

Pobreza, punitividad y encierro en el siglo XVI español. La criminalización de la miseria en los albores del capitalismo

Miguel Ángel Martín Martínez*

Recepción: 29 de diciembre de 2022 / Aceptación: 13 de junio de 2023

Resumen. La problematización de la pobreza, la criminalización, encierro, reclusión y disciplinamiento de los pobres constituyen factores fundamentales para poder explicar con éxito el nacimiento del primer capitalismo. En este artículo queremos mostrar de qué forma la pobreza, que durante toda la Edad Media había sido naturalizada como una parte más de un orden divino, se convierte, a partir del siglo XVI, en una cuestión problemática que protagoniza apasionados debates. En esta nueva problematización de la pobreza encontraremos los mimbres con los que posteriormente se tejerá toda una tupida red punitiva y disciplinaria que tendrá como propósito la creación de un ejército de trabajadores sumisos en condiciones de miseria.

Palabras clave: pobreza; castigo; encierro; moralización; casas de misericordia.

[en] Poverty, Punitivity and Confinement in 16th Century Spain. The Criminalisation of Misery at the Dawn of Capitalism

Abstract. The problematization of poverty, the criminalization, confinement, reclusion and disciplining of the poor are fundamental factors in successfully explaining the birth of early capitalism. In this article we want to show how poverty, which throughout the Middle Ages had been naturalised as a part of a divine order, became a problematic issue from the 16th century onwards and was the subject of passionate debate. It is in this new problematization of poverty that we will find the foundations with which a whole dense punitive and disciplinary network will later be woven, with the aim of creating an army of submissive workers in conditions of misery.

Keywords: Poverty; Punishment; Reclusion; Moralization; Houses of Mercy.

Sumario. I. Introducción. II. La problematización de la pobreza en el siglo XVI. II.1. El reformismo de Luis Vives. II.2. Debate Soto-Robles. III. Casas de misericordia y albergues. La reclusión de la pobreza. IV. Conclusiones. V. Bibliografía.

Cómo citar: Martín Martínez, M. A. (2023). Pobreza, punitividad y encierro en el siglo XVI español. La criminalización de la miseria en los albores del capitalismo. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(2), 141-156.

I. Introducción

El cambio en la sensibilidad hacia la pobreza, el distinto tratamiento de la misma, la persecución de la ociosidad y el vagabundeo y el encierro, reclusión, segregación y disciplinamiento de los pobres y ociosos han sido factores fundamentales en la conformación del capitalismo moderno y en la consolidación del trabajo asalariado como único modo de supervivencia lícito. El combate contra la ociosidad y el apuntalamiento del trabajo asalariado como única forma de subsistencia requirieron de una previa estigmatización, culpabilización y criminalización de la pobreza que legitimase la persecución y encierro de pobres y vagabundos. El cambio de sensibilidad con respecto a una pobreza que abandonaba la concepción medievalista de “pobreza salvífica” para tornar en “pobreza culpable”, constituyó el paso previo y necesario para su persecución y encierro. Los debates que en el

seno del catolicismo (aunque profundamente influenciados, en muchos casos, por las doctrinas luteranas y protestantes) pusieron su foco en la naturaleza del pobre, su asistencia y su regulación, no pueden reducirse a disquisiciones teológicas pues son antes que todo, como vamos a ver, cuestiones políticas. Podemos encontrar en estos debates acerca de la pobreza –que enfrentaron, como vamos a mostrar a lo largo de este artículo, concepciones católico-tomistas con otras marcadamente influenciadas por las doctrinas protestantes– no solo los inicios de la criminalización y persecución de pobres y vagabundos, sino aquello que podemos considerar los “primeros vestigios” o unos “remotos precedentes” de una asistencia de los pobres con evidentes tintes disciplinarios ya en el siglo XVI. Este nuevo proyecto asistencial tomará cuerpo en una serie de instituciones que, a finales del siglo XVI, pretendieron regular y disciplinar la pobreza y la mendicidad. En dichas instituciones re-

* Universidad Complutense de Madrid
Correo electrónico: miguma14@ucm.es

sultantes en gran parte, como hemos dicho, de esta nueva problematización de la pobreza como una verdadera cuestión de orden público encontramos significativas semejanzas con las estructuras panópticas que, siglos después, sistematizará Jeremy Bentham. El análisis de esta nueva problematización y de las instituciones disciplinarias y de encierro resultantes nos va a permitir vislumbrar ya una articulación entre asistencia y castigo que, desde entonces hasta nuestros días, aparece como una constante en el *gobierno* de las poblaciones más necesitadas.

II. La problematización de la pobreza en el siglo XVI

La pobreza, en tanto que problematización que centrará gran parte de los debates políticos, médicos, jurídicos o de orden público, es una cuestión moderna¹. Será únicamente a partir de la llegada de la Modernidad cuando podamos hablar de la aparición de la pobreza como un problema acuciante en el desarrollo de las nuevas ciudades². La intensificación del comercio y la movilidad social llevaba consigo un mayor tránsito de pobres y vagabundos que provocó que la pobreza dejara “de ser un problema local para convertirse en un problema social y político”³. En el siglo XIII habían hecho su aparición una serie de órdenes mendicantes como franciscanos y dominicos que defendían la pobreza como modo de acercamiento a una verdadera religiosidad que desdeñaba la riqueza y se acercaba a Dios a través del desprendimiento y la caridad. Estas órdenes sentaron las bases de algunos movimientos subversivos que legitimaban que, en caso de necesidad, los pobres pudieran apropiarse de bienes y alimentos necesarios para su subsistencia. En el siglo siguiente estos pobres van a tener una im-

portante presencia, asegura Álvarez Uría, en los movimientos populares anti-señoriales. Esta situación, unida a cuestiones de salud pública, higiene y orden público, granjeó, entre los habitantes de las ciudades, una imagen sospechosa del pobre y del vagabundo a quien se ve como posible portador de virus, enfermedades, vicios y conductas amorales “hasta el punto de que identificaron la pobreza con la peligrosidad social”⁴. La presencia de pobres y vagabundos pasa a identificarse con una amenaza para el orden social, por lo que se hace necesaria la introducción de mecanismos de examen, regulación, control y vigilancia de estas poblaciones⁵. El libre tránsito de personas y mercancías llevaba consigo una circulación sin ambages de virus, enfermedades y epidemias en una Europa que, tiempo atrás, había visto mermada su población por la peste negra. En todo el continente aparecen leyes de pobres que combaten con dureza y severidad especialmente el vagabundeo –pues son los vagabundos sin domicilio fijo quienes aparecen como sospechosos de ser portadores de enfermedades y de difundir conductas inmorales– y la proliferación de *falsos pobres* o *pobres fingidos* a quienes se acusa de sustraerse de la nueva obligación moral del trabajo y de aprovecharse con su conducta de limosnas y beneficios que deberían ser destinados a los *verdaderos pobres*⁶. Hasta principios del siglo XVI, en el caso español, era la Iglesia quien había ostentado la competencia exclusiva en el tratamiento y asistencia de pobres y vagabundos. Hasta ese momento, amparándose en una noción salvífica de la pobreza, esta no era contemplada como un mal sino como el reverso necesario de la riqueza; pobreza y riqueza no eran términos contrarios sino complementarios⁷. La existencia del pobre brindaba al rico la posibilidad de ejercer la caridad y asegurar su salvación⁸. Será únicamente, como hemos dicho, con el advenimien-

¹ “Efectivamente, en la Edad Moderna se había producido ya un cambio de importancia con respecto a la consideración de la pobreza o mendicidad. Si durante la Edad Media, a partir del pensamiento tomista que defendía con su propio ejemplo Santo Tomás, estos habían sido valores relacionados con la regulación y austeridad que predicaba el Cristianismo, en la Edad Moderna había pasado a convertirse en manifestaciones propias del vicio, la delincuencia y la depravación moral, que suponían un peligro para la sociedad y requerían la acción de las autoridades”. I. Ramos Vázquez, “Policía de vagos para las ciudades españolas del siglo XVIII”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección de Historia del Derecho Europeo], Chile, 2009, pp. 217-258, p. 218.

² “Y aunque la pobreza mendicante formó siempre parte del paisaje medieval, el Renacimiento trajo consigo un aumento de la visibilidad de los pobres en el espacio urbano y una gran inquietud ante un problema que afectaba al orden público y sanitario; en efecto, pareciera que cada vez había más indigentes, y que su presencia fuera cada vez más molesta y amenazadora”. J.M. Forte Monge, “Pobreza, teología y disciplina en el siglo XVI: Humanistas, reformados y tridentinos”, en J.M. Forte Monge y N. Sánchez Madrid [Coords.], *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022, p. 103.

³ F. Álvarez Uría, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Ediciones Morata, 2015, p. 240.

⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁵ “Controlar esa masa peligrosa de mendigos y vagabundos exige aplicar principios estrictos de policía pública, destinando a los miserables al trabajo si son útiles, a la cárcel si son indeseables, y a los hospitales si necesitan ser socorridos”. F. Álvarez Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Madrid, Dado Ediciones, 2020, p. 50.

⁶ “El pobre verdadero, que es bueno, debe ser atendido y su función de pedir se convierte en legal. Por el contrario, el pobre falso que pide es un ladrón y la limosna que se le entrega es culpable porque se detrae al buen receptor y facilita el vagabundeo y la picaresca del fingimiento”. A. Rodríguez Sánchez, “Pobreza y marginación social en la España Moderna”, *Norba*, 2, 1987, pp. 233-244, p. 234.

⁷ “El pobre es un ser necesario para la salvación eterna del rico y este, soporte material de la vida de los indigentes, es consciente del poder mediador del desposeído”. *Ibidem*, p. 233.

