983.

consolidó dicha acción benéfica de la Iglesia y de la iniciativa particular, con el Estado como garante y protector de estas, frente a la injerencia de las autoridades civiles locales que el liberalismo radical de las Cortes de Cádiz había defendido.

Los viejos tratamientos, aplicados a los problemas del proletariado moderno y a la cuestión social surgida del proceso de industrialización, adoptaron la institución familiar como pieza fundamental del orden social. Tanto liberales como conservadores la reivindicaban como instrumento de moralización y prevención de la pobreza. La unidad familiar —y no el individuo— se convirtió en la unidad básica objeto de la asistencia caritativa.

También se defendió activamente a la familia por su influencia positiva en el aumento del ahorro y la previsión de las clases trabajadoras. El obrero soltero, sin hijos a cargo, se consideraba más propenso a la reivindicación y menos sujeto a la necesidad de trabajar y de ahorrar de cara al futuro, por lo que encontraba más dificultades para emplearse y para ser asistido por las obras de caridad. Desde el punto de vista de los asistidos, esta entronización de la unidad familiar suponía una fiscalización de la vida privada a través de la beneficencia —experimentada de forma cotidiana—, por medio de la presión social que los inducía al matrimonio como vía preferente de acceso a un mínimo patrimonio.

La participación privada en la resolución del pauperismo tuvo también su parte de protagonismo a través de las entidades financieras dedicadas al fomento de la previsión y el ahorro entre las clases trabajadoras; aunque, desde el punto de vista de la situación material, hay fundadas dudas en cuanto al ahorro efectivo que pudieron suponer.[32] Las sociedades económicas de amigos del país o las ligas de contribuyentes, que a menudo impulsaron la fundación de cajas de ahorro o sociedades de socorros mutuos, tenían, durante la época de la Restauración, un carácter más pedagógico que cooperativo.

El patronazgo de los notables de las ciudades y de la burguesía urbana en muchas de estas fundaciones restringía la extensión de

32. Esteban de Vega, «La asistencia liberal española...», *op. cit.*

una organización autónoma de los obreros en torno a ellas. Aunque algunas, sobre todo en Cataluña, pudieron tener aspiraciones parecidas a las que se derivaban de las propuestas proudhonianas de un Banco del Pueblo, su extensión en España —a partir de la ley del 29 de junio de 1880— estuvo mediada por su asociación a los montes de piedad (recordemos la propuesta de Tocqueville) y por su carácter más benéfico que político.

La evolución parcial del proletariado industrial, y las dificultades para estabilizar un mercado de trabajo y un progreso económico semejante al de otros países europeos, hicieron que la previsión pública no se desarrollase demasiado entre las clases trabajadoras, que siguieron acudiendo a los prestamistas particulares en momentos de necesidad. Las cajas y montes de piedad no estuvieron tan al alcance de los trabajadores pobres como al servicio de una clase media venida a menos, y las sociedades de socorros mutuos no ofrecieron por lo general un apoyo continuado que pudiese sostener un seguro de vejez, enfermedad o paro forzoso para el obrero medio.

La debilidad de las formas mutuales, junto con los retrocesos en la asistencia pública, provocaron que la cuestión social en la España de finales del siglo XIX se estancase. Se podría decir que se pasó de la beneficencia liberal a las concepciones de la asistencia caritativa preindustrial.

El contrapunto a esta situación fue la radicalización progresiva de las organizaciones obreras, con un marcado protagonismo de las corrientes anarquistas frente a las socialistas y reformistas. El asesinato de Cánovas a manos del anarquista Angiolillo, en represalia por los procesos de Montjuïc, constituyó una advertencia del cariz que iba a tomar la cuestión social en España durante el cambio de siglo.

LA NEGACIÓN DE LA VIRTUD

En la página anterior:
viñeta de El Roto en El País (28/04/1996)
© Andrés Rabago, VEGAP, 1996

Hacer triunfar a los buenos, o hacer buenos a los triunfadores

G. K. Chesterton, que vivió a caballo entre dos épocas, señaló que

> *... en cuanto la gente comienza a creer que la prosperidad es una recompensa a la virtud, es evidente que la calamidad está próxima. Si la prosperidad se considera recompensa de la virtud, se la considerará un síntoma de la virtud. Los hombres abandonarán la pesada tarea de hacer triunfar a los buenos y se dedicarán a la labor más sencilla de hacer buenos a los triunfadores.*[1]

La prosperidad que llegaron a alcanzar las sociedades industriales comenzó a verse como un síntoma de sus naturales virtudes y, consecuentemente, se trató de hacer buenos a todos aquellos que colaboraban activamente en su desarrollo material. Quienes quedaban al margen y no triunfaban dentro de las nuevas condiciones económicas no podían considerarse,

1. G. K. Chesterton: *Correr tras el propio sombrero*, trad. Miguel Temprano García, Acantilado, Barcelona, 2005, p. 221.

por ello, buenos para la sociedad. Constituían la negación de la virtud. La negación de los valores del esfuerzo, el trabajo duro, la responsabilidad adquirida frente al Estado y al conjunto de la sociedad, el obligado cumplimiento de un paulatino ascenso social a través de la educación, el incremento del consumo y el nivel de vida, y el cierre de filas en torno a una cultura de clases medias.

Aquellos que quedaban ubicados fuera de los valores de las sociedades de la abundancia acabarían constituyendo así un peligro para todo el proceso. El esfuerzo por integrarlos fue, a su vez, un intento de redefinir socialmente la pobreza como una especie de plaga contra la que el Estado debía luchar con todos los medios a su alcance. No se trataba ya de contener el antagonismo de clases surgido en torno a los nuevos medios de producción industriales, sino de la deseable desaparición de tal antagonismo: dejar atrás, de una vez y para siempre, el reino de la escasez, a través de la generalización de una economía de la abundancia, que no dejaba por ello de producir pobreza y generar desigualdad. Una meta paradójica. La utopía productivista concibió los problemas sociales como mera excrecencia de problemas de administración de la producción todavía no resueltos, y acabó por convertir los medios en fines. Tal y como advirtió H. D. Thoreau: «Medios perfeccionados para un fin sin perfeccionar».

Convertir a los triunfadores en buenos, como temía Chesterton, era precisamente eso: partir de la idea de que la producción y la distribución debían orientarse al bienestar social, para acabar concluyendo que el bienestar consistía fundamentalmente en participar del proceso de producción sin cuestionarlo y solo así generar un derecho a la redistribución. Como corolario a esta inversión de medios y fines, quienes no accedían a los niveles de vida del ciudadano medio debían responsabilizarse de su falta de participación y readaptarse a la situación si no querían acabar en la marginalidad.

Simone Weil, en 1934, señalaba ya este fenómeno del siguiente modo:

> *Ese trastrocamiento en la relación de medios y fines es esa locura fundamental que explica todo lo que hay de insensato y de sangriento a lo largo de la historia. La historia humana no es más que la historia de la servidumbre que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos [...] y rebaja así a la humanidad viviente a ser cosa de cosas inertes.*[2]

Convertirse en objeto de explotación, ser cosa vendible en las condiciones más ventajosas dentro de un gran mercado de seres humanos y artefactos, se convertiría, con el ascenso de las sociedades industriales y del bienestar, en la única forma de habitar el mundo, la forma dominante de reproducción social que pretendía suprimir cualquier tipo de antagonismo social y sustituirlo por una administración eficiente de las cosas. Tecnócratas y terapeutas de la miseria ocuparían, poco a poco, el lugar que fueron cediendo filántropos reformistas y almas caritativas.

☙

El conflicto abierto por el desarrollo de la civilización industrial llegó a su clímax en las últimas décadas del siglo XIX, derivando en un antagonismo de clases que convirtió el término «pauperismo» en sinónimo de peligrosidad social y revuelta. Los esfuerzos por contener el conflicto dieron lugar al ascenso de los primeros estados sociales. De este modo, al impulso inicial de una economía de mercado de *laissez-faire*, le siguió una época de relativa concertación social. En la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas podía lograr un ascenso en la calidad de vida material de las masas obreras, se hizo imprescindible que la participación política de los partidos y sindicatos que las representaban se encauzase hacia las instituciones de las primeras democracias liberales.

2. Simone Weil: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Premià Editora, México DF, 1978, p. 56.

Abolidas la esclavitud y la servidumbre, se hizo necesaria la modernización productiva y la regulación del mercado de trabajo. Esta modernización, como hemos visto, tenía varios frentes abiertos. Por un lado, se llevó a cabo un amplio esfuerzo por moralizar a las clases trabajadoras y, al mismo tiempo, por reprimir a aquellos que se resistían a entrar en la relación salarial. Por otro lado, siguiendo las ideas de pensadores como Tocqueville y los reformadores liberales, la organización de un Estado social se propuso como modelo para equilibrar las relaciones salariales, mediante el fomento de un mayor acceso a la propiedad de los trabajadores y la extensión de la previsión y el ahorro entre las clases populares.

A partir de los primeros seguros voluntarios, las mutualidades y las casas de socorro desarrolladas a finales del siglo XIX, las instituciones de ayuda mutua se fueron constituyendo como parte del estado social, cada vez más organizado, aunque con una intervención limitada en la economía como requería el credo liberal. La previsión de ingresos y los seguros de este tipo facilitaron también la generalización de la idea de una movilidad ascendente de las clases trabajadoras más especializadas, a través del ahorro y el consumo.

Muchas de estas instituciones mantuvieron, por ello, el objetivo de convertirse en una «ayuda para la autoayuda», aunque pronto se vieron enfrentadas a sus propios límites durante el ascenso de las masas trabajadoras y los problemas de la creación de valor dentro de una economía industrial y de consumo internacionalizada.

Las entidades de ayuda social, las mutualidades y cajas surgieron a menudo de las iniciativas locales, o de un acuerdo entre las fuerzas de las oligarquías municipales, ejerciendo un papel político de contención para las aspiraciones de autonomía de las organizaciones obreras más radicales, pero con poca efectividad en cuanto a su cobertura material para las clases trabajadoras.

Rara vez llegaban hasta las clases populares, y quedaban restringidas a una élite obrera especializada, dentro del contexto de una mayor mecanización del trabajo que dejaba al descubierto,

en una situación de mayor precariedad, a gran parte de los trabajadores y trabajadoras manuales sin especialización. Las grandes crisis económicas y los vaivenes del comercio internacional produjeron cambios bruscos en las condiciones de vida de las masas obreras que estas endebles instituciones de ayuda liberal poco pudieron hacer por paliar.

De modo que, en la última década anterior a la Primera Guerra Mundial, se fueron sustituyendo los seguros voluntarios por seguros obligatorios que pretendían dar cobertura a más sectores obreros, de distintas ramas y especialización —lo que se ha llamado el «estado social corporativista»—, y que ofrecían diversos tipos de prestaciones más allá de la previsión para la vejez: los seguros de desempleo, de maternidad, de accidentes laborales, de invalidez, etcétera.

Este proceso no fue homogéneo en toda Europa, y en España tuvo sus particularidades, pero la tendencia principal fue la de integrar en el estado social los seguros voluntarios, los cuales se fueron convirtiendo, así, en aportaciones obligatorias para asegurar cierta redistribución de la riqueza producida socialmente.

En 1914, trece estados europeos de catorce tenían algún sistema de seguros o responsabilidad civil.[3] Sin embargo, esta tendencia iba ligada a otra, que será vital para comprender los nuevos tratamientos de la pobreza en el auge de la sociedad de masas posterior a las dos grandes guerras. En palabras de Gerhard Ritter:

> *Al asegurar a algunos grupos de población contra determinados riesgos típicos, como enfermedad, accidentes, invalidez, vejez y posteriormente el desempleo, el seguro sacó a los trabajadores por cuenta ajena, especialmente a los obreros, a los que estaban dirigidos los primeros seguros, de la población pobre. De esta manera, la ampliación de la cobertura a otros grupos sociales y la mejora de sus prestaciones se convirtieron en el instrumento para limitar la*

3. Ritter, *El estado social...*, *op. cit.*, p. 112.

asistencia a los pobres o la posterior asistencia social a grupos marginales de población no activa.[4]

La articulación del estado social como instrumento de redistribución más organizado partía de la premisa de un proceso de asalarización general, en el que quienes trabajaban serían los principales beneficiarios de las ayudas, subsidios y pensiones. Mientras, el remanente de la población no empleable por distintos motivos veía su posición relegada a una marginalidad para la que se reservaban actuaciones específicas, fuera del proceso general de modernización y del acceso a los niveles de vida y consumo que sí se buscaban para los grupos absorbidos por el creciente empleo industrial.

Marx vaticinó que el capitalismo no podría sostener un aumento de los niveles de vida de las clases trabajadoras sin poner en peligro la creación de plusvalía y con ello todo el ciclo de reproducción del capital, por lo que la condición obrera estaría destinada siempre a un proceso de empobrecimiento, a sumirse cada vez más en la miseria, y a convertirse así en los «sepultureros» del modo de producción capitalista.

Desde 1890, aproximadamente, fue evidente que tal vaticinio no se cumpliría.[5] Las concesiones arrancadas al capitalismo en la formación de los primeros estados sociales, mediante la lucha política de las organizaciones obreras, y el ciclo expansivo de la economía —que venía dándose, al menos, desde 1860—, fomentaron una paulatina integración de las clases trabajadoras. Si el ascenso del nivel de vida relativo no hubiese reducido el pauperismo a situaciones marginales, habría sido muy difícil la resolución temporal del conflicto interno de las sociedades capitalistas.

4. *Ibid.*, p. 118.
5. Eric Hobsbawm: *Historia del siglo xx*, trad. Carme Castells, Crítica, Barcelona, 1995.

Pero pensar que el desarrollo de las formas de redistribución fue solo una herramienta para el control y la pacificación social deja de lado el hecho de que los sindicatos, incluso los más revolucionarios, fueron partícipes del espíritu que promovía la necesidad de una mayor eficiencia y productividad industrial. A menudo, los argumentos revolucionarios para la colectivización de los medios de producción hicieron hincapié en que el control obrero sería «más eficiente» y mejoraría los beneficios, dada la condición moral superior del obrero en cuanto productor laborioso frente al patrono burgués, asociado históricamente a una clase social parasitaria.[6]

La integración de la fuerza de trabajo más especializada en el marco de la sociedad industrial no fue solo obra de la represión, sino que la participación activa de los obreros organizados funcionó igual —y a veces mejor— para ese menester.

Los hogares también se imbuyeron de este espíritu industrioso al concentrar más rentas y destinar cada vez mayor parte de las mismas al consumo, orientando claramente hacia el mercado tanto la venta de su tiempo de trabajo como la compra de distintos bienes y servicios y su sustitución más frecuente. Si bien De Vries ha defendido que las pautas de consumo en los hogares venían cambiando al menos desde el siglo xviii, también ha admitido que, a partir de la segunda mitad del siglo xix, esta transformación en el consumo de las clases populares —lo que denominó «revolución industriosa»— se amplificó considerablemente.[7]

La idea de acceder a mejores niveles de vida, la reducción de la jornada de trabajo, las vacaciones pagadas, los seguros de desempleo y, sobre todo, el acceso a una vivienda en propiedad influyeron en una gran parte de las clases trabajadoras, sobre todo en aquellas mejor asentadas en los nuevos procesos industriales de producción.

6. Michael Seidman: *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*, trad. Federico Corriente, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014.
7. Jan de Vries: *La revolución industriosa. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente,* Crítica, Barcelona, 2009.

El relativo éxito del estado social, previo al estallido de las dos grandes guerras, no fue tanto la extensión efectiva de estos derechos —todavía incipiente— como el cambio en la mentalidad a la hora de abordar la cuestión social. Fue en este período cuando el Estado cobró cada vez mayor protagonismo en la planificación de la economía y la regulación del mercado de trabajo, consolidando, por un lado, los seguros obligatorios y adoptando, por otro, políticas económicas tendentes a la activación de la producción y al fomento del consumo.

Así, se pasó de intentar promover la disminución del pauperismo como forma de contención del conflicto social, a considerar el bienestar general como única forma de lograr una «paz duradera» que debía orientarse racionalmente a través de lo que se empezó a conocer como «estados del bienestar».

El paso de una concepción a la otra es la historia de un fracaso. La utopía de una democracia industrial solo pudo sostenerse, en parte, durante los treinta años que siguieron al final de las dos guerras mundiales y que finalizaron con una nueva crisis estructural de las economías de mercado durante el último tercio del siglo XX. Durante ese lapso —que los historiadores más optimistas han llamado los Treinta Gloriosos—, a un lado y otro del Telón de Acero, el objetivo de desterrar la necesidad y la pobreza tuvo como premisa indiscutible el crecimiento económico constante y la ampliación del proceso industrial amparado en la investigación científica y el desarrollo tecnológico.

Si bien las expectativas sobre el progreso moral de la condición humana se habían visto claramente desmentidas por las persecuciones, los genocidios industrialmente planificados y la descomunal destrucción de las ciudades durante las dos grandes guerras, el desarrollo material de las fuerzas productivas no sufrió tanto las consecuencias de la confrontación bélica. Se podría decir incluso que el sistema industrial, en algunos sectores estratégicos, salió reforzado de las contiendas:

> *La naturaleza dramáticamente sesgada de gran parte de los daños [de la Segunda Guerra Mundial], que había llevado a que personas y lugares hubieran sufrido daños terribles mientras que las fábricas y la producción resultaban relativamente intactas, contribuyó a una recuperación rápida de los sectores económicos clave a partir de 1945. Las industrias de ingeniería florecieron durante la guerra. El Reino Unido, la URSS, Francia, Italia y Alemania (así como Japón y Estados Unidos), todos estos países acabaron con unas existencias de maquinaria superiores a las que tenían antes.*[8]

Esa rápida recuperación de los sectores económicos y las tareas de reconstrucción en la mayor parte de las ciudades europeas fueron el acicate para un relanzamiento del proceso de acumulación. Pero este crecimiento económico inédito dependió de algo que pocas veces se tiene en cuenta en los estudios sobre la pobreza contemporánea: el salto energético que supuso el ingente consumo de petróleo. Según Fernández Durán:

> *El estado del bienestar no hubiera sido posible sin el oro negro, ni por supuesto el Estado intervencionista; y hasta el militarizado en la sombra hubiera sido inviable sin este potente combustible fósil.*[9]

La pobreza pasó, así, de ser una cuestión moral y religiosa referida a la providencia y la salvación, en la etapa preindustrial, a deslizarse paulatinamente dentro de la categoría de un problema técnico al que se debía atender, sobre todo, con políticas de estímulo de la producción y el consumo de masas que en buena parte dependían, a su vez, del aumento del consumo energético. No es casual, por tanto, que en nuestros días estemos hablando al mismo tiempo del posible colapso de la

8. Tony Judt: *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. Jesús Cuéllar Menezo y Victoria Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2008, p. 134.
9. Ramón Fernández Durán: *El Estado y la conflictividad político-social en el siglo XX. Claves para entender la crisis del siglo XXI*, Virus, Barcelona, 2010, p. 21.

sociedad industrial por el agotamiento de los recursos energéticos, y de la ampliación acelerada de la brecha social entre los más ricos y los más pobres.

Los argumentos morales, económicos, políticos y técnicos han estado siempre presentes en el tratamiento de la pobreza a lo largo de la historia moderna. Y los pobres siempre se han situado como contracara del progreso de la sociedad. Pero que la pobreza en las sociedades capitalistas, a partir de 1945, empezase a ser considerada como un problema fundamentalmente técnico y de organización de la producción presuponía varias cosas: un crecimiento económico siempre en alza, unas formas de participación política donde el debate público se veía reducido a la contienda electoral, y unas nuevas pautas culturales que estaban llamadas a modificar radicalmente la vida cotidiana de las clases populares.

Fue lo que los autores de la escuela de Fráncfort, y otros afines, describieron como el ascenso de una sociedad de masas burocratizada. En las nuevas coordenadas de esa sociedad, la pobreza adquirió ciertos rasgos novedosos que se sumaban a las situaciones de miseria tradicionales, perviviendo en el imaginario social y en las formas de contención de los inadaptados vestigios de todas las doctrinas precedentes. Alain Supiot ha dado una explicación de este fenómeno:

> *Las categorías dogmáticas del pasado no se inscriben en una historia lineal, sino que constituyen una reserva enterrada de sentido, siempre susceptible de volver a la superficie y de producir nuevos efectos normativos.*[10]

El pauperismo ha existido como fenómeno desde el inicio de la industrialización hasta nuestras sociedades contemporáneas. Y no siempre ha sido constante, sino que ha crecido en magnitud —o más bien ha crecido la preocupación en torno a su magnitud— precisamente cuando también crecía la riqueza material y avanzaba el proceso de modernización capitalista.