⁸ La limosna, como manifestación del *don*, debía ser un acto gratuito, que no esperase contraprestación, libre y universal, es decir, era bueno con independencia de su receptor. El don es tanto muestra como efecto de la caridad cristiana. Esta modalidad del don que era la limosna era, según Guerreau, practicada a gran escala en la sociedad medieval: “la limosna es un claro signo de caridad en tanto demuestra, de parte del donante, distanciamiento respecto de los bienes materiales y rechazo de la *cupiditas*, que constituyen sin duda un ideal social del cristianismo. La amplia práctica de la limosna [...] va unida al reconocimiento generalizado del papel central de la *caritas* en el funcionamiento de las relaciones sociales de la sociedad cristiana”. A. Guerreau-Jalabert, “*Caritas* y don en la sociedad medieval occidental”, *Hispania*, 60, No. 204, 2000, pp. 27-62, p. 53.

to de la Modernidad cuando este carácter salvífico de la pobreza sea puesto en cuestión, la pobreza se convierte en un problema social, moral, médico y de orden público y la Iglesia deje de ostentar el monopolio de su regulación. La mendicidad y la pobreza ya no son un asunto privado sino una cuestión de *orden público*. El bien común de la Modernidad se impone poco a poco sobre la individualidad medieval.

En esta nueva sensibilidad ante la pobreza (siempre entendida como pobreza urbana), el pobre se constituye como un objeto de estudio. El saber médico adquiere un papel fundamental en esta reforma. La pobreza ya no es un fenómeno global; ahora el pobre ha de ser clasificado, censado e inventariado para facilitar su estudio y tratamiento. La pobreza no es una realidad estable y homogénea sino algo dinámico, cambiante, siempre en movimiento que ha de ser medido y graduado⁹. Dentro de este nuevo tratamiento científico de la pobreza probablemente una de las cuestiones que más problemas presenta es la clasificación y diferenciación entre unos tipos de pobres u otros. Teniendo en cuenta que cualquier división o clasificación supone el dejar de lado otras taxonomías posibles que aborden otros rasgos, la seguida por Pedro Fraile en su libro *El vigilante de la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, presta atención a la que es (junto con la mencionada distinción entre pobres verdaderos y fingidos), en nuestra opinión, la diferenciación más importante en estas clasificaciones: la división entre pobres y vagabundos. El rasgo distintivo del primer grupo no es otro que la carencia de los recursos económicos suficientes para poder vivir con “dignidad”. Estos pobres están, en cierta manera, integrados en la sociedad que les rodea, son conocidos por sus vecinos y su presencia no supone una amenaza. Por el contrario, el segundo grupo, el de los vagabundos, no está integrado en ninguna colectividad, su mera presencia genera sospechas y amenazas, son considerados “potenciales delincuentes, con sistemas de supervivencia poco claros, ante los que había que mantenerse en guardia y recelo”¹⁰. Dentro de los primeros, las distintas clasificaciones o estándares fueron variando con el tiempo por lo que es difícil establecer ninguna categorización definitiva. No obstante, atendiendo a la temporalidad o al carácter estructural de esta situación, podemos distinguir entre aquellos que únicamente de manera temporal pasan a engrosar las filas de la pobreza o, por el contrario, aquellos otros que

no la abandonan durante toda su vida. Entre estos últimos distinguiríamos entre los denominados *pobres de solemnidad* que no están capacitados para valerse por sí mismos y tienen el derecho a la asistencia y la limosna, y los *pobres vergonzantes* de rango noble que han caído en desgracia y cuya vergüenza les impide la mendicidad; su asistencia ha de realizarse de manera discreta. Fraile llama también la atención acerca de lo que denomina *pobres marginados* que son aquellos que han rechazado trabajar y sobreviven sin ocupación conocida. La situación de estos últimos se encuentra siempre al borde de la delincuencia traspasando en ocasiones la barrera entre lo legal y lo ilegal. Se trata de individuos y poblaciones que provocan recelo y rechazo.

Esta pequeña categorización sirve únicamente para dar cuenta de la heterogeneidad de poblaciones e individuos que se agrupan bajo el término de pobreza. Aunque, sin duda será, como veremos, la distinción inicial entre pobres verdaderos y pobres fingidos la que ocupe la posición central de los debates y de las distintas medidas regulatorias y de vigilancia de la pobreza pues refleja una doble preocupación: económica, el pobre fingido se sustrae de la actividad productiva; y moral, esta simulación provoca un gasto asistencial que debería recaer únicamente en los verdaderamente necesitados. Esta distinción entre pobres verdaderos y fingidos no es, advierte Susín Betrán, una diferenciación que tenga únicamente como propósito la distinta asignación de criterios y presupuestos asistenciales, sino que forma parte de una verdadera “clasificación ideológica”, es “el resultado de una estrategia de control desarrollada sobre los sectores menos capacitados económicamente y que no asumían el sistema de valores establecido”¹¹. Esta clasificación formaba parte de una “agenda ideológica” que necesitaba imponer el trabajo asalariado como único modo de supervivencia lícito y perseguir y criminalizar a cuantos se sustraían de tal obligación. Se castiga no tanto la pobreza (se puede ser un trabajador pobre¹²) cuanto que la ociosidad o el vagabundeo¹³. La criminalización y la estigmatización de la mendicidad y el vagabundeo han requerido un cambio previo en la sensibilización frente a la pobreza, “los valores propios de las clases dominantes censuran la ociosidad y la mendicidad como signos de decadencia que conviene extirpar del «cuerpo social»”¹⁴.

La proliferación de pobres –verdaderos o fingidos– se convirtió en uno de los principales proble-

⁹ “Clasificar, ordenar, distribuir, significa ante todo neutralizar la fuerza de estas masas de pobres”. F. Álvarez Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, op. cit., p. 51.

¹⁰ P. Fraile, *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, Lleida, Editorial Milenio, 2005, pp. 27-28.

¹¹ R. Susín Betrán, “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, No. 24. 2000, pp. 105-135, p. 106.

¹² De hecho la miseria no era la excepción sino la regla entre los trabajadores castellanos en el siglo XVI. Según Lis y Soly: “los trabajadores de Castilla la Nueva vivían como animales: estaban crónicamente subalimentados y vivían en chozas desvencijadas de adobe o madera, sin muebles; los hombres, las mujeres y los niños dormían apelotonados los unos con los otros sobre tierra apisonada”. C. Lis, y H. Soly, *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal, 1984, p. 92.

¹³ El objetivo “no era luchar contra la pobreza, que seguía siendo un hecho cotidiano, sino combatir sus formas desviadas y sus causas deshonrosas –la mendicidad, el vagabundeo y la ociosidad voluntaria”. B. Pullan, “Catholics, Protestants and the Poor in the Early Modern Europe”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 35, No. 3, 2005, pp. 441-456, p. 447.

¹⁴ R. Susín Betrán, “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, op. cit., p. 107.

mas de las ciudades europeas por lo que se multiplicaron durante los siglos XV y XVI tratados, estudios y debates acerca de esta nueva realidad. Las distintas ideas en torno a la pobreza enmarcarán las diferentes propuestas de regulación, encierro o disciplinamiento de la misma. Por esta razón hemos considerado necesario prestar atención, aunque sea de forma breve, a estos debates acerca de la cuestión de la pobreza. Dentro de estos escritos podemos entrever los primeros vestigios de unos incipientes mecanismos disciplinarios en una sociedad precapitalista. Estos precedentes de unos modelos de control social y disciplinamiento de las poblaciones –que alcanzarán su auge en las sociedades burguesas– tienen en la regulación de la pobreza, su disciplinamiento y en la regulación de las distintas técnicas asistenciales un campo de experimentación privilegiado¹⁵.

II.1. El reformismo de Luis Vives

En España el debate acerca de la cuestión de la pobreza y su problematización como una realidad que afecta y pone en peligro todo el orden social tiene su punto de partida en 1526 con la publicación de la obra *De Subventionem pauperum* del valenciano Luis Vives¹⁶. Vives, cuyos padres fueron ajusticiados por la Inquisición en plena persecución contra los judíos conversos, abandonó España y tras un breve deambular por Europa fijó su residencia en la ciudad de Brujas donde trabó gran amistad con Erasmo¹⁷. Pese que en 1522 le es ofrecida al valenciano la cátedra en la Universidad de Alcalá, este rehusará, presumiblemente por temor a la Inquisición¹⁸, y seguirá residiendo en la ciudad flamenca, por entonces parte del Imperio español, hasta su muerte en 1540. Será precisamente la ciudad de Brujas la primera en publicar la obra del humanista español y es a los gobernantes de esta a los que dirige el mismo Vives su obra. La obra no es pues un simple tratado sino que pretende inscribirse en esa tradición de obras de “consejo político” con clara vocación de influir en el gobierno de la ciudad.

Las aportaciones de Vives suponen una ruptura con la tradición medievalista que enmarcaba la pobreza dentro de un orden divino. Pobre, según el valenciano, no es solo quien se ve privado de un sustento material, sino quien necesita de la ayuda de otro para su subsistencia¹⁹. La pobreza, apunta Vives, ya no es parte de un orden natural sino que es fruto de una división social, de un sistema socio-económico creado y mantenido por los hombres, por lo que no hay que buscar ninguna justificación divina sino una explicación terrena. No se debe glorificar la pobreza al modo en que lo hacían las órdenes mendicantes pues había dejado de ser “una bendición divina para aparecer como una calamidad y una injusticia social”²⁰. La pobreza supone una alteración del orden social, un peligro sanitario e higiénico y una posibilidad de contagio moral²¹. Por ello esta nueva realidad ha de ser regulada, combatida y clasificada. Al entrañar la pobreza un peligro social Vives abre la puerta, por vez primera, a que sean las autoridades municipales y no las eclesiásticas las encargadas del tratamiento y regulación de esta cuestión. Al tratarse de un asunto que compete a la sociedad en su conjunto, se ha de diseñar una estrategia conjunta que ordene la vida urbana y vertebré esta regulación de la pobreza en torno, principalmente, al trabajo obligatorio como elemento moralizador²². Las causas de la pobreza, sostiene el valenciano, pueden ser de varios tipos: puede haber una pobreza no culpable ni responsable resultante de guerras o catástrofes o, por el contrario, existe también una pobreza culpable debida a una conducta viciosa, perezosa e irresponsable. El ocio aparece ya en estos discursos como una condición pre-pecaminosa, un estado que constituye el campo de cultivo para un sinfín de conductas viciosas e inmorales. Esta concepción del ocio culpable cobrará gran importancia en toda la estrategia moralizadora de los siglos venideros.