10. Supiot, *El espíritu de Filadelfia…*, *op. cit.*, p. 105.

A grandes rasgos, los elementos que definieron esa modernización de las economías capitalistas fueron: la concentración de la propiedad y el aumento de la monetarización de los intercambios comerciales; la mercantilización de la tierra, el trabajo y el dinero, y el ascenso de una economía autorregulada de precios variables; el encuadramiento del trabajo humano en la relación salarial y la producción industrial; la generalización del Estado y la técnica —la tecnología aplicada al incremento constante de la productividad— como entidades axiales de las sociedades modernas; y, por último, la desintegración paulatina de lazos sociales y comunitarios y el auge del individualismo económico y del modelo extractivista. Las distintas formas de representación de la pobreza solo se entienden inscritas en cada uno de los momentos de este proceso, formando parte de un movimiento general de desposesión que sigue su curso en el presente.

En la culminación de las sociedades industrializadas, la pobreza se convirtió finalmente en una magnitud económica a la que se aplicaron distintos instrumentos técnicos de medición, descripción y previsión, con el fin de llevarla «hasta un punto de equilibrio en que ni desaparezca de forma que imposibilite la acumulación, ni sea tanta que amenace el proceso».[11] Fue el mantenimiento de este equilibrio lo que trataron de asegurar los llamados estados del bienestar. Por ello pueden ser considerados como mecanismos axiales, que partían del establecimiento de unos mínimos indispensables para la existencia humana, pero redefiniendo radicalmente los términos de esa existencia, y señalando principalmente aquellas carencias que debilitaban la cohesión y la legitimación de un orden político y económico que era necesario aceptar como connatural a la condición humana. La Declaración de Filadelfia, de 1944, decía: «La pobreza, en cualquier lugar, constituye un peligro para la prosperidad de todos», pero lo que ha acabado por ser más cierto es que la prosperidad de unos pocos solo ha podido tener lugar a costa de generalizar la pobreza para la mayoría.

11. Carasa Soto, *Pauperismo y revolución burguesa…*, *op. cit.*, p. 368.

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial la pobreza ya no se consideraba, por tanto, un dato positivo derivado de la creación de riqueza, sino, bien al contrario, un factor de tensión social que en determinada cantidad podía hacer peligrar el proceso de acumulación. La equidad económica y la justicia social se plantearon entonces como objetivos estratégicos que requerían de acuerdos institucionales duraderos a fin de prevenir la aparición de conflictos, divisiones sociales y movimientos radicales. Garantizar los mínimos indispensables a todos los ciudadanos mediante el pleno empleo industrial haría que, según contemplaba Beveridge —creador de los primeros seguros sociales—, «la miseria fuese superflua en todos los conceptos».

El anhelo de seguridad y cohesión, el objetivo de una integración planetaria en el proyecto de industrialización y asalarización fueron generando así un proceso de diferenciación por el que solo algunos grupos marginales, con características especiales, quedaban fuera de este vasto movimiento de asimilación. Para esos grupos e individuos inempleables e irrecuperables —aun en un contexto de pleno empleo industrial— se reservó una acción social profesionalizada, cuyas bases se remontaban a las ideas del barón de Gérando en *El visitador del pobre*.[12]

En este modelo de asistencia, en el que se producía una relación de ayuda basada en un «flujo constante de humanidad» entre los protagonistas, el benefactor se establecía como un modelo de socialización. Los primeros pasos en la profesionalización del trabajo social se encaminarían entonces hacia una evaluación objetiva de las necesidades y un control del uso que los beneficiarios hacían de las distintas ayudas, dentro de un intercambio personalizado pero regulado por el Estado. Se daba así una doble exigencia para el llamado trabajo de caso: proceder a una investigación científica sobre las necesidades y las causas de la marginación concreta y, al mismo tiempo,

12. Joseph Marie, barón de Gérando: *El visitador del pobre*, trad. Luis Bordas, Imp. Hispana, Barcelona, 1854 [1824].

establecer una relación de cercanía y confianza que permitiese la reeducación de los inadaptados de cara a su futura reinserción social.

Esta particularización y personalización de la asistencia se daba, precisamente, en el marco de una universalización de los seguros sociales con un claro sesgo a favor de los varones en edad productiva, «cabezas de familia», que constituían el principal factor de ingresos económicos de los hogares; con lo que el sesgo patriarcal y familiarista de los estados de bienestar se veía reforzado en la práctica de la asistencia social. Del mismo modo, la generalización de los sistemas de seguridad social, sustentados en aportaciones obligatorias, a la vez que pretendía ampliar su cobertura a todas las formas de trabajo asalariado, dividió en multitud de distintos regímenes de cotización a las clases obreras, dando lugar a esa situación de universalización particularizada característica de los estados del bienestar contemporáneos.

La ampliación y consolidación de la llamada «cultura de clases medias» consiguió, por un lado, integrar a un mayor número de asalariados en las coordenadas de las sociedades de mercado, al tiempo que, mediante los sistemas redistributivos y la profesionalización de la asistencia, se instituyeron mecanismos de vigilancia y control de los inempleables y desahuciados del nuevo modelo.

Marcuse habló de la unidimensionalidad de los individuos en las sociedades industriales avanzadas y defendió que el proletariado industrial, considerado históricamente como el sujeto revolucionario por excelencia, había ido diluyéndose y confundiéndose en el seno de una cultura de masas.[13] Desde su punto de vista, solo aquellos grupos e individuos inadaptados, los marginados y marginales, estarían entonces en condiciones de generar un cuestionamiento radical de la ideología dominante. Siempre y cuando no acabasen en las redes de asistentes sociales y psiquiatras —habría que añadir— que

13. Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. Antonio Elorza, Ariel, Barcelona, 1987.

liderarían, en la época moderna, el afán reformador y moralizador que siempre han despertado los desheredados.

ꕥ

Las tensiones que surgieron, desde el inicio, en la construcción de los estados del bienestar se derivaban de la relación conflictiva entre los valores cardinales que manejaban las democracias liberales: libertad, igualdad y seguridad social para los individuos que competían en la esfera económica. Pero, precisamente, el individuo económico era una abstracción —debida en gran parte a la influencia de pensadores como Stuart Mill— que solo se materializaba y cobraba sentido en su relación con el estado social organizado y con la generalización del empleo asalariado dentro de un sistema industrial complejo y dependiente de procesos colectivos de largo alcance.

El estado del bienestar se entendía como una suma de individuos, cada uno de los cuales podía ser titular de unos derechos de ciudadanía que le conferían una supuesta igualdad de oportunidades dentro de la economía de mercado, siempre que contribuyese con su trabajo al aumento general de la riqueza de su nación. El individualismo económico solo pudo extenderse en las condiciones de una sociedad ampliamente regulada mediante instrumentos de redistribución colectivos. Esa era la paradoja.

El proceso fue lento y no exento de conflictividad, de modo que para cuando muchos estados habían terminado de organizar sus incipientes sistemas de bienestar social, los límites internos —y cada vez más los externos— de la sociedad industrial ya habían puesto en tela de juicio los presupuestos de los que partían las reformas y los llamados «consensos de posguerra». La fórmula pacificadora del estado del bienestar en las democracias capitalistas surgió por tanto ya en crisis, al constituirse como mecanismo para equilibrar un proceso de desposesión que solo podía tratar de superar sus límites mediante una frenética huida hacia delante.[14]

14. Claus Offe: *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, trad. Antonio Escohotado, Alianza, Madrid, 1990.

La pobreza se asumió, durante el lapso que duró este pacto de no agresión entre clases, como un índice negativo de evolución humana. Lo que supuso, tal vez, la mayor novedad y contradicción del modelo. Pues el proceso de acumulación no es posible sin una contrapartida de desposesión. Las fuerzas de producción industriales se desarrollan destruyendo otras formas de producción y consumo. Y siempre hay alguien que termina siendo víctima de estos procesos. Un juego de suma cero que ha acabado por abarcar todo el planeta.

La transacción de intercambio que realizaba el estado del bienestar concedía beneficios materiales a los necesitados a cambio de que reconociesen el orden moral que emanaba de ese gran pacto por el crecimiento industrial, en el que el trabajo asalariado ocupaba el lugar de nueva religión en un mundo sin religión. Pero, muy pronto, las críticas arreciaron, señalando la contradicción insuperable que Claus Offe sintetizó en su conocida fórmula: «El capitalismo no puede existir ni *con* ni *sin* el Estado del Bienestar».[15]

Terapeutas de la miseria

Aun con la mayor integración de las clases obreras, continuaron existiendo grupos de trabajadores cuyas condiciones de vida nunca fueron más allá de los mínimos requeridos para la reproducción social. Estos grupos, además, se veían inmersos en un proceso de fragmentación no a pesar de su integración en las formas de la sociedad de masas, sino precisamente por su inclusión en la dinámica de desposesión social característica de las economías capitalistas.

A la capitalización de algunos sectores obreros altamente cualificados se añadió entonces el aumento constante de una nueva clase de asalariados, la de los empleados, trabajadores de cuello blanco que pronto constituyeron un núcleo de dinamismo

15. *Ibid.*, p. 142.

económico, con posiciones dominantes, nuevas pautas de consumo, valores culturales y formas de entender las relaciones sociales emparentadas con la meritocracia y el aprovechamiento individual de la igualdad de oportunidades económicas.[16]

Ajenos a estas dinámicas, los trabajadores periféricos, no especializados, se encontraron en una situación más vulnerable ante las reconversiones y cambios en las formas de producción, la innovación tecnológica y la automatización de los procesos industriales, y ante las fases de reproducción ampliada del capital a escala global y su creciente financiarización.

Mientras el pleno empleo siguió constituyendo un objetivo político irrenunciable, y las funciones redistributivas del Estado se universalizaron —sobre todo en las pensiones de jubilación, el acceso a la educación y los seguros de desempleo—, estos desequilibrios se mantuvieron en tensión, pero contenidos. Si el estado del bienestar administraba la seguridad social, y el desarrollo económico daba empleo a todos los ciudadanos, la asistencia social para los dependientes y quienes quedaban fuera de la relación asalariada podía desarrollarse bajo criterios particularistas; muy focalizada en grupos marginados que preexistían en el seno de las llamadas sociedades de la abundancia y para los cuales la explicación que la sociedad se daba a sí misma era la de una cultura de la pobreza, o unos estilos de vida inadaptables a las formas de reproducción social en ascenso.