La lucha municipal contra la pobreza ha de llevarse a cabo fundamentalmente a través de tres frentes: mediante la creación y actualización periódica de un censo de pobres; a través de medidas preventivas, curativas, asistenciales y punitivas; llevando a cabo una continua vigilancia y registro de la conducta del

¹⁵ “Los modelos de recogimiento de pobres y las reformas de la asistencia fueron laboratorios en los que se ensayaron fórmulas, algunas de las cuales fracasaron, mientras otras se convirtieron en las pautas sobre las que construir mecanismos de dominación que no se desarrollarán plenamente hasta el ochocientos, y de los que se extraerán las conclusiones a lo largo del siglo XX”. P. Fraile, *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, op. cit., p. 43.

¹⁶ Para una profundización exhaustiva en la vida y obra de Vives recomendamos la obra de J. L. Villacañas Berlanga, *Luis Vives: “Un fatal infortunio”*, Madrid, Taurus, 2021.

¹⁷ Es importante señalar que Erasmo en 1525 ya había alertado sobre los peligros de la mendicidad llegándose a referir a los mendigos como una plaga que amenazaba el orden público.

¹⁸ J.A. Escudero López, “Luis Vives y la Inquisición”, *Revista de la Inquisición* (Intolerancia y derechos humanos), No. 13, 2009, pp. 11-24.

¹⁹ “Concluamos pues que todo aquel que necesita de la ayuda de otro es pobre, y menesteroso de misericordia, que en Griego se llama limosna, la qual [cual] no consiste solo en distribuir dinero como el vulgo piensa, sino en qualquiera [cualquiera] obra, por cuyo medio se socorre la miseria humana”. L. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1781, p. 17.

²⁰ M. Cavillac, “Introducción”, en C. Pérez De Herrera, *Amparo de pobres*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. XCII.

²¹ “La nueva idea discriminada de la pobreza asume lo que la pobreza puede tener de peligro social y de desorden moral. El terreno más específico de su aplicación es el de aquellos grupos humanos que hacen de este tipo de pobreza su particular oficio (pordioseros, vagos y malentrenidos), así como los grupos de desarraigados y faltos de encuadramiento y, por lo tanto, de caución social (vagabundos)”. F. Díez Rodríguez, “Estructura social y sistema benéfico-asistencial en la ciudad preindustrial”, *Historia Social*, No. 13, 1992, pp. 101-121, p. 108.

²² “Para Vives el trabajo y la capacitación para el mismo forman parte fundamental de la vida humana [...] Vives destacará el valor del trabajo, no solo como medio de subsistencia, sino como el instrumento más importante de maduración de la persona y como contribución al bienestar social”. V. Llorca Albero, *El socorro de los pobres: Libertad o regulación. El proyecto humanista de Luis Vives y la crítica de Domingo de Soto*, Tesis Doctoral, Pamplona, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 2002, p. 373.

pobre y su moralidad²³. Vives propone la creación de un exhaustivo registro y un censo de todos los pobres del que se encargarán las autoridades municipales. En este registro deberá constar no solo el nivel y la renta de cada cual sino también el motivo o las *causas* que les han llevado a esta situación, es decir, no interesa únicamente tomar nota de la pobreza en un nivel cuantitativo sino también de sus causas a nivel cualitativo. Esto supone el primer proyecto de una *clasificación moral* de los pobres para distinguir no solo entre pobres verdaderos o fingidos sino también entre *culpables* y *no culpables*²⁴. Todos los pobres tienen la obligación de trabajar, solo los verdaderamente incapacitados para la realización de ninguna tarea serán exonerados de dicha obligación y mantenidos mediante la asistencia pública²⁵. El papel de los médicos será fundamental en la constitución de dicho registro, pues serán ellos los encargados de examinar la salud y la capacitación de aquellos que ejercen la mendicidad y piden limosna. El poder médico se constituye como un auténtico poder político encargado de seleccionar, clasificar y distribuir a estas masas de población pobres²⁶. Es este poder médico el guardián de una racionalidad amenazada por la sinrazón, el vicio y la inmoralidad de estas poblaciones peligrosas. En palabras de Vives: “Se ha de tener consideración con la edad y quebranto de la salud, pero con la precaución de que no nos engañen con la ficción o pretexto del achaque o enfermedad, lo que acontece no pocas veces; para evitar esto se recurrirá al juicio de los Médicos, castigando al que engañare”²⁷. Sobre el pobre pende la sombra de la sospecha del engaño, la inmoralidad y el exceso como causas de su situación. El pobre es alguien egoísta e inmoral que no tiene reparos en fingir, simular e incluso perjudicar el bien común en interés propio²⁸.

Frente a esta situación de corrupción generalizada entre los pobres el trabajo obligatorio es, según Vives, la única solución posible. Todos los pobres

deben ser puestos a trabajar en aquello para lo que más capacitados estén o hacia lo que muestren inclinación. Para esta asignación habrá de realizarse un registro exhaustivo de los pobres y de sus circunstancias. El registro de pobres y de sus causas cumplirá además una función *punitiva* y *moralizadora* pues permitirá destinar los trabajos más duros, molestos y con peores salarios a los pobres culpables que solo así evitarán caer de nuevo en la culpa y la irresponsabilidad que les llevó a tal situación²⁹. De esta forma el estudio, vigilancia y registro de las causas culpables de aquellos que por tales han caído en la pobreza sirve como instrumento *penitenciario* pues asigna una determinada *pena* dependiendo del grado de culpa. Encontramos ya en este registro de los pobres y de sus causas el primer ejemplo de vigilancia y disciplinamiento de los pobres culpables, algo que será una constante en los siglos venideros. La policía de los pobres y el examen son dos piezas fundamentales en este nuevo tratamiento racionalizado de la pobreza. El examen de pobres supone un minucioso y exhaustivo registro de aspectos como la moralidad, los hábitos, las costumbres, la residencia, etc. de los pobres censados. Saber y poder caminan de la mano en la persecución de la pobreza y la imposición generalizada del trabajo asalariado³⁰. En las esclarecedoras palabras de Luis Vives:

Los que malgastaron su hacienda con modos feos y torpes, como en el juego, ramerías, amancebamientos, lujo, o gula, se han de alimentar con precisión, porque a ninguno se ha de matar de hambre; pero a estos mándeseles trabajos mas [más] molestos, y deseles [déseles] menos sustento, para que escarmienten otros, y ellos se arrepientan de su vida anterior, y no vuelvan [vuelvan] a caer en los mismos vicios; estrechados con la pobreza del alimento y dureza de los trabajos, no se han de matar de hambre, pero se han de macerar debilitando sus pasiones³¹.

²³ J.M. Alonso Seco, “Precedentes de derechos sociales en España en el siglo XVI”, *Revista de Derecho UNED*, No. 25, 2019, p. 222.

²⁴ “Los mendigos vagos sin domicilio cierto que están sanos, digan sus nombres y apellidos delante de los Jueces y Gobernadores [Gobernadores], y al mismo tiempo la causa que tienen de mendigar, pero sea esto en algun [algún] lugar o plaza patente, para que no entre semejante chusma a la Casa o Sala del Tribunal o gobierno [gobierno]; los enfermos hagan lo mismo delante de dos o de quatro [cuatro] Comisionados con un Medico, para que todo el Congreso no tenga que ocuparse en verlo, y pidaseles que manifieste quien les conoce que pueda dar testimonio de su vida”. L. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, *op. cit.*, p. 168.

²⁵ “A ningún pobre que [por] su edad y salud pueda trabajar, se le ha de permitir estar ocioso”. *Ibidem*, pp. 169-170.

²⁶ “Juan Luis Vives en el primer tercio del siglo XVI denominaba hospitales a las casas en las cuales eran alimentados y cuidados los enfermos, se educaban jóvenes de ambos sexos, se criaban niños expósitos, eran encerrados los locos y pasaban su vida los ciegos. Refleja esa multiplicidad de grupos para los cuales se destinaban esos organismos señalando como responsables del tema a los gobernantes de las ciudades”. J.M. Santana Pérez, “Sobre el encierro de los pobres en los tiempos modernos”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 1996, pp. 339-357, p. 351.

²⁷ L. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, *op. cit.*, p. 171.

²⁸ “Tanto se aman a sí mismos y desprecian la República, que no se les da nada de comunicar a otros la fuerza de su enfermedad, no habiendo [habiendo] casi genero [género] alguno de mal que no tenga su contagio. Y no solo esto, de muchos se ha averiguado, que con ciertos medicamentos se abren y aumentan las llagas, para parecer mas [más] lastimosos a los que los miran. [...] Hay quienes se ponen a salvo con la fuga si alguno quiere curarles sus llagas y accidentes. Otros ociosos hacen oficio de sus mismos males, por la dulzura que les causa la ganancia; no quieren de modo alguno cambiar este modo de adquirir dinero”. *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁹ “Una vez discriminados así, se organizarán según oficios o se les enseñará uno, lo que tiene siempre para Vives una dimensión disciplinaria compensatoria. Los que han llegado a la pobreza por derroche y vida disoluta, se pondrán en los oficios más trabajosos”. J.L. Villacañas Berlanga, “Vives sobre los pobres”, en J.M. Forte Monge, y N. Sánchez Madrid (Coords.), *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, *op. cit.*, p. 144.

³⁰ “El saber proporcionado por el examen se muestra esencial de cara a poner en práctica las propuestas del modelo reformista, que tienen como base hacer que la limosna pierda fuerza y el trabajo se considere como el autentico mecanismo de corrección y disciplinación”. R. Susín Betrán, “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, No. 24, *op. cit.*, p. 113.

³¹ L. Vives, *Tratado del socorro de pobres*, *op. cit.*, p. 173.

La limosna individualizada y sin organizar no es entonces, según el valenciano, solución al problema de la pobreza pues puede incluso ser perjudicial al fomentar la ociosidad y la vagancia, permitir la subsistencia al margen del trabajo y alentar la proliferación de falsos pobres. Vives apuesta, como hemos visto, por un exhaustivo censo y registro de pobres y mendigos, de sus causas y naturaleza y propone el trabajo obligatorio como *medicina* para el mal de la pobreza. Esto requiere una fuerte presencia municipal y estatal en la regulación de esta nueva realidad³². La verdadera intención del *Tratado sobre los pobres* de Vives no era otra, según Álvarez Uría, que la de “proponer una nueva política de policía de pobres dirigida a las autoridades municipales de la ciudad de Brujas, para evitar que la pobreza viciosa se adhiriese a las entrañas de la ciudad como una gran infección”³³. El valenciano introduce por primera vez cuestiones éticas y propuestas de carácter social y moral como la laboriosidad –con un marcado carácter protestante– en el pensamiento católico español³⁴, de forma que “las soluciones defendidas en el *De subventione pauperum* significaban –particularmente en Castilla– una autentica subversión de los valores vigentes”³⁵. La obra de Vives muestra, según Serrano González, “la reacción de un sector inteligente y de formación humanista de la burguesía urbana contra esa endémica impotencia de las estructuras jurídico-políticas formales frente al pauperismo”³⁶. El tratado del valenciano forma parte de una nueva agenda ideológica de raigambre puritana que ensalza las virtudes –morales y económicas– del trabajo y estigmatiza y persigue la ociosidad, el vagabundeo y la mendicidad como conductas inmorales y, en la mayoría de las ocasiones, pecaminosas. Vives alerta de la peligrosidad que una pobreza descontrolada supondría para el orden público de la ciudad.

II.2. Debate Soto-Robles

El proyecto de Luis Vives llega a España en el año 1540 a través de una instrucción del Consejo Real, publicada en 1544, que recoge una serie de medidas destinadas a la regulación y control de la mendicidad y la pobreza en el reino. La mendicidad, según dicha

disposición, solo podía ser ejercida por los naturales de una localidad que contasen con una cédula de autorización que, previo examen exhaustivo de su estado de miseria, su moralidad y conducta, acreditara su condición de pobres merecedores de limosna. Dicha cédula y las condiciones de pobreza que la habían permitido debían ser revisadas anualmente. Esta ley suponía la prohibición, persecución y encierro de los vagabundos sin domicilio conocido. A raíz de estas nuevas ordenanzas y disposiciones acerca de la regulación de los pobres, podemos situar en la década de los cuarenta del siglo XVI el momento álgido en los debates y reflexiones acerca de la naturaleza de la pobreza, su regulación y su control. A mediados de esta década tiene lugar una de las controversias más importantes –desde un punto de vista social y político– acerca de dichas cuestiones que se convirtió “en punto de referencia para todos los tratadistas posteriores hasta prácticamente el comienzo del siglo XIX”³⁷, nos referimos al debate sostenido por el dominico Domingo de Soto y el benedictino Juan de Robles.

Las leyes de pobres, aparecidas en la década de los cuarenta del siglo XVI, sistematizan y recogen las propuestas racionalizadoras de la pobreza y su tratamiento aportadas por Luis Vives. El nuevo tratamiento de la pobreza podría ser resumido en una serie de características fundamentales: *centralización* de los recursos asistenciales y las limosnas en una *caja única* de la cual se sustraerán las contribuciones; *secularización* de los fondos y ayudas que ya no serán manejados de forma exclusiva por las autoridades eclesiásticas sino por organizaciones municipales; *clasificación y examen* de los pobres atendiendo de manera fundamental a su naturaleza verdadera o fingida para determinar quiénes son merecedores de asistencia y quienes, por el contrario, han de ser forzados al trabajo; el *trabajo* adquiere por una parte un valor terapéutico, pues evita la ociosidad que no es sino el estado previo al vicio y la depravación y, por otra parte, un valor punitivo, pues aquellos pobres fingidos o con unas prácticas morales contrarias a la costumbre serán destinados a los peores trabajos³⁸. Esta nueva política social tenía fundamentalmente un carácter municipal pero fue apoyada por parte del Es-

³² El propio Michel Foucault hace referencia a la figura del valenciano Luis Vives como el primero, entre los católicos, que trasladó el nuevo sentir protestante frente a la pobreza y la necesidad de su regulación estatal para el mantenimiento del orden. En palabras del francés: “Poco antes del concilio, Juan Luis Vives –sin duda uno de los primeros entre los católicos– había formulado una concepción de la caridad casi enteramente profana: crítica de las formas privadas de ayuda a los miserables; peligros de una caridad que mantiene el mal; parentesco demasiado frecuente de la pobreza y el vicio”. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Juan José Utrilla, 2006, p. 95.

³³ F. Álvarez Uría, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, op. cit., p. 249.

³⁴ En una carta remitida a su amigo Cranevelt, el valenciano da cuenta de su temor a ser inculpado por la inclinación luterana de su libro sobre los pobres: “El obispo de Sarepta, vicario del obispo de Tournai... ha atacado con fortísimas críticas mi librito sobre los pobres. Lo declara herético y fautor de la facción luterana; parece ser que amenaza con denunciarlo”. H. De Vocht, *Literae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium (1522-1528)*, Lovaina, 1928, p. 633 apud M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1978, p. 182.

³⁵ M. Cavillac, “Introducción”, en C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, op. cit., p. XCIV.

³⁶ A. Serrano González, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudio Políticos y Constitucionales. Ministerio de la Presidencia, 1992, p. 167.

³⁷ F. Santolaria Sierra, “Estudio introductorio”, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 12.

³⁸ “A finales del XVI, el trabajo poseía un fuerte contenido moral debido a las cualidades rehabilitadoras. Era un medio de contrarrestar y escapar de los pecaminosos peligros de la ociosidad”. S. WOOLF, *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 46.

tado mediante la promulgación de edictos y contó, en muchas ocasiones, con la valiosa ayuda de parte de la Iglesia. Con ocasión de estas reformas para el tratamiento de la pobreza fueron publicados, con apenas un mes y medio de diferencia, en 1545, los relevantes tratados de Domingo de Soto y Juan de Robles. El debate entre ambos no puede ser únicamente reducido a un enfrentamiento entre una concepción medievalista de la pobreza y la mendicidad que se resiste a desaparecer y otra reformista que pugna por imponerse; esto supone una excesiva simplificación que pasa por alto importantes cuestiones de otra naturaleza³⁹.

El dominico Domingo de Soto publica en 1545 el tratado *Deliberación en la causa de los pobres* oponiéndose a las reformas propuestas por Vives y recogidas en las nuevas legislaciones de la pobreza. El dominico, eminente teólogo y jurista de la escuela de Salamanca, ya por entonces “era una autoridad intelectual de relevancia”⁴⁰. El escrito de Soto supone una frontal oposición, como él mismo reconoce, al nuevo ordenamiento sobre la pobreza que había surgido en Ypres y se había extendido por todas las provincias flamencas⁴¹. Este polémico ordenamiento reclamaba la secularización y centralización de la asistencia a los pobres, la distinción entre pobres verdaderos y fingidos y la prohibición de la libre mendicidad. Tal fue la controversia que suscitó esta nueva normativa sobre la pobreza que llegó a ser examinada por la facultad de Teología de la Sorbona que, en 1531, la declaró compatible con los principios cristianos⁴². Desde planteamientos *iusnaturalistas* y tomistas y basándose en la autoridad de las Sagradas Escrituras y las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, el dominico se opone a la racionalización y estatalización del tratamiento de la pobreza que suponían un acercamiento a las doctrinas luteranas y un distanciamiento del verdadero espíritu católico. La defensa que Soto realiza de la pobreza no tiene, como vamos a ver, únicamente un anclaje puramente teológico, sino también de manera fundamental en el derecho natural y el derecho de gentes. Es precisamente esta perspectiva *iusnaturalista* la que sirve al dominico para articular su crítica a la prohibición del vagabundeo y la distinción entre mendigos locales y forasteros. Esta será una de las principales controversias con

el benedictino Juan Robles. El dominico acepta —con muchas matizaciones— que deba haber un examen y control que fije sus atenciones en distinguir los pobres verdaderos de aquellos que se hacen pasar por tales, pues existe “diferencia entre los vagabundos baldíos y holgazanes que no siendo pobres, fingiendo pobreza andan pidiendo limosna, y los que siendo legítimamente pobres, andan fuera de sus naturalezas a pedir por todo el reino”⁴³. La distinción entre el pobre verdadero y el fingido no implica distinción alguna entre los pobres locales y aquellos que no lo son. La limitación espacial de los pobres y la prohibición de pedir limosna en otras localidades es, según el dominico, una restricción nueva no amparada por el *ius gentium* ni conforme al Evangelio. Los pobres verdaderos, aquellos que no fingen pobreza, no pueden ver restringida su libertad de movimientos ni limitada su actividad a su localidad pues “las leyes comunes jamás hicieron diferencia entre los pobres naturales y no naturales, sino entre pobres verdaderos y fingidos pobres”⁴⁴. La libertad de tránsito es, según el derecho natural, inherente a todo ser humano. El destierro o la expulsión de la ciudad son, asegura Soto, penas cercanas a la pena capital. Únicamente por causa criminal puede alguien ser desterrado o expulsado de la ciudad⁴⁵. La pobreza y la mendicidad, sostiene el dominico oponiéndose a esa criminalización de la pobreza que las nuevas leyes comenzaban a consagrar, no constituyen delito alguno, luego no pueden ser alegadas como justa causa para la reclusión o expulsión de pobres o mendigos. Estas leyes, criticaba el dominico, no tenían como objetivo la distinción entre verdaderos pobres o fingidos sino que suponían, en realidad, una limitación al libre deambular de los mendigos, una restricción de sus movimientos y un confinamiento efectivo en sus localidades: “El confinamiento de pobres suponía un atentado contra la libertad de movimientos a la que todos los seres humanos tienen derecho”⁴⁶.