Eran los habitantes del «cuarto mundo», que así categorizados pasaron a formar parte de la teleología del progreso. La pobreza parecía ser una cuestión que remitía a un pasado remoto, a las llamadas «minorías raciales» o a la situación de aquellos países que no habían llegado todavía a culminar su proceso de modernización. La cuestión social, en los países más desarrollados, fue transformándose así en una cuestión personal, donde grupos determinados y casos particulares debían emprender el camino de las ayudas sociales y la nueva moralización terapéutica.

16. Siegfried Kracauer: *Los empleados*, trad. Miguel Vedda, Gedisa, Barcelona, 2009.

El resultado más inmediato de la nueva concepción sobre la pobreza —en realidad solo parcialmente nueva— fue la marginación de los grupos con menos ingresos, que se explicó, desde las posiciones que legitimaban un orden social de clases medias, como efecto derivado de una supuesta subcultura marginal en la que los individuos adquirían pautas de comportamiento que los llevaban a posicionarse a perpetuidad en una relación de dependencia respecto al resto de la sociedad. Según un crítico contemporáneo del auge de los estudios sobre la cultura de la pobreza:

> *La popularización de estas nociones tuvo un efecto prominente: el de ofrecer sustento al arraigado argumento que consiste en culpar a los pobres de su pobreza.*[17]

Que en las sociedades capitalistas avanzadas siguiese apareciendo el fenómeno de la pobreza, y que las desigualdades se reprodujesen a pesar de la organización institucional de la asistencia, del pleno empleo y del aumento del gasto público, era algo que solo se podía explicar, entonces, por una suerte de disfuncionalidad de los propios pobres.

Los teóricos sociales, en su mayoría reclutados de las clases medias, se lanzaron a definir entonces las características y dinámicas especiales que regían la vida de estos grupos e individuos. Pero, a menudo, como trasfondo de estas concepciones teóricas se encontraba que

> *…lo verdaderamente objetable a los pobres es su supuesta disidencia con respecto a los valores convencionales más preciados por la clase media. En este caso particular [está comentando el artículo de David Matza «Los pobres deshonrosos»] se juzga que la esencia de la vida de la clase baja se halla en su deshonroso fracaso para manifestar una virtud de la que la clase media se enorgullece, y por la*

17. Charles A. Valentine: *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 26.

que alaba a la «clase trabajadora estable»: el amor al trabajo.[18]

En efecto, el ascenso de la idea de un estado del bienestar era inseparable de la entronización del trabajo asalariado como un derecho adquirido y un bien preciado por toda la sociedad. La marginalización de la pobreza volvía a convertirla, a ojos de los defensores de la sociedad, en un estado de incapacidad o deficiencia —que lindaba a menudo con lo criminal y lo patológico—, al tiempo que aumentaban los recursos para controlarla y fiscalizar su extensión y alcance.

Los correlatos políticos de esta representación social que hablaba de la pobreza como una subcultura llegaron mucho más allá de las intenciones que algunos estudiosos tenían en el origen de sus investigaciones.[19]

☙

En el caso del antropólogo Oscar Lewis, principal artífice de la popularización del término «cultura de la pobreza», entre sus objetivos declarados se encontraban los siguientes: reducir la brecha en la comunicación entre las clases bajas y la clase media, y ofrecer un conocimiento de carácter etnográfico para guiar la acción social y las políticas públicas hacia concepciones más humanitarias y progresistas.

Sin embargo, pese a los intentos por dotar a esa cultura de la pobreza de algún rasgo positivo, en general se definieron sus contornos partiendo de las carencias o desviaciones respecto de las virtudes que teóricamente adornaban a las clases medias y a los trabajadores y trabajadoras estables. La falta de previsión, la impulsividad sexual, los comportamientos extrovertidos y antieconómicos, la inconstancia... se endosaban a aquellos sujetos y familias de las clases bajas, que reproducían dichas

18. *Ibid.*, p. 57.
19. Michael Harrington: *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1965.

conductas como pauta cultural de supervivencia frente al mundo de la abundancia.

La herencia familiar y la perpetuación de estos comportamientos a través de la educación de los niños fueron señaladas, a menudo, como el punto crítico donde debían actuar las políticas de asistencia y los nuevos terapeutas de la miseria. Lo que supuso un esfuerzo de normalización y asimilación a los valores de las clases medias a través del derecho a la educación, que se había convertido ya, en la mayoría de los países desarrollados, en una instrucción obligatoria llevada a cabo fundamentalmente por el Estado.

Pero si se eliminasen la carencia material y la desigualdad económica, ¿en qué medida seguirían siendo funcionales esas supuestas pautas culturales de los pobres? ¿Podía ser consistente una definición de «cultura» basada únicamente en las carencias generadas por un tipo determinado de desarrollo económico que necesitaba de la desposesión constante de una parte de la humanidad para seguir funcionando?

La conclusión de algunos teóricos como Lewis venía a señalar que era más sencillo eliminar la pobreza material misma que la cultura de la pobreza. Pero esto último era, precisamente, lo que debían perseguir las políticas públicas si querían tener éxito en su objetivo de una plena integración social. Se acuñó así aquel perverso lema: «Más que dar pescado a los pobres, hay que enseñarles a pescar».

Dado que la redistribución de la riqueza y el horizonte de una igualdad económica no habían eliminado los estilos de vida derivados de las subculturas marginales, se consideró necesario conocer las formas de reproducción social de la pobreza con el fin de reorientarlas y ofrecer un tratamiento terapéutico y educativo.

Así, a pesar de lo valiosos que pudieran resultar algunos estudios etnográficos sobre la miseria urbana y las comunidades pobres, la generalización teórica desplazó sutilmente la responsabilidad de la miseria hacia las formas de vida de quienes la sufrían. Las teorías de la cultura de la pobreza se proponían como objetivo una integración moral, y no tanto

material, de los grupos más pobres inscritos en la sociedad de consumo. Su supuesta participación de estas pautas culturales era descrita, al mismo tiempo, como una respuesta adaptativa ante una desigual distribución de los recursos, y como una forma de reproducción social que condenaba a los individuos inmersos en ella a desarrollar comportamientos por los que desaprovechaban constantemente las oportunidades económicas que la sociedad les brindaba. Era un callejón sin salida.

Sin embargo, al plantear el problema en estos términos, se abría la puerta a una posibilidad:

> *La psicología es la última frontera en la búsqueda de las causas que expliquen el escaso esfuerzo para el trabajo. [...] ¿Por qué los pobres no aprovechan [las oportunidades] con la misma frecuencia que la cultura supone que lo harán? ¿Quiénes son exactamente? En el centro de la cultura de la pobreza se encuentra la incapacidad para controlar la propia vida: lo que los psicólogos denominan ineficacia.*[20]

La asistencia particularizada, sostenida en una relación de dependencia, y la intervención terapéutica fueron de la mano en este nuevo intento de moralización de los pobres. La evaluación psicológica se constituyó como un trasunto del examen de pobreza y del examen de conciencia de la caridad cristiana, deslizando las cuestiones sociales relativas a la pobreza hacia el ámbito de lo individual, en el que la relación de ayuda se planteaba siempre desde el punto de vista del déficit de adaptación de quienes recibían la asistencia.

Mantener estas situaciones bajo control, investigarlas, entenderlas y analizarlas era la única perspectiva que se le ofrecía al científico social de clase media, frecuentemente ajeno a los escenarios de los barrios y comunidades pobres donde, a

20. Lawrence Mead citado en Zygmunt Bauman: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 112.

menudo, la carencia era vivida también como independencia frente a las relaciones de dominación, y los estigmas y etiquetas sociales podían ser reapropiadas y convertidas en señas de identidad frente a la sociedad «normalizada». Dado que lo que solían llamar «condiciones estructurales» no entraba dentro de su ámbito de estudio e intervención, era la conducta de los pobres la que debía ser analizada. Si la sociedad aseguraba la igualdad de oportunidades económicas, el individuo era responsable de aprovecharlas o no.

La vulgarización de todas estas teorías tuvo como resultado una orientación del debate sobre la cuestión social hacia la definición «científica» de conductas desviadas, patológicas o criminales. Se trató, no obstante, de un proceso que expresaba cierta continuidad con las pautas históricas en la representación social de la pobreza: generalmente todas partieron de una antinomia que daba un valor positivo a la pobreza y uno negativo a los pobres concretos. La pobreza fue santificada y los pobres y baldíos fueron condenados a torturas o a la horca. La pobreza fue síntoma de la riqueza de las naciones y los pobres representaron una amenaza para la buena sociedad. La pobreza era ahora una pauta cultural muy arraigada, surgida como respuesta a una situación económica desigual, y los pobres se convertían, por ello, en sujetos irrecuperables para el ciclo de la economía si no se les educaba correctamente.

Ya hemos visto de qué manera estas antinomias, lejos de ser incoherentes, deben su coherencia interna a las fuerzas antagónicas que se desataron durante el ascenso del modo de producción capitalista.

Durante la formación de los distintos estados del bienestar, se dio la situación de un aumento constante del gasto público que, sin embargo, reprodujo las situaciones de pobreza y carencia tanto en el núcleo de las sociedades opulentas como en sus periferias subdesarrolladas. Claus Offe explicaba cómo la inercia de la burocratización de la asistencia obviaba el hecho de que un aumento del gasto público podía producir un crecimiento de las instituciones

de asistencia y, al mismo tiempo, mantener intactas —e incluso reforzar— las situaciones de pobreza más graves.[21]

El estado del bienestar estaba obligado a asistir la pobreza, pero el pobre individual no era sujeto de derecho de la asistencia, no podía reclamarla, pues su derecho estaba condicionado a una sujeción moral al trabajo —definido este de la manera más restrictiva y que dejaba la mayor parte del trabajo de reproducción social, tradicionalmente asociado a las mujeres, fuera de la ecuación— y a su contribución, mediante los impuestos, a la riqueza general del Estado.

Fue, precisamente, cierta desmoralización respecto a la moral del trabajo —el papel cada vez más reducido del obrero industrial dentro de las nuevas condiciones de desarrollo económico, y la poca efectividad de las políticas asistenciales para erradicar la desigualdad y sus consecuencias— lo que determinó una suerte de desencanto con los estados del bienestar. Habermas, durante los años ochenta, describió el fenómeno como un «agotamiento de las energías utópicas». Su tesis central era que

> *... el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura.*[22]

La base de los consensos de posguerra en torno al pleno empleo comenzó a resquebrajarse, al tiempo que las expectativas de un consumo ilimitado de petróleo barato, a partir sobre todo de la crisis de 1973-1975, comenzaron también a ponerse en duda.[23]

La coyuntura de una inestabilidad social no provocada ya por la miseria y la pobreza, sino precisamente por los intentos de mantener la abundancia y reducir las situaciones marginales

21. Offe, *Contradicciones en el Estado de Bienestar, op. cit.*, p. 145
22. Jürgen Habermas: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002, p. 167.
23. James Howard Kunstler: *La gran emergencia*, trad. Patricia Losa Pedrero, Barrabés, Benasque, 2007.

de privación material dio lugar a una mentalidad de ruptura social desde arriba. Lo que algunos llamaron la «revolución neoconservadora». En realidad, se trataba de adaptar las teorías mercantilistas a las nuevas condiciones del capitalismo tecnológicamente avanzado y a la situación de una restricción de las fuentes de energía barata disponibles. El crecimiento económico no podía extenderse por igual a todo el planeta ni, dentro de las economías desarrolladas, podía asumirse el coste de una ampliación constante de las clases medias. Como ha sostenido irónicamente John Gray, la clase media era un lujo que el capitalismo contemporáneo ya no se podía permitir.

Este giro hacia lo que se ha denominado neoliberalismo en realidad iba incluso más allá de una vuelta al Estado liberal decimonónico y al colonialismo de la primera etapa industrial, y en algunos aspectos se retrotraía a un mercantilismo propio del siglo XVIII, e incluso, en sus versiones más extremas —sobre todo cuando se ligaban a un catolicismo militante—, podía llegar a defender concepciones propias de las sociedades preindustriales. Esta explosión de sentidos contradictorios fue característica de eso que se dio en llamar «posmodernidad».

Así, se podían mantener representaciones sociales sobre la pobreza que no guardaban ningún tipo de relación con la cantidad disponible de bienes de consumo y el aumento de la productividad, mientras se ejercía una presión constante para devolver la responsabilidad de su situación a cada caso particular que se presentase, ya fuese en forma de comunidades, familias o individuos.

La modernización tecnológica no podía ser puesta en duda en ningún momento, porque a través de ella se estaba intentando relanzar el proceso de acumulación de capital. Lo que Alvin Toffler denominó *La tercera ola*, la revolución electrónica aplicada a la producción, inauguraría un nuevo reino de la abundancia.[24] Aquellos que se aupasen hasta la cresta de la ola electrónica estarían a salvo, quienes no lo lograsen acabarían,

24. Alvin Toffler: *La tercera ola*, trad. Adolfo Martín, Plaza & Janés, Barcelona, 1980.

como pecios de otra época, sumergidos en el fondo del mar. Para ellos se reservaban las terapias moralizantes y la vigilancia en los barrios problemáticos, ya fuese mediante la extensión de los servicios sociales o mediante la policía, en una situación que Loïc Wacquant sintetizó con la siguiente fórmula: «De la red asistencial a la redada policial».[25]

No se trataba tanto de la desaparición de los servicios de bienestar social y del gasto público, sino de su reorientación hacia los tramos de mayores rentas —los sectores más dinámicos de las economías desarrolladas que podían generar beneficios en lapsos cada vez más cortos— y del aumento del gasto represivo. En este contexto, fueron abriéndose paso las ideas sobre un nuevo proceso de cercamiento, una forma de acaparamiento de las oportunidades económicas por parte de aquellos que estaban en posición de poder aprovecharlas, y al que se dio el nombre de «exclusión social».

¿Excluidos?

Constatado el fracaso de los estados del bienestar y el agotamiento de las energías para proponer nuevos horizontes de progreso humano, había que dar cuenta de las transformaciones que se estaban produciendo en las relaciones sociales, tanto en los países más desarrollados como en aquellos que se incorporaron al mercado globalizado, con el fin de dar una nueva vuelta de tuerca a la lucha contra la pobreza.

Así, a finales de los años setenta se empezó a hablar de «exclusión social», término que iría desbancando progresivamente al de «pobreza» en los debates académicos y en la definición de las políticas sociales, sobre todo en Europa. La exclusión remitía a un proceso por el que determinados individuos y grupos quedaban fuera de un lugar al que previamente habían pertenecido. Este lugar no era otro que el marco regulador de los

25. Loïc Wacquant: *Las cárceles de la miseria*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2000.

derechos de ciudadanía de las clases medias, el acceso al consumo y al confort en las formas de vida acomodadas de los trabajadores estables, los profesionales liberales y los funcionarios del Estado.

El principal ámbito de donde se quedaba excluido era, por supuesto, de una relación salarial estable. De ahí emanaban, como hemos visto, el resto de condiciones de ciudadanía. En la contribución a la riqueza general se forjaban los derechos a una igualdad de oportunidades económicas y a unos servicios públicos —más o menos desarrollados según el caso— que toda la sociedad financiaba con las aportaciones obligatorias a los distintos campos de la seguridad social y los impuestos. Sin embargo, las consecuencias de la exclusión de la relación asalariada no se pueden entender sin una mirada de largo alcance que entienda el proceso de proletarización no como un progreso respecto a las condiciones previas al capitalismo industrial, sino como el inicio de una nueva forma de dependencia y servidumbre:

> *La receta para curar la pobreza y cortar de raíz las amenazas a la prosperidad fue inducir —obligarlos, en caso necesario— a aceptar su destino de obreros [...] privarlos de cualquier otra fuente de sustento: o aceptaban las condiciones ofrecidas, sin fijarse en lo repulsivas que fueran, o renunciaban a toda ayuda por parte de los demás.*[26]

Esta receta, aplicada desde el inicio del industrialismo hasta nuestros días, funcionó en un breve lapso de tiempo, tras las dos guerras mundiales, en condiciones muy particulares y en países donde el desarrollo industrial se mantenía gracias a una creciente división internacional del trabajo. Pero la privación de otras fuentes de sustento, la eliminación de las condiciones de autonomía de las comunidades locales y la desterritorialización de los sistemas de asistencia social —para integrarlos en una

26. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, *op. cit.*, p. 136.

seguridad social nacional—, al tiempo que aspiraron a una inclusión social sin fisuras y a asegurar unos supuestos derechos universales, pusieron las bases para la fragmentación y la dependencia cada vez mayor de las masas asalariadas.

Se apostó por una vía de desarrollo económico que ponía toda su racionalidad instrumental al servicio del crecimiento ilimitado de la economía, y muy pronto comenzaron a ser visibles las grietas en el edificio de la prosperidad que amenaza hoy con el derrumbe. Una sociedad de trabajadores sin trabajo, como dijo Hannah Arendt, es una sociedad abocada a la violencia.[27] Y esa sociedad es la que comenzó a tomar forma a finales del siglo XX.

Se suele citar la obra de René Lenoir, *Les Exclus. Un Français sur dix*, como la primera en utilizar el término «excluidos» para hablar de este conjunto de población que, pese a los esfuerzos de posguerra de las economías capitalistas, no había conseguido integrarse en la relación salarial de manera estable.[28] Estos grupos sufrían de forma especial los procesos de reconversión y la adaptación de las economías nacionales a la globalización económica en ciernes. Desde este punto de vista, no se podía ya hablar exclusivamente de una pobreza material o de una desigualdad económica, sino que se tendió a abordar el problema de la desposesión en múltiples dimensiones relacionales, educativas o psicológicas.

Desde finales de los años setenta hasta los años noventa del siglo pasado, la exclusión social encontró muchos desarrollos académicos y categorizaciones —en algunos casos se establecieron hasta veintidós categorías de exclusión y veintinueve tipos de excluidos—[29] cuyo objetivo declarado era ajustar los

27. Hannah Arendt: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2010.
28. René Lenoir: *Les Exclus. Un Français sur dix*, Seuil, París, 1974.
29. Miguel Laparra, Manuel Aguilar y Mario Gaviria: «Aproximación teórica al concepto de exclusión», en Fernando Álvarez-Uría (ed.), *Desigualdad y pobreza hoy*, Talasa, Madrid, 1995, pp. 133-200.

programas de atención en diferentes niveles administrativos para hacer frente a las nuevas condiciones de fragmentación social y al paulatino deterioro de las condiciones de vida.

En el Primer Programa de Lucha contra la Pobreza (1975-1980) de la Comunidad Europea se hablaba todavía de la pobreza desde un punto de vista estrictamente monetario, referida a los ingresos mínimos de las familias. Para el Segundo Programa (1985-1989) ya se utilizaba explícitamente el término «exclusión social». Finalmente, en 1991, se adoptó el concepto en el Programa de la Comunidad Europea para la integración económica y social de los grupos menos favorecidos. En años posteriores, el *Libro Verde* (1993) y el *Libro Blanco* (1994), elaborados por la Comisión Europea, realizaban una aproximación a una definición de la exclusión social que superase definitivamente la visión «economicista» de la pobreza.

Así, el concepto de exclusión se fue ampliando y, como sucede a menudo, a la multiplicación de categorías y definiciones le siguió un vaciado de contenido vertiginoso que se alejaba cada vez más de la noción original. Entre tanto, la sociedad salarial del pleno empleo y los estados del bienestar se iba descomponiendo, transformando las sociedades industriales en algo que, muy significativamente, se llamó «sociedades posindustriales»; en flagrante contradicción con la extensión del modo de producción industrial a todo el planeta, pero en sintonía con la incertidumbre respecto a aquello en lo que se podrían convertir las relaciones sociales del capitalismo en su fase terminal.[30]

Al cambiar las condiciones para el proceso de acumulación de capital, y abandonarse los objetivos del pleno empleo y las aspiraciones a fundar una sociedad de clases medias, la definición de la pobreza debió modificarse con el fin de justificar moralmente las nuevas coordenadas de la cuestión social y,

30. Corsino Vela: *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.

en la medida de lo posible, afrontar las transformaciones sin grandes alteraciones. Los elementos comunes a muchas de las definiciones de la exclusión social podrían ser

> *…es un fenómeno estructural (y no casual o singular), que está aumentando, que tiene un cariz multidimensional (y, por tanto, puede presentar una acumulación de circunstancias desfavorables), y que se relaciona con procesos sociales que conducen a que ciertos individuos y grupos se encuentren en situaciones que no permiten que sean considerados como miembros de pleno derecho de la sociedad.*[31]

El problema es que definiciones como esta señalan, en realidad, el proceso normal de integración en el capitalismo industrial —en el que cada vez son más quienes resultan superfluos para el proceso de creación de valor—. Esta manera de definir en negativo lo que se entiende mucho mejor al describirlo como proceso afirmativo de la desposesión es característica de momentos en los que la fractura social generada por el proceso capitalista necesita de una reelaboración de los conceptos para tratar de afirmar un orden que se tambalea. En algunos aspectos se asemeja a aquella *boutade* atribuida a James Joyce que decía: «Ya que no podemos cambiar la realidad, cambiemos de conversación».