Soto se opone a la criminalización de la pobreza que marcará los siglos venideros cargando contra la avaricia de quienes más poseen y destacando que la supuesta generalización de la corrupción y la inmoralidad no está más presente entre los que menos tienen que entre los poderosos, sino al contrario. La pobre-

³⁹ En opinión de Alonso Seco “el fondo del debate responde a dos corrientes teológicas diferentes, e incluso enfrentadas entre sí: tomismo y nominalismo”. J.M. Alonso Seco, “Precedentes de derechos sociales en España en el siglo XVI” *Revista de Derecho UNED*, op. cit., p. 224.

⁴⁰ P. Fraile, *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, op. cit., p. 76.

⁴¹ “Domingo de Soto participaba de la concepción religiosa que consideraba a los pobres como «hermanos pequeños» de la comunidad, «la imagen de Cristo», los destinatarios de los actos de caridad, y compartía también la convicción de que la limosna era el mejor medio para subvenir las necesidades de los demás. Incluso, expuso que debía ser entregada de manera indiscriminada, es decir, sin reparar en la autenticidad de los presuntos mendigos. Se justificaba esta caracterización de la limosna apelando al texto evangélico en el que se dice: «no juzguéis y no seréis juzgados». Según esta concepción de la limosna y de la caridad, nadie estaba legitimado para juzgar la veracidad o falsedad de la situación de necesidad económica de su prójimo”. J.M. Garrán Martínez, *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 65

⁴² F. Santolaria Sierra, “Estudio introductorio”, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., pp. 17-20.

⁴³ D. De Soto, “Deliberación en la causa de los pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 57.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁵ “nadie puede ser desterrado de ningún lugar sino por culpa o crimen que cometa”. *Idem*.

⁴⁶ F. Álvarez Uría, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, op. cit., p. 252.

za, por tanto no es causa de inmoralidad y criminalidad en mayor grado que la riqueza⁴⁷. Es la avaricia de quienes más tienen, sostiene el dominico, la causa de que otros muchos hayan caído en la pobreza. La existencia de criminales o simuladores entre los pobres no puede amparar una sospecha generalizada hacia esa población y su persecución⁴⁸. Domingo de Soto –a diferencia de Juan de Robles– se opone a un *examen moral* de la pobreza. Si bien es cierto, sostiene el dominico, que es necesario realizar un examen que acredite la veracidad del estado de pobreza de aquel que pide y solicita asistencia, este únicamente ha de pretender asegurar la veracidad de tal estado de pobreza, nunca ha de constituirse como un juicio moral acerca de la vida y las costumbres de los pobres. Frente a quienes exigían una exhaustiva revisión de la vida y el cumplimiento de los preceptos religiosos por parte de los pobres como *conditio sine qua non* para el acceso a la asistencia, el dominico denuncia que tras este exceso de celo, tras esta mirada siempre inquisitiva y desconfiada, lo que se ocultaba era “algún odio o hastío de todo este miserable estado”⁴⁹. La mirada de sospecha inquisitorial acerca de la moralidad y el cumplimiento de las obligaciones religiosas no ponía el mismo celo con ricos y pobres; no se cuestionaba nunca la causa de la riqueza ni las inclinaciones de aquellos que más tenían sino únicamente la causa de la pobreza. El tono crítico contra las clases acomodadas y la denuncia de una campaña de difamación e injuria hacia quienes menos tienen es una constante en toda la obra del dominico⁵⁰. El examen de pobreza debía realizarse, sostiene Soto, guiado por la benevolencia y la misericordia aún cuando ello supusiese un “menosprecio” del vigor de la justicia⁵¹. El dominico no solo rechaza el examen moral, el registro y la clasificación de los pobres sino que también sigue defendiendo la exclusiva competencia de la Iglesia en la labor asistencial y el reparto de la limosna pues “la beneficencia es ante todo una obligación de conciencia: no puede considerarse como un problema político”⁵². Desde esta visión de la pobreza, Soto se opone a la creación de cualquier

tipo de institución que pretenda la reclusión de vagabundos y mendicantes y a cualquier restricción de movimientos de los mismos. La mendicidad no puede ser prohibida ni se puede exigir cédula alguna, autorización o registro para su ejercicio⁵³.

El mismo año 1545 –apenas un mes y medio después– el tratado de Domingo de Soto encuentra su réplica en otro tratado publicado por el benedictino Juan de Robles bajo el título *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. El benedictino, oponiéndose a lo defendido por Soto y de acuerdo con las nuevas leyes de pobres y la sensibilidad moderna que las inspiraba, defiende que la pobreza se ha convertido en un problema acuciante que asola las ciudades europeas que se ven sobrepobladas por ingentes cantidades de mendigos, vagabundos, enfermos o tullidos que sobreviven sin trabajar acosta de la caridad ajena. La regulación de la pobreza, el control de la mendicidad y la vigilancia de aquellos que la ejercen es un problema que atañe a las ciudades y, como tal, ha de ser resuelto por las autoridades municipales; es una cuestión pública que requiere una solución política. Es necesario que sean las autoridades municipales quienes lleven a cabo un severo control sobre aquellos que pretenden ejercer la mendicidad para asegurar no solo su estado de pobreza sino también su comportamiento moral y su procedencia. A diferencia de lo sugerido por Soto, la procedencia y la moralidad aparecen como factores fundamentales a la hora de “autorizar” la mendicidad. Una nueva visión de la pobreza recorre la obra de Robles, el pobre es ahora un *sospechoso*. El benedictino advierte acerca de la frecuencia con que pobres y mendigos fingen su estado, se laceran a sí mismos e incluso utilizan a sus hijos para subsistir sin trabajar. Aquellos que fingen o simulan no son, según el benedictino, diferentes de ladrones y como tales han de ser tratados pues no solo hacen mal a quien da la limosna, que ha sido engañado, sino también al verdadero pobre que ha sido privado de una dádiva. Es por tanto un hurto y así ha de ser perseguido, pues “el que toma

⁴⁷ “Cuántos habrá en el república, oficiales, artífices y oficiales públicos que viven de derechos públicos, los cuales por fraude y engaño llevan sin comparación mucha mayor hacienda ajena que todos cuantos falsos pobres y vagabundos hay en el reino y, aún por ventura, que todos juntos verdaderos y falsos, y que la comen y gastan con tanto fausto como los señores. Y pueden las gentes fácilmente sufrir estos engaños, y que un miserable de un hombre fingiendo pobreza os saque una miserable moneda, no con otro engaño, sino andando desnudo y hambriento, temblando o fingiendo alguna enfermedad, esto en ninguna manera se puede sufrir, sino que estos han de ser desterrados de las ciudades y del mundo”. D. De Soto, “Deliberación en la causa de los pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 87.

⁴⁸ “por los que hay delincuentes, no han los otros de perder su derecho; y como el estado de los pobres sea lícito hanse de castigar los malos y no excluirlos a todos”. *Ibidem*, p. 71.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁰ “No sé si la lástima de los pobres me ha movido la lengua contra los ricos más de lo que tenía pensado”. *Ibidem*, p. 87.

⁵¹ “Todos los diputados que tratan este negocio sean hombres de bondad y reputación, mucho más inclinados al aceite y blandura de la misericordia que al vino y rigor de la justicia, que antes favorezcan que desfavorezcan los pobres”. *Ibidem*, p. 84.

⁵² M. Cavillac, “Introducción”, en C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, op. cit., p. C.

⁵³ Esta defensa de los pobres llevada a cabo por los dominicos ha de ser entendida, según advierte Álvarez Uría, no como una defensa de las libertades de estos en tanto que personas iguales en derechos al resto de la población, sino situándola en consonancia con los famosos debates suscitados, pocos años atrás, con ocasión del descubrimiento de América y la naturaleza del indio. En esos debates insignes dominicos como Bartolomé de las Casas o Francisco de Vitoria defendían la necesidad que el indio tenía de ser tutelado, no esclavizado. El pobre, según la lectura de Álvarez Uría, sería en esta lógica dominica también alguien con una capacidad limitada que ha de ser tutelado. Precisamente es por esta razón, por una falta de capacidad de obrar plena, por lo que pobres, niños e indios no pueden revestir el estatuto de criminales. F. Álvarez Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, op. cit., pp. 52-53.

limosna fingiéndose pobre, del que no se la daría si supiese que no lo era, claro es que se la hurta”⁵⁴. Nos encontramos en el paso previo a la completa criminalización de la pobreza.