La expresión «exclusión social» partía de una visión de paraíso perdido, que tenía ciertas resonancias con aquella Arcadia o Edad de Oro del primer cristianismo, pero que situaba la *caída* en la ruptura de los pactos de posguerra y en el fin de la ilusión de unos estados del bienestar compatibles con el desarrollo del capitalismo.

La adopción de la exclusión como representación social de la pobreza en las sociedades posindustriales se enmarcó

31. José Félix Tezanos: *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, p. 165.

también en un determinado estadio de las ciencias sociales que habían renunciado desde hacía tiempo a sostener una teoría crítica de la sociedad. A menudo, la categorización de las variables de exclusión, las tipologías y las mediciones de vulnerabilidad daban por supuesto un ámbito de integración que no se discutía y que era, al mismo tiempo, aquel que generaba las pautas de desposesión y dependencia más evidentes e inmediatas. Se podría preguntar siempre a aquellos que hablan de grupos vulnerables: ¿ante quiénes son vulnerables? También se podría plantear la siguiente cuestión: ¿excluidos de qué? Si lo que se trataba de subrayar con el término «exclusión» era que en el anterior marco de regulación para la explotación había más elementos de estabilidad para algunos sectores obreros y, sobre todo, para las clases medias, no hay que perder de vista que, simultáneamente, se estaba señalando, de forma implícita, que no existía alternativa a la servidumbre y la explotación del capitalismo industrial, que solo había una cosa peor que ser explotado y era no serlo en absoluto.

Lo cual tenía cierta parte de verdad, siempre y cuando se aceptasen las condiciones de la llamada «acumulación flexible» como una fatalidad, casi un fenómeno evolutivo al que no había más remedio que adaptarse. Eso que José Luis Villacañas ha descrito como «teología política».[32]

El creciente relativismo a la hora de analizar los fenómenos de empobrecimiento, con base en múltiples variables que entroncaban con lo subjetivo y lo relacional —la carencia de aptitudes o la motivación para salir de la exclusión—, enfocaba sus esfuerzos en la definición de unos programas de inclusión destinados a premiar exclusivamente a aquellos que defendían de manera activa el orden social al que estaban sometidos, y que eran capaces de ajustarse con cierto éxito a las nuevas condiciones de la explotación. Es decir, distinguía

32. José Luis Villacañas: *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Ned, Barcelona, 2020.

claramente entre aquellos que formaban parte de la comunidad de salvación neoliberal y aquellos que pasarían a formar parte de los condenados a perpetuidad a la precariedad existencial.

En cualquier caso, al hablar de exclusión social siempre se ha evitado mencionar que estos procesos no eran unidireccionales, y que algunos grupos encontraron en las nuevas coordenadas de la acumulación flexible, y en la extensión de la inseguridad para una gran mayoría, grandes oportunidades de enriquecimiento y de inclusión en comunidades cada vez más exclusivas y poderosas. Por ello, si se acepta que la pobreza es definida socialmente en función de una determinada correlación de fuerzas, el paradigma de la exclusión social vendría a coincidir con la ideología contemporánea que vela por la existencia de dicha correlación y hasta de dichas fuerzas.

EPÍLOGO

POBRES, VAGABUNDOS Y EXCLUIDOS FRENTE AL PROGRESO

Simone Weil, en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, planteó serias dudas en cuanto a que fuese posible desterrar por completo la opresión social mediante el aumento constante de la producción y las formas de redistribución estatal sin pagar un alto precio por ello: que la vida humana perdiese sentido y renunciase a cada vez más ámbitos de libertad. Es decir, que cambiásemos un tipo de opresión por otra:

> *Así, a despecho del progreso, el hombre no ha salido de la condición servil en que se encontraba cuando, débil y desnudo, estaba librado a todas las fuerzas ciegas que componen el universo; simplemente el poder que lo mantiene de rodillas ha sido como transferido de la materia inerte a la sociedad que forma con sus semejantes.*[1]

La «condición servil» primitiva, a la que aludía Weil cuando hablaba de ese momento en el que el ser humano se

1. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, *op. cit.*, pp. 71-72.

encontraba «débil y desnudo», sometido a la tiranía de la escasez natural, había sido sustituida, según ella, por otra servidumbre en la que las fuentes de la opresión derivaban, precisamente, de las formas de producir riqueza y de las relaciones sociales de dominación instauradas para sostener el proceso de acumulación capitalista. ¿Solo cabía entonces una elección entre la servidumbre primitiva y la servidumbre civilizada? ¿O no había elección posible y se trataba de un proceso evolutivo ineluctable al que estaban sometidas las sociedades humanas como un destino fatal?

Para Weil, el problema fundamental era la concentración de la producción industrial, que requería que la máquina-herramienta ocupase el centro de la organización social y que necesitaba cada vez más del uso de la fuerza para coordinar sus esfuerzos productivos. Su propuesta fue realizar el «inventario de la civilización» que permitiese dilucidar qué formas de organización podrían atenuar la opresión social sin por ello llegar a recaer en las formas de la necesidad primitiva, qué formas colectivas ayudarían a desarrollar el espíritu humano y cuáles contribuirían a aplastarlo. Se trataba, según su visión, de reanudar «el pacto original del espíritu con el universo».

☙

La idea de unas sociedades primitivas sujetas a la necesidad por un imperativo natural fue puesta en cuestión por Marshall Sahlins en su clásico *Economía de la Edad de Piedra*.[2] Allí afirmaba que era posible hablar de unas sociedades primitivas «opulentas», y hacía la siguiente distinción: «A la opulencia se puede llegar por dos caminos diferentes. Las necesidades pueden ser "fácilmente satisfechas" o bien produciendo mucho, o bien necesitando poco».[3]

A partir de sus trabajos antropológicos, Sahlins defendió que las sociedades primitivas restringían voluntariamente su

2. Marshall Sahlins: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 2010 [1974].
3. *Ibid.*, p. 13.

producción, aun teniendo la capacidad técnica para obtener más bienes, en aras de que la comunidad se mantuviera en un nivel cercano a la subsistencia. Con esta renuncia a la multiplicación de las necesidades y al aumento de la productividad, las sociedades primitivas conseguían mantener la opresión social a raya, evitando una diferenciación social y una división del trabajo demasiado jerárquicas. Por ello, sostenía, se las podía describir no como sociedades pobres, sino como sociedades libres.

Tanto el tiempo dedicado al trabajo como las divisiones sociales que surgían de la organización para la satisfacción de las necesidades se daban en una escala humana, haciendo que las comunidades estuviesen efectivamente condicionadas por aquello que Weil llamó «fuerzas ciegas del universo», pero libres de los automatismos de la producción industrial y de sus relaciones de dominación. Para Sahlins, era el sistema industrial el que había multiplicado la pobreza de manera inédita en la historia de la humanidad. Desde su punto de vista, la abundancia del capitalismo era inseparable de las relaciones de dependencia y de la desigualdad que generaba, por eso llegaba a definir la pobreza del siguiente modo:

> *La población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, pero no era pobre. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es solo una relación entre medios y fines; es sobre todo una relación entre personas. La pobreza es un estado social. Y como tal es un invento de la civilización. Ha crecido con la civilización, a la vez como una odiosa distinción entre clases y fundamentalmente como una relación de dependencia.*[4]

No es este el lugar para saldar la discusión sobre si las sociedades primitivas pueden considerarse sociedades de la abundancia o sociedades más libres por necesitar menos; o si en realidad estuvieron sometidas a la penuria y la carencia de

4. *Ibid.*, p. 52.

tal forma que su opresión no era menor que la que instituyen las sociedades capitalistas contemporáneas. Una buena respuesta es aquella que dio Rafael Barrett cuando dijo que él no sabía si en la Edad de Piedra la gente moría de hambre y frío, pero que en el presente tal cosa sí sucedía.

ꕥ

Las continuidades en los debates sobre la relación entre pobreza y riqueza en nuestros días apuntan a una tendencia claramente reconocible: la lucha contra la pobreza se convierte, a menudo, en una guerra contra los pobres. Cuando el progreso de la sociedad se enfrenta a situaciones de crisis y las relaciones de dominación se ven cuestionadas, se suele abrir la disputa histórica entre los humildes y los poderosos, retomando algunos de los lugares comunes puestos en liza hace más de dos mil años. En períodos de crisis civilizatorias —como puede ser el nuestro—, coexisten las denuncias encendidas contra la riqueza y el lujo junto con una creciente condena moral de los pobres concretos, de sus formas de vida y sus modos de subsistencia.

La relación dialéctica entre la piedad y la horca, entre la caridad y la terapia, entre la reinserción y el encierro se sigue desplegando en la actualidad. Parece que siempre ha sido así, pero en nuestras sociedades del derroche, del consumismo desbocado y del exceso entronizado como meta vital de toda existencia, la pobreza aparece como el reverso brutal de la imagen de felicidad perpetua de las economías de mercado, como trasunto del consumidor consumido, como signo de la insatisfacción que anida en el núcleo de las sociedades capitalistas. Una imagen que nos recuerda el vacío que la ingente cantidad de productos, mercancías y servicios se esfuerza inútilmente en colmar, y nos pone ante los ojos no tanto la vulnerabilidad y la intemperie de la «situación humana fundamental», sino cómo nuestra existencia transcurre en el seno de un modo de producción de intemperies.[5]

5. Josep Maria Esquirol: *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018.

Cualquier intento de identificación con los desposeídos, en unas sociedades que constantemente obligan a la eficiencia, la productividad y el éxito individual, constituye un peligro para la débil identidad del sujeto modelado por la modernidad tardía y la religión neoliberal. No hay tiempo para la compasión. La inclemencia de las fuerzas económicas se transmite a los sujetos a través de la indiferencia por el sufrimiento y la carencia de los demás, cuando no mediante la violencia brutal contra aquellos que están despojados de casi todo, y a los que se termina por arrebatar el último reducto de su humanidad mediante el encierro o la aniquilación física.

Hablar de pobreza significa hablar de relaciones de poder y dependencia. La pobreza y, fundamentalmente, los pobres han existido siempre dentro de unos imaginarios sociales nacidos de unas formas concretas de producción y consumo. Unos modos de proporcionar el sustento necesario para la vida que llevaban aparejados divisiones y jerarquías sociales. Pero no siempre la beneficencia y la caridad fueron exclusivamente formas de control social, como tampoco los movimientos que reivindicaron una total nivelación de la sociedad tuvieron siempre un carácter emancipador. Poder y pobreza han mantenido históricamente relaciones complejas. En nuestros días, el rasgo característico de esas relaciones es que se han fijado conforme a un objetivo paradójico, casi delirante: erradicar la pobreza a través de un aumento de la concentración del poder.

El progreso material de nuestras sociedades, el proceso de industrialización de la existencia que prácticamente ha culminado no ha solucionado, como pretendía, el problema entre subsistencia y libertad. No ha eliminado la pobreza, sino que la ha generalizado a todo el planeta como relación de dependencia y desposesión. No ha resuelto los viejos problemas que plantea la condición humana, más bien los ha exacerbado y ha elevado a un nivel inédito las cuotas de violencia necesarias para mantener la organización social. Por ello, al escuchar los debates contemporáneos en torno a la pobreza y la riqueza, parece que se retomen las viejas querellas que se remontan al origen del cristianismo, a la reforma de las obras de

beneficencia de los siglos XVI y XVII, a las concepciones burguesas de las clases peligrosas, o a los llamamientos terapéuticos e higienistas para reeducar a los desposeídos. Pero no son más que formas ideológicas de eludir la cuestión central de cómo la satisfacción de las necesidades sociales da lugar a relaciones de dominación. Theodor Adorno lo expresó del siguiente modo:

> *Cuando desaparezca la pobreza, cambiará la relación entre necesidad y satisfacción. Hoy la obligación de producir para la necesidad en su forma mediada por el mercado y luego congelada es uno de los medios más importantes para controlar a todo el mundo.*[6]

Pobres, vagabundos y excluidos han constituido siempre la contracara de un proceso de desposesión de largo alcance, que en la época presente parece afrontar una crisis terminal; lo que no quiere decir que vaya a transformarse en algo mejor, quizá todo lo contrario. Los imaginarios actuales sobre la miseria y la indigencia extrema, extendidos a través de los medios de comunicación de masas, sirven fundamentalmente para mantener alineados con el orden económico a aquellos que aún defienden el dudoso privilegio de seguir siendo explotados. Y no es una novedad señalar que esa *defensa* puede conducirnos de cabeza a la barbarie.

La conquista fundamental del modo de producción capitalista no ha sido finalmente la abundancia, sino la escasez y la insatisfacción generalizada, base fundamental de la opresión social contemporánea cuyos correlatos políticos son cada vez más inquietantes. Que los sometidos reclamen un refinamiento de las formas y mecanismos de la sumisión tampoco debería sorprender a quien eche un vistazo a nuestra historia más reciente. Thorstein Veblen lo explicaba así, en 1899, en su *Teoría de la clase ociosa*:

6. Theodor W. Adorno: *Crítica de la cultura y sociedad I*, trad. Jorge Navarro, Akal, Madrid, 2008, p. 99.

> *Las personas desesperadamente pobres, y todas aquellas personas cuyas energías están enteramente absorbidas por la lucha cotidiana por la existencia, son conservadoras porque no pueden permitirse el esfuerzo de pensar en pasado mañana; de igual manera, las personas que llevan una vida altamente próspera son conservadoras porque tienen pocas oportunidades de estar descontentas con la situación presente.*[7]

El problema sustancial de la pobreza tiene que ver con la precariedad y la provisionalidad de los lazos que nos unen al mundo y a los demás, y aunque las sociedades capitalistas avanzadas hayan situado algunos de estos dilemas en una escala inédita, la pregunta fundamental de cómo vivimos y cómo podríamos vivir sigue sin respuesta.

No se trata tanto de señalar la excepcionalidad de nuestro tiempo como de ahondar en sus orígenes históricos; no tanto de denunciar la miseria de nuestros días como de poner en cuestión las ideas de abundancia y bienestar que a menudo se ocultan tras los llamamientos indignados a erradicar la pobreza de muchos reformadores contemporáneos. Por citar un aforismo de Ramón Andrés: «Será una gran victoria social: debemos llegar a un reparto justo de la pobreza».[8] Quizá, como sugirió Nicanor Parra hablando de la tarea de la poesía, no se trate ya de insistir en el progreso, sino de proponer un regreso. Un regreso a los lazos primarios que nos unen a los demás, a los ciclos reproductivos de la vida cotidiana, a la fraternidad que todavía subyace y sobrevive bajo el alud de la crisis endémica del capitalismo. No hace falta, como sin duda nos reprocharán algunos, volver a las cavernas, basta con desterrar lo superfluo, eludir la banalidad y atender a lo sustantivo, no a lo que sucede arriba o abajo, sino a lo que ocurre a nuestro

7. Thorstein Veblen: *Teoría de la clase ociosa*, trad. Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza, Madrid, 2004 [1899], p. 211.
8. Ramón Andrés: *Caminos de intemperie*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022, p. 38.

lado. Tampoco se trata de volver a santificar la carencia material, ni de apelar ritualmente a la fuerza emancipadora de los desheredados, sino de entender cómo la categoría «pobres» se ha construido socialmente en distintos momentos y cómo, por lo general, quienes se han autodenominado así, o han abanderado la defensa de su causa, pertenecían a viejas clases en decadencia o a nuevos grupos en ascenso que luchaban por conseguir un espacio central en la organización de la sociedad, tratando de no verse relegados a una posición marginal o subalterna.

En las condiciones actuales, los llamados excluidos centran habitualmente los debates acerca de la lucha contra la pobreza y las nuevas coordenadas de la cuestión social. Sobre su masa indiferenciada —o categorizada académicamente hasta el absurdo— se vierten todo tipo de argumentos, desde la demonización hasta la movilización de los descontentos —los perdedores y resentidos— contra «el sistema», pasando por el renovado protagonismo de la caridad, el encierro reeducativo o las políticas redistributivas mediante rentas de subsistencia. La defensa moral de la sociedad vuelve a articularse en torno a una amalgama de doctrinas a propósito del mejor remedio para gestionar la desposesión sin cuestionarla de raíz, mientras los desposeídos tratan de subsistir en las condiciones cada vez más volátiles del capitalismo terminal.

La asistencia a los pobres, vagabundos y excluidos ha requerido siempre una aceptación previa del orden social y, en nuestros días, esta aceptación pasa por plegarse a las exigencias del crecimiento económico y del progreso tecnológico, por formar parte de esa comunidad de salvación neoliberal que pretende convertirnos a todos en empresarios de nosotros mismos. Cotidianamente se nos anima a un cierre de filas sin fisuras con esta organización que ha pretendido ligar la emancipación social a la abundancia material y que, tras dos siglos de industrialización, ve cómo el orden moral que giraba alrededor de las ideas del trabajo asalariado, del esfuerzo y del éxito económico se derrumba en todas partes.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W.: *Crítica de la cultura y sociedad I*, trad. Jorge Navarro, Akal, Madrid, 2008.

Álvarez-Uría, Fernando: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona, 1983.

——(ed.) *Desigualdad y pobreza hoy*, Talasa, Madrid, 1995.

Andrés, Ramón: *Caminos de intemperie*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022.

Arendt, Hannah: *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2010.

Astarita, Carlos: «Dinámica del sistema feudal, marginalidad y transición al capitalismo», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

Bauman, Zygmunt: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria de los Ángeles Boschiroli, Gedisa, Barcelona, 2000.

Beck, Ulrich: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 2006.

Benedictow, Ole Jørgen: *La Peste Negra (1346-1353)*, trad. José Luis Gil Aristu, Akal, Madrid, 2011.

Benjamin, Walter: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ítaca/UACM, México DF, 2008.

Black, Jeremy: *La Europa del siglo XVIII. 1700-1789*, Akal, Madrid, 2001.

Bloch, Marc: *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Perelló, Akal, Madrid, 2011.

Brown, Peter: *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, trad. Agustina Luengo Ferradas, Acantilado, Barcelona, 2016.

Brugué, Quim, Gomà, Ricard y Subirats, Joan: «De la pobreza a la exclusión social. Nuevos retos para las políticas públicas», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 33, 2002, pp. 7-45.

Cabrera, Pedro José: *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998.

Carasa Soto, Pedro: *Pauperismo y revolución burguesa (Burgos, 1750-1900)*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

—«Cambios en la tipología del pauperismo en la crisis del Antiguo Régimen», *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, n.º 7, 1987, pp. 131-150.
—«Metodología del estudio del pauperismo en el contexto de la revolución burguesa española», en S. Castillo (coord.), *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
—«La historia y los pobres. De las bienaventuranzas a la marginación», *Historia Social*, n.º 13, 1992, pp. 77-99.
—«Beneficencia y "cuestión social". Una contaminación arcaizante», *Historia Contemporánea*, n.º 29, 2004, pp. 625-670.

Castel, Robert: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1997.
—«De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 21, 1995, pp. 27-36.

Chesterton, G. K.: *Correr tras el propio sombrero*, trad. Miguel Temprano García, Acantilado, Barcelona, 2005.

Christophe, Paul: *Para leer la historia de la pobreza*, trad. Nicolás Darrical, Verbo Divino, Estella, 1986.

Cohn, Norman: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, trad. Julio Monteverde Carreño, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015.

Cruz Valenciano, Jesús: *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 2014.

Davis, Mike: *Planeta de ciudades miseria*, trad. Jose María Amoroto Salido, Akal, Madrid, 2007.

De la Torre, Joseba y García-Zúñiga, Mario (eds.): *Entre el Mercado y el Estado. Los planes de desarrollo durante el franquismo*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2009.

Engels, Friedrich: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Júcar, Madrid, 1980.

Espina, Álvaro: *Modernización y Estado de Bienestar en España*, Siglo XXI/Fundación Carolina, 2007.

Esquirol, Josep Maria: *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018.