El examen al que se ha de someter al pobre, mendigo o vagabundo no se refiere únicamente, como hemos dicho, al estado de la pobreza sino que es fundamental también la procedencia del mismo. Cada localidad únicamente deberá procurar sustentar y remediar la situación de sus naturales. Esta distinción entre naturales y no naturales es una *decisión política* que tiene como fin evitar el vagabundeo, la difusión de enfermedades y epidemias y mantener el orden público de la ciudad. El vagabundo es, por encima del pobre, el mayor peligro pues “vagabundo es aquel que sin justa causa anda vagando y no quiere asentar en ninguna manera determinada de vivir, ni se quiere contentar con lo que les ofrecen conforme al estado en que le hallan [hayán]”⁵⁵. El vagabundo vive errante, sin domicilio fijo, sin poder ser censado, escapando a cualquier control y sustrayéndose del sacrosanto deber del trabajo y por ello ha de ser perseguido. Cada municipio está obligado no solo a denegar la asistencia y el derecho de mendigar a los forasteros, sino también a expulsarlos de su demarcación. La libertad de tránsito ya no es un derecho natural sino que queda supeditada al bien común y al buen orden.

La concepción del pobre, que en Domingo de Soto aparecía formulada en un sentido amplio⁵⁶, adquiere ahora otro cariz; aparece siempre en relación a la capacidad para trabajar. Únicamente puede ser considerado pobre aquel que por una grave incapacidad no pueda trabajar. El valor del trabajo como remedio terapéutico, económico y moral, es defendido por Robles frente a una ociosidad pecaminosa y pre-delictiva. El trabajo, asegura el benedictino, es uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta la sociedad moderna. Todos los individuos tienen el deber de trabajar para ganar su sustento; así es justo afirmar, según Robles, que quien no trabaja no tiene derecho a comer. Aquel que no está enfermo o incapacitado para el trabajo tiene en sus manos el remedio para escapar de la pobreza, por tanto no ha de prestársele asistencia ni le ha de ser permitido mendigar pues solo se encuentra en tal situación por sustraerse del trabajo y regocijarse en una ociosidad viciosa, afirma el benedictino sin tener en cuenta si el

salario obtenido por el trabajador es suficiente para el sustento de una familia o si no es acaso el nuevo régimen laboral el causante de la precarización de algunas poblaciones. En palabras de Robles: “Y pues que las manos sanas y pies sanos y cuerpo sano del que puede trabajar le pueden ganar oro y plata, el que las tiene sanas que piense que tiene oro y plata y que como al que esto tiene le han de desechar de la limosna de los pobres, porque si de ella le dan no le hagan ocioso y por consiguiente vicioso”⁵⁷. La ética del trabajo obligatorio aparece unida de manera indisoluble a la criminalización de la pobreza y a una alargada sombra de sospecha que se proyecta sobre todos aquellos que se sustraen de dicha obligación. Las acusaciones o sospechas de fingir enfermedades o simular incapacidades para evitar el trabajo serán en adelante una constante en todas las políticas sociales o asistenciales. Las sucesivas legislaciones de pobres y asistenciales tendrán en esta obligatoriedad del trabajo y la vigilancia de los incapacitados su pilar fundamental.

Todo el que haya sido declarado incapacitado para el trabajo y a quien se permita ejercer la mendicidad ha de haber pasado previamente un exhaustivo *examen médico y moral* que acredite no solo su incapacidad sino también un comportamiento conforme a las costumbres del reino y la ausencia de una conducta inmoral como causa de su estado. Al pobre que supere dicho examen le será concedida una licencia anual para poder mendigar. Sin esta licencia ni se puede mendigar ni está permitido dar limosna. Incluso el ejercicio misericordioso de la limosna ha de estar supeditado al buen orden y ser graduado conforme al merecimiento de cada cual, defiende Robles⁵⁸. Es este examen médico y moral el que da cuenta del merecimiento de asistencia y limosna. El Estado tiene que velar porque no pida ni reciba limosna aquel que estando capacitado para trabajar no lo hace, “el control de las dádivas hace posible, en gran medida, el control de los indeseables, con lo que aparece en todo su esplendor como instrumento de regulación social”⁵⁹. El control y la regulación de la pobreza suponen, desde sus inicios, un control y disciplinamiento de las fuerzas productivas. Es necesario, para terminar con la pobreza, obligar a todo aquel que esté capacitado a trabajar antes de que esta pobreza se convierta en mendicidad. Robles replica las objeciones que Soto

⁵⁴ J. De Robles, “De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 129.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁶ La pobreza es entendida por el dominico en un sentido amplio, de tal forma que “para que uno sea legítimamente pobre no es necesario que sea enfermo, sino basta con que sea hombre en días, o flaco, o que tenga otro impedimento, por donde no pueda sufrir tanto trabajo cuanto es menester para su sustentación o de su familia”. D. De SOTO, “Deliberación en la causa de los pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 84. Soto distingue también entre pobre y mendigo: “Porque pobre es el que tiene de suyo para vivir, aunque miserablemente y con fatiga; y mendigo el que de sí no tiene nada sino que vive de la limosna, siquiera le pida él, siquiera se la den en su casa”. *Ibidem*, p. 107.

⁵⁷ J. De Robles, “De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 143.

⁵⁸ “Y pues, en igual grado de miseria, el bueno tiene particular mérito de bondad y el malo particular demérito de pecado, puedo yo y debo cumplir antes con los que son buenos y se confiesan y buscarlos para les dar limosna, que con los que manifiestamente se que son malos”. F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 140.

⁵⁹ P. Fraile, *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, op. cit., p.83.

había interpuesto a las leyes que reformaban la asistencia a los pobres. El benedictino alega que no es *cosa nueva* esta regulación de la pobreza tal y como había defendido el dominico⁶⁰.

El engaño, la simulación y el hurto son costumbre generalizada entre los pobres, según Robles, por tanto, la limosna ha de administrarse siempre en aras del bien común; para evitar engaños y fraudes ha de ser regulada y administrada por instituciones municipales, pues “vale más poca limosna y bien empleada, que mucha desordenada y empleada en criar gente dañosa a la república”⁶¹. Atrás quedaron los tiempos, afirma el benedictino, en que la limosna podía otorgarse únicamente guiada por la misericordia, pues en unos momentos en los que abunda el trabajo y escasea la mano de obra pocos son realmente los merecedores de asistencia con justa causa por no poder trabajar. El que no estuviere incapacitado deberá ser obligado al trabajo cualesquiera que sean las condiciones.

La exhibición de la pobreza y la miseria que, según defendía Soto, no era algo malo pues era precisamente su presencia lo que podía mover a la compasión y la caridad además de servir como ejemplo moralizador, ha cambiado. La miseria, en este nuevo orden naciente, es algo vergonzante, sospechoso e inmoral que ha de ser apartado de la mirada. Ya no mueve a la compasión sino que es percibida como culpable, criminalizada. Su exhibición solo puede conllevar contagios físicos y morales. En una sociedad que hace del trabajo el único medio de sustento y de la laboriosidad su mayor virtud, la ociosidad y la mendicidad únicamente pueden servir como un contrapunto indolente y vicioso que ha de ser ocultado. La miseria no es un espectáculo adecuado que sirva para remover conciencias, tal y como afirmaba Soto, sino que ha de ser ocultada pues en el combate contra la pobreza, según Robles, se trata de apelar a la racionalidad no a la emoción o conmoción que pueda suscitar dicho espectáculo

Las diferencias entre Soto y Robles no residen únicamente en las distintas concepciones de la pobreza y de su tratamiento sino que mantienen importantes discrepancias jurídico-políticas. La más importante de ellas tiene que ver con los derechos de la persona.

Como vimos, el dominico, procedente de una tradición *iusnaturalista* y del *ius gentium*, considera los derechos de la persona como naturales y primigenios; la libertad de tránsito y de establecimiento no podía ser vulnerada ni restringida a no ser que mediara causa delictiva o criminal⁶². En la moderna concepción defendida por Robles, estas libertades individuales están siempre sometidas a los imperativos del *bien público*. Las libertades y los derechos naturales de las personas podrán ser siempre restringidas en aras de un bien mayor, el bien público. Será el Estado el que deba encargarse no solo de la delimitación de aquellos bienes superiores, sino también de limitar las libertades que sean necesarias para ello. Soto, fiel seguidor de la doctrina tomista, había dispuesto una primacía ontológica de la persona sobre el Estado, por lo cual los derechos de esta no podían ser suprimidos en aras de los de aquel. Sin embargo Robles, utilizando una metáfora organicista, sitúa a la sociedad y el bien común como un organismo para cuyo bienestar es legítimo sacrificar alguna de sus partes⁶³. La libertad del individuo (no solo del mendigo o del pobre aunque de manera especial en estos casos) está sometida a los imperativos del bien público, pero también a la moral y las buenas costumbres. La libertad habrá de ejercerse de acuerdo a los intereses y las costumbres del reino, si no fuera así deberá ser restringida para asegurar el bienestar del mismo⁶⁴.

Vemos aparecer ya en este debate acerca de la naturaleza de la pobreza, su regulación y su criminalización los principales rasgos, de manera perfilada, de lo que constituirán las nuevas políticas sociales, asistenciales y punitivas en el tratamiento de la pobreza. Si bien es cierto que pueda parecer un tanto exagerado o simplista reducir todo el proceso de criminalización, disciplinamiento y punición de la pobreza a lo tratado en este debate, no es menos cierto que en esta controversia podemos encontrar ya algunos mimbres con los que se tejió dicha criminalización. Tecnologías puramente disciplinarias como el examen o la moralización de pobres, mendigos y enfermos hacen ya su aparición en el siglo XVI poniendo su foco en dichas poblaciones. Esta aparición de las tecnologías disciplinarias que tienen su blanco en la vigilancia y moralización de las clases más desfavorecidas va a

⁶⁰ “Pues si es de suyo malo siempre fue malo, y si siempre fue mal y culpa, siempre aquella culpa mereció pena, porque a la culpa siempre respondió la pena; y si siempre el que sin causa mendigó mereció pena, no es nueva situación estorbar que no se haga lo que siempre que se hiciera fuera malo, ni es invención nueva corregir lo que siempre fue corregible, como parece por lo que acerca del castigo de los que mendigan sin justa causa determina el derecho civil y las viejas y nuevas leyes de estos reinos”. J. De Robles, “De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 161.

⁶¹ *Ibidem*, p. 166.

⁶² Para un análisis más exhaustivo de la teoría jurídico-moral de Domingo de Soto recomendamos la obra de: J. Cruz Cruz (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Navarra, Eunsa, 2007.

⁶³ “Y la causa más legítima que hay para quitar estas libertades es el bien público, porque así como cada uno de los miembros de un cuerpo tiene su particular oficio y con él se ordena para el bien común de todo el cuerpo, y con tal orden (que cuando es menester) un miembro y muchos cesan de sus oficios, y del todo (si menester es) se pierden porque se excusa algún daño a todo el cuerpo, así todos los hombres que dentro de una ciudad vivimos, aunque tengamos libertad cada uno es su estado, mas si para el bien de la ciudad es menester que perdamos nuestras libertades y vidas, es justo que se pierdan”. J. De Robles, “De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres”, en F. Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, op. cit., p. 179.

⁶⁴ “Porque al que usa mal de su libertad, justa y misericordiosa cosa es quitársela. Y aunque a vuelta de los muchos que la empleaban mal se quite a algunos que usaban bien de ella, no es injusticia que se hace, pues acuerda la república que aquel estado de gente es peligroso para el bien común y quiere dar a los buenos todo lo que con su libertad tenían”. *Ibidem*, p. 180.

poder ser apreciada con una mayor claridad a continuación, cuando nos detengamos en el nacimiento de las primeras casas de misericordia⁶⁵.

III. Casas de misericordia y albergues. La reclusión de la pobreza

Durante la primera mitad del siglo XVI el debate en torno a la pobreza, como hemos visto, protagonizado principalmente por Vives, Soto y Robles, tuvo como eje vertebrador fundamentalmente el problema de la naturaleza del pobre, la distinción entre pobres verdaderos y fingidos y la toma de conciencia de la necesidad de regular esta pobreza que se estaba convirtiendo en uno de los principales problemas de las ciudades. En la segunda mitad de este siglo –de manera fundamental en su último cuarto– la problemática cambia. Una vez aclarado que el problema de la pobreza es competencia de las autoridades estatales y municipales queda ahora por determinar qué hacer con esas masas de pobres y mendigos, dónde recluirllos o cómo hacerlo para obtener de ellos la máxima productividad y conseguir que aquel que pueda trabajar lo haga y el que esté completamente incapacitado recurra a la asistencia de una forma “ordenada” y regulada. Es, en definitiva, un *problema institucional*. Dentro de esta problemática institucional de la cuestión de la distribución espacial de los pobres, su disciplinamiento y su recogimiento, cobran especial importancia dos figuras que van a defender sendos proyectos de distribución y recogimiento de los pobres, nos referimos a Miguel de Giginta y su proyecto de las casas de misericordia y Luis de Herrera y su plan para la creación de una red estatal de Albergues municipales para pobres. Estos dos proyectos suponen el primer intento de encierro y disciplinamiento de los pobres en unas instituciones que, en el primer caso, podemos considerarlas el precedente (con todas las matizaciones que veremos) del Panóptico benthamiano⁶⁶ y, en el caso de los albergues, el primer proyecto español de medicina social y distribución espacial.

En el año 1579 el clérigo Miguel de Giginta publica, en Coimbra, su *Tratado de Remedio de Pobres*. Ese mismo año, las Cortes de Madrid propusieron la creación de una Comisión que examinase el proyecto

del clérigo. Años más tarde, en 1587, en una sesión de las Cortes de Madrid en la que intervino el propio Giginta, se acordó la creación de una serie de hospitales para pobres siguiendo el modelo propuesto por el canónigo.

Miguel de Giginta recoge en su Tratado las ideas que ya había defendido en un primer momento Luis Vives y, en menor medida, las de Juan de Robles e incluso alguna de Domingo de Soto, pero pasándolas por los filtros del Concilio de Trento (1545-1563) que había abordado el problema de la pobreza como una de sus cuestiones principales. La pobreza, según Giginta, tiene un origen social, es un fenómeno urbano que tiene su origen en la emigración rural. Giginta ya no se interesa por el castigo divino o el pecado original. Aunque admite la imposibilidad de erradicar la pobreza niega la existencia de un orden natural que divida entre pobres y ricos. De lo que se trata, según el clérigo, es de regular, administrar y organizar la pobreza para aprovechar la capacidad productiva de los pobres. La asistencia –siempre disciplinaria– tiene como finalidad la reintegración del individuo en la sociedad como un elemento productivo. La pobreza es un asunto de Estado. El canónigo rosellonés propone la creación de toda una serie de instituciones a lo largo y ancho del reino que bajo el nombre de casas de misericordia, sirvan para el recogimiento de pobres, vagabundos y mendigos. Estas casas, para su eficaz funcionamiento, debían estar extendidas por todo el territorio nacional; cada población con un tamaño considerable debía de contar, al menos, con una para evitar la errancia e itinerancia de mendigos y vagabundos. El ingreso en dichas instituciones era de carácter voluntario (por ello no podemos considerarlas precedentes de las cárceles para pobres), no obstante, únicamente aquellos que certifiquen su ingreso en dichas instituciones recibían autorización para ejercer la mendicidad. Las condiciones de vida en el interior de tales instituciones eran de una severidad y una dureza tales que únicamente aquellos que no pudieran subsistir a través de su trabajo se atreverían a solicitar el ingreso en dichas casas. Estas casas se regían por tres principios: sencillez en su construcción, sencillez en su administración y supresión de los exámenes de pobreza, pues como hemos dicho, el ingreso en tales instituciones era voluntario, pero solo aquellos que estuvieran ingresados en ellas

⁶⁵ “Tentaciones pecaminosas, como el hurto y otras prácticas de la picaresca, surgirán de la necesidad del pobre de procurarse una subsistencia no asegurada. El pobre tendría una predisposición a vender su alma por dinero o prebendas, dejando que su voluntad, que ha de juzgarse por su libertad, sea comprada y cayendo en la codicia. Así, la voluntad ve aminorado el efecto de la gracia, haciendo del pobre un potencial sujeto carente de virtud. Esta «mala» disposición será la marca, en los albores de la Modernidad, de los pobres voluntarios, sujetos perezosos y holgazanes, a los que se encierra en casas de trabajo como medio de disciplina de la voluntad y condición para la obtención de la caridad”. C. Catalina Gallego, “De la pobreza como condena a la pobreza como salvación: Trabajo, servidumbre y dinero en la transformación de la sociedad medieval”. J.M. Forte Monge y N. Sánchez Madrid (Coords.), *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, op. cit., pp. 63-64.

⁶⁶ Aunque no parece probable –o al menos no se tiene constancia de ello– que Bentham hubiese conocido el proyecto y la obra del clérigo Giginta, lo que es evidente es que en este, pese a no ser su principal preocupación, encontramos ya una clara vinculación entre la disposición espacial, el disciplinamiento y la vigilancia. Los internados, al saber que pueden estar siendo observados, interiorizan nuevas pautas de conducta y comportamiento. Este carácter de precedente panóptico de dichas instituciones es destacado por Susín Betrán al afirmar que estas Casas de Misericordia “bien podrían considerarse que adelantan los planes del panóptico de Bentham, con elementos como la superación de la división-marcación-binaria propia del encierro por ciertos procedimientos de distribución diferencial; o como la vigilancia permanente que, en ambos casos, se ejerce desde un punto central sobre los internos y sobre el propio personal de la institución”. R. Betrán Susín, “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, No. 24, op. cit., p. 117.

podrían ejercer la mendicidad en las condiciones y lugares reglamentados. La mendicidad y la pobreza tienen su causa, según Giginta, en la ociosidad —que va unida de manera indisoluble a la inmoralidad— y en la falta de formación religiosa. De estas dos causas nacen el resto de los vicios e inmoralidades que provocan el rechazo de la población. El internamiento en las casas de misericordia tratará de disciplinar, corregir y reintegrar a los internados a la sociedad convertidos en sujetos útiles y trabajadores, atacando de manera principal estos dos factores: el internamiento combinará el exhaustivo trabajo obligatorio con una constante instrucción y formación religiosa. Únicamente la religión servirá como “ocio” en el interior de dichas instituciones en los momentos de reposo de los internos. El disciplinamiento a través del trabajo y la religión, que será una constante en estas instituciones hasta el siglo XIX, es ya uno de los protagonistas de las casas de misericordia. Estas funcionarían como centros de producción manufacturera en los que cada recluso trabajase según sus capacidades y siempre al máximo posible.