Esteban de Vega, Mariano: «La asistencia liberal española. Beneficencia pública y previsión particular», *Historia Social*, n.º 13, 1992, pp. 123-138.
—(ed.): *Pobreza, beneficencia y política social*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

Fernández Durán, Ramón: *El Estado y la conflictividad político-social en el siglo XX. Claves para entender la crisis del siglo XXI*, Virus, Barcelona, 2010.
—*El antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*, Virus, Barcelona, 2011.

Foucault, Michel: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
—*Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003.

Geddes, Patrick: *Ciudades en evolución*, trad. Miguel Moro Vallina, KRK, Oviedo, 2009.

Gérando, Joseph Marie, barón de: *El visitador del pobre*, trad. Luis Bordas, Imp. Hispana, Barcelona, 1854 [1824].

Geremek, Bronisław: *Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Gallimard/Julliard, París, 1980.
—*La piedad y la horca. Historia de la miseria y la caridad en Europa*, trad. Juan Antonio Matesanz, Alianza, Madrid, 1989.
—*La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, trad. Lourdes Sanz, Mondadori, Madrid, 1991.

Giginta, Miguel de: *Tratado de remedio de pobres*, Ariel, Barcelona, 2000 [1576].

Guillén, Ana M.: «Un siglo de previsión social en España», en Mariano Esteban de Vega (ed.), *Pobreza, beneficencia y política social*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

Habermas, Jürgen: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 2002.

Harrington, Michael: *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1965.

Harvey, David: *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.

Hirschman, Albert O.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, trad. Joan Solé, Capitán Swing, Madrid, 2014.

Hobsbawm, Eric: *Historia del siglo XX*, trad. Carme Castells, Crítica, Barcelona, 1995.
—*La era del capital. 1848-1875*, trad. Carlo A. Caranci, Crítica, Barcelona, 2007.

Judt, Tony: *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. Jesús Cuéllar Menezo y Victoria Gordo del Rey, Taurus, Madrid, 2008.

Kamen, Henry: *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 2013.

Kracauer, Siegfried: *Los empleados*, trad. Miguel Vedda, Gedisa, Barcelona, 2009.

Kropotkin, Piotr: *Memorias de un revolucionario*, trad. Pablo Fernández Castañón-Uría, KRK, Oviedo, 2005 [1906].

Kunstler, James Howard: *La gran emergencia*, trad. Patricia Losa Pedrero, Barrabés, Benasque, 2007.

Laparra, Miguel, Aguilar, Manuel y Gaviria, Mario: «Aproximación teórica al concepto de exclusión», en Fernando Álvarez-Uría (ed.), *Desigualdad y pobreza hoy*, Talasa, Madrid, 1995, pp. 133-200.

Le Goff, Jacques: *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986.

Lenoir, René: *Les Exclus. Un Français sur dix*, Seuil, París, 1974.

Lewis, Oscar: *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1961.
—*Los hijos de Sánchez*, Joaquín Mortiz, México DF, 1965.

Lis, Catharina y Soly, Hugo: *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Akal, Madrid, 1984.

London, Jack: *El pueblo del abismo*, trad. José Luis Moreno-Ruiz, Valdemar, Madrid, 2003 [1903].

López Alonso, Carmen: *La pobreza en la España medieval*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1986.
—«La pobreza en el pensamiento político. España, primera mitad del siglo XIX», *Historia Social*, n.º 13, 1992, pp. 139-156.
Löwy, Michael y Sayre, Robert: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, trad. Graciela Montes, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
Mandeville, Bernard: *La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, trad. José Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1997 [1714].
Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, trad. Antonio Elorza, Ariel, Barcelona, 1987.
Marx, Karl: *El capital. Crítica de la economía política*, vol. I, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999.
Mayr, Otto: *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*, trad. Marta Pessarrodona, Acantilado, Barcelona, 2012.
Mollat, Michel: *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media,* trad. Carlota Vallée, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1988.
Mollat, Michel y Wolff, Phillipe: *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
Mumford, Lewis: *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2010.
—*La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, trad. Enrique Luis Revol, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2012.
Myrdal, Gunnar: *El reto a la sociedad opulenta*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1964.
Naredo, José Manuel: *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
Navarro, Vicenç: *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*, Anagrama, Barcelona, 2006.
Noble, F. David: *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*, Alikornio, Barcelona, 2000.
Offe, Claus: *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, trad. Antonio Escohotado, Alianza, Madrid, 1990.
Ortes, Giammaria: *Della economia nazionale*, Venecia, 1774.
Orwell, George: *Vagabundo en París y Londres*, Menoscuarto, Palencia, 2010.
Palomeque López, Manuel Carlos: «La intervención normativa del Estado en la "cuestión social" en la España del siglo XIX», en Mariano Esteban de Vega (ed.), *Pobreza, beneficencia y política social*, Marcial Pons, Madrid, 1997.
Paugam, Serge: *Las formas elementales de la pobreza*, Alianza, Madrid, 2007.
Pérez de Herrera, Cristóbal: *Amparo de pobres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
Pérez Estévez, Rosa María: *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1974.
Pirenne, Henri: *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 2007.
Polanyi, Karl: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. Graciela Chailloux Laffita, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2011.

Postone, Moishe: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. María Serrano Giménez, Marcial Pons, Madrid, 2006.
Pounds, Norman J. G.: *La vida cotidiana. Historia de la cultura material*, trad. Jordi Ainaud, Crítica, Barcelona, 1999.
Quintana, Francisco (coord.): *Asalto a la fábrica. Luchas autónomas y reestructuración capitalista 1960-1990*, Alikornio, Barcelona, 2002.
Quirós Linares, Francisco: *Las ciudades españolas en el siglo XIX*, Trea, Gijón, 2009.
Rábade Obradó, María del Pilar: «El primer medievo (siglos V-X)», en José Manuel Nieto Soria (coord.), *Europa en la Edad Media*, Akal, Madrid, 2016.
Reinert, Erik S.: *La globalización de la pobreza*, trad. de Juanmari Madariaga, Crítica, Barcelona, 2007.
Ritter, Gerhard A.: *El estado social, su origen y desarrollo en una comparación internacional*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1991.
Rousseau, Jean-Jacques: *Del Contrato social/Discursos*, trad. Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2008 [1754].
Ruiz Torres, Pedro: *Historia de España. Reformismo e ilustración,* vol. 5, Crítica/Marcial Pons, Barcelona, 2008.
Sahlins, Marshall: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 2010 [1974].
Sale, Kirkpatrick: *Rebels Against the Future. The Luddites and Their War on the Industrial Revolution*, Perseus, Cambridge, 1995.
Sales, Albert: *El delito de ser pobre. Una gestión neoliberal de la marginalidad*, Icaria, Barcelona, 2014.
Sánchez Jiménez, José: «Condiciones de vida y situación social de las clases bajas (1890-1910)», *Historia Contemporánea*, n.º 3, 1990, pp. 75-116.
Santolaria, Félix (ed.): *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545*, Ariel, Barcelona, 2003.
Sarasa, Sebastián y Moreno, Luis (comps.): *El Estado del Bienestar en la Europa del sur*, CSIC, Madrid, 1995.
Sassen, Saskia: *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Katz, Buenos Aires, 2015.
Seidman, Michael: *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014.
Sen, Amartya: *Nuevo examen de la desigualdad*, trad. Ana Bravo Zabalgoitia, Alianza, Madrid, 2014.
Silone, Ignazio: *Salida de urgencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
Simmel, Georg: *El pobre*, trad. Javier Eraso Ceballos, Sequitur, Madrid, 2014.
Subirats, Joan (dir.): *Pobreza y exclusión social. Un análisis de la realidad española y europea*, Fundación «La Caixa», Colección Estudios Sociales, n.º 16, Barcelona, 2014.
Supiot, Alain: *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*, trad. Jordi Terré, Península, Barcelona, 2011.
Tezanos, José Félix: *La sociedad dividida. Estructuras de clases y desigualdades en las sociedades tecnológicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
Thompson, Edward P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis de: *Memoria sobre el pauperismo*, trad. Juan Manuel Ros,Tecnos, Madrid, 2003 [1835].
TOFFLER, Alvin: *La tercera ola*, trad. Adolfo Martín, Plaza & Janés, Barcelona, 1980.
TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro: «Asistencia y previsión social en el siglo XVIII», *Servicios Sociales y Política Social*, n.º 2, 1985, pp. 30-41.
—*La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*, Alianza, Madrid, 1991.
VALENTINE, Charles A.: *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
VAN DAAL, Julius: *La cólera de Ludd*, trad. Diego Luis Sanromán, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2015.
VEBLEN, Thorstein: *Teoría de la clase ociosa*, trad. Carlos Mellizo Cuadrado, Alianza, Madrid, 2004 [1899].
VELA, Corsino: *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018.
VILLACAÑAS, José Luis: *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Ned, Barcelona, 2020.
VIVES, Juan Luis: *Tratado del socorro de pobres*, Pre-Textos, Valencia, 2006 [1526].
VOLTAIRE: *Diccionario filosófico*, Gredos, Madrid, 2014 [1764].
VRIES, Jean de: *La revolución industriosa. Consumo y economía doméstica desde 1650 hasta el presente*, Crítica, Barcelona, 2009.
WACQUANT, Loïc: *Las cárceles de la miseria*, trad. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2000.
—*Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires, 2001.
WARD, Bernardo: *Proyecto económico. En el que se proponen varias providencias dirigidas a promover los intereses de España, con los medios y fondos necesarios para su planificación*, ed. y est. prelim. Luis Castellano, Ministerio de Hacienda, Madrid, 1982 [1762].
WEIL, Simone: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Premià Editora, México DF, 1978.
WOLF, Eric R.: *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2005.
WOOLF, Stuart: *Los pobres en la Europa moderna*, trad. Teresa Camprodón, Crítica, Barcelona, 1989.

VIRUS

OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

Yo soy frontera
Autoetnografía de un viajero ilegal

••

Shahram Khosravi

ISBN 978-841-7870-08-9 | 256 pp. | 18 €

La gran transformación
Crítica del liberalismo económico

••

Karl Polanyi

ISBN 978-84-92559-67-1 | 528 pp. | 22,5 €

Dejadnos crecer
Menores migrantes bajo tutela institucional

••

AA. VV.

ISBN 978-84-92559-56-5 | 304 pp. | 19 €

Impreso en febrero de 2023
en Gráficas Iratxe (Orcoyen)