Pero vayamos ahora con el otro factor esencial de estas casas de misericordia, su distribución espacial y su organización interna. Esta cuestión, como vamos a ver, reviste especial interés, pues de acuerdo con Álvarez Uría, “podría decirse que Giginta es un pionero de los diseños espaciales en función de exigencias disciplinarias”⁶⁷. La casa de misericordia estaba dispuesta en una planta de cruz en la que la capilla ocuparía el lugar central hacia el que todos deberían mirar y que estaría decorado con escenas del Juicio Final y del Lázaro mendicante. La ornamentación en las casas de misericordia tiene un protagonismo fundamental pues incide directamente sobre el estado de ánimo de los internos⁶⁸. En las naves laterales serían distribuidos los internos debidamente separados y clasificados por sexos para evitar cualquier tipo de relación. Esta clasificación y distribución hará más sencilla su vigilancia y disciplinamiento. En el centro, junto a la capilla, se levantan los aposentos del mayordomo, su familia y los funcionarios que cuidan dicha institución. Desde ese centro se ha de tener una visibilidad plena, a través de un sistema de celosías que no permitan saber cuándo se está siendo observado y cuándo no, a todas las habitaciones de los internos. Los dormitorios no podrán tener decoración alguna que dificulte la observación y contarán con una lámpara colgante que permanecerá iluminada

toda la noche. De esta forma es el edificio mismo el que, en la mayoría de las ocasiones, cumple con las labores de vigilancia. La disposición de las celosías por las que el vigilante puede observar sin ser visto desempeña una función análoga a la del panóptico de Bentham⁶⁹. La vigilancia omnipresente durante día y noche contribuye al disciplinamiento de unos internos que no pueden saber en qué momento están siendo observados. En el proyecto de Giginta aparece por primera vez ese centro desde el que irradia una mirada siempre atenta y vigilante que observa hasta el más mínimo detalle. El propósito disciplinario de tal distribución espacial es detallado por el propio Giginta⁷⁰. El trabajo, la disciplina y la atención al detalle son fundamentales en estas casas de misericordia. Estos tres aspectos están interconectados de tal manera que conforman un todo indivisible. El aislamiento, la vigilancia y el trabajo obligatorio aparecen ya en estos proyectos de reclusión y recogimiento de pobres y vagabundos. La ociosidad, como antesala del vicio y la inmoralidad, ha de ser perseguida y combatida mediante la laboriosidad y la religiosidad, por lo que cada detalle de la vida de los internos será regulado meticulosamente. En estas casas de misericordia observamos por vez primera los principios panópticos que guiarán el proyecto benthamiano dos siglos después. En palabras de Pedro Fraile:

Sería muy difícil decir si fue Giginta el primero en formular tales estrategias, y probablemente la cuestión es ociosa, puesto que planteada la necesidad de diseñar nuevas formas de intervención, habrían aflorado de una manera u otra. Pero lo cierto es que su discurso es temprano, lúcido, preciso y, sobre todo, de una coherencia interna asombrosa, pues en él se ensambla lo disciplinar con lo punitivo y lo espacial, dando lugar a un modelo que, probablemente como consecuencia del medio en que nació, tuvo unas precarias condiciones para fructificar, de manera que será necesario el paso del tiempo para que aparezca bajo nuevas formas y tenga la difusión que, por ejemplo, la penalidad de las luces le dio al castigo inexorable y proporcionado al delito o la lógica punitiva burguesa a los sistemas de vigilancia central⁷¹.

Lo cierto es que el proyecto del clérigo Giginta tuvo un éxito desigual en la práctica y las casas de misericordia no proliferaron. En la última década del siglo XVI, coincidiendo con desastres como la

⁶⁷ F. Álvarez Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, op. cit., p. 54.

⁶⁸ La importancia de la ornamentación y las representaciones del Juicio Final serán recuperadas por Bentham en su Panóptico.

⁶⁹ “El principio panóptico aparece pues expuesto con total claridad. Bentham bautiza, ilustra y perfecciona el ideado por Giginta para acabar con la lógica insurreccional de la nocturnidad”. F. Álvarez Uría, “De la policía de la pobreza a las cárceles del alma”, *El Basilisco*, p. 68.

⁷⁰ “[Los internos] han de estar repartidos en refectorios y dormitorios distintos, como está dicho, rasos, sin tabiques ni colgadizo alguno, en sendas camillas con sus lámparas encendidas de noche. Y la casa del mayordomo habrá de tener una pieza sobre la capilla del crucero, con ventanillas para cada atarazana y sendas celosías en cada una, desde las cuales podrá ver siempre cuanto en todas las atarazanas pasare. Con lo cual, no habrá mover un pie, jugar, golosear, reñir, loquear ni hacer otra cosa, que no pueda verla siempre sin ser visto. En las cuales celosías pensarán que está de ordinario él u otro acechándoles, y temiendo, de otra parte, en tanta claridad y descubierto, cada uno a todos los otros como sobrestantes y espías del mayordomo, tendrán sin más diligencia, todos sosiego, aunque basta el recelo de las celosías que señorearán todo”. M. De Giginta, *Tratado de remedio de pobres*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000, pp. 114-115.

⁷¹ P. Fraile, *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, op. cit., p. 190.

derrota de la Armada Invencible y la epidemia de peste bubónica, el número de pobres, verdaderos y fingidos, y vagabundos se multiplicó de manera alarmante en el territorio español. Ante esta preocupante situación, alarmado por las cifras y el crecimiento de la pobreza y el fingimiento de la misma, el doctor Herrera en 1597 publicó su obra *Amparo de pobres* que dirigió personalmente a Felipe II. El contacto y la preocupación de este médico por la cuestión de la pobreza venía de años atrás pues, como él mismo afirma, fue en los años en los que en calidad de doctor trabajó en galeras cuando fue consciente del gran problema que suponían la vagancia y la delincuencia, de la estrecha relación y la débil barrera que separa la mendicidad fingida de la delincuencia y el hurto. El propio Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* menciona el proyecto del Dr. Herrera como heredero y depositario de las concepciones protestantes de la pobreza que habían sido introducidas en el catolicismo a través de la obra de Luis Vives. En palabras del francés: “Estas ideas [las ideas protestantes sobre la pobreza] encontraron eco suficiente en el mundo católico para que la obra de Vives fuese retomada e imitada, en primer lugar por Medina, en la época misma del Concilio de Trento, y al final del siglo XVI por Cristóbal Pérez de Herrera”⁷². Como vamos a ver no solo las ideas de Vives estuvieron presentes en la obra de Herrera sino que en ella podemos rastrear influencias –aunque no citadas directamente por el doctor para evitar problemas y debates que entorpecieran su puesta en marcha– de Robles (Medina), Giginta o Soto; aunque su principal influencia es, como hemos dicho, su propio contacto con la pobreza y la delincuencia. El principal propósito de Herrera es la diferenciación entre pobres verdaderos y fingidos para asegurar la asistencia de los primeros y la persecución y la obligación de trabajar de los segundos. El propio Herrera afirma que la verdadera aspiración de su proyecto es expulsar o sacar de los reinos a “la sucesión de vagabundos, hombres y mujeres, que fingen ser pobres, y que no pidan sino los que verdaderamente lo sean de Jesucristo”⁷³. Para tal propósito Herrera combinará algunas de las medidas adelantadas por Giginta para la distinción entre pobres verdaderos y fingidos con una persecución policial y control de estos últimos⁷⁴. De tal forma que la obra del doctor –con su discurso organicista, higienista y médico– adelanta algunas de las bases de

lo que encontraremos siglos después en los primeros tratados de policía. La anatomía del detalle y el control minucioso con el pretexto del mantenimiento del buen orden y de impedir la propagación de enfermedades sirve para disciplinar, normalizar y evitar la disipación de la fuerza de trabajo.

Herrera es el primer laico, desde Vives, en ocuparse de la cuestión de la pobreza. La sobrepoblación de pobres fingidos y vagabundos acarrea, según el doctor, importantes y funestas consecuencias sanitarias, económicas y morales. Son estos pobres y vagabundos, con su falta de higiene y su desmejorada salud, los responsables de la transmisión de enfermedades y epidemias pues es “la corrupción y coinquinación de aire que causa esta gente por ser tanta y andar tan sucia por su culpa y vicio”⁷⁵ la principal causa de la difusión de tales enfermedades. El doctor Herrera advierte también –de forma novedosa– del riesgo demográfico que entraña la proliferación de pobres fingidos, vagabundos y pícaros que se reproducen a un ritmo vertiginosamente superior al del resto de la población⁷⁶. Estos pobres fingidos, según Herrera, acumulan toda clase de pecados e inmoralidades, son irreligiosos, pecadores, viciosos, codiciosos y atentan contra las leyes divinas y humanas, “viven como gentiles; que ni confiesan, comulgan, ni oyen misa, ni pienso saben la doctrina cristiana”⁷⁷. El problema de la pobreza ha de ser abordado en consecuencia, afirma Herrera, desde una triple matriz económica, demográfica y moral. Esto requiere que sea el Estado y no la Iglesia el que deba ocuparse de esta regulación.

La reforma pretendida por Herrera exigía la construcción de una red de albergues en los principales núcleos urbanos y una política asistencial única y común en todos los pueblos y ciudades del reino⁷⁸. Todos los pobres deberían ser inscritos en el censo de algún albergue, aunque no necesariamente debía ser este el de la ciudad de donde fuera natural. Herrera rompía así con el requisito de la naturalidad de pobres y mendigos que tantas polémicas había suscitado. El pobre podría inscribirse en otra jurisdicción, pero una vez inscrito, censado y tras haber pasado un examen médico en el que un doctor o cirujano acreditase la veracidad de su incapacidad para el trabajo y su condición de pobre verdadero, solo podría ejercer la mendicidad en dicho territorio. El mendigo autorizado recibiría una acreditación y portaría un distintivo que le permitiría ejercer la mendicidad en las

⁷² M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., p. 96.

⁷³ C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, Madrid, Espasa-Calpe S.A., 1975, p. 21.

⁷⁴ “Herrera, en aras de «la verdadera razón de Estado» defendida por Botero, iba a dar al debate una dimensión política-económica apenas entrevista por su antecesor”. M. CAVILLAC, “La «reformación de los pobres» y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598)”, Congreso Internacional: *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 197-204, p. 197.

⁷⁵ C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, op. cit., p. 42.

⁷⁶ “Y concluyo esto suplicando a V.M. mande por amor de Nuestro Señor se remedie con gran puntualidad –como ya está acordado– el negocio de la perdición de las almas desta gente, y amparo de los verdaderos pobres, y preocupación de los que andan ociosos entretejidos con ellos, atajando que no sean en adelante sus hijos de su oficio; porque pienso cierto que, si no se remedia esto con brevedad, dentro de veinte o treinta años, ha de ser la mayor parte de estos reinos (fuera de alguna gente de calidad y rica) de mendigantes y gascones, por su gran parte dellos desta nación, moriscos y gitanos, porque estos van creciendo y multiplicándose mucho, y nosotros disminuyéndonos muy apriesa en guerras y religiones”. *Ibidem*, p. 177.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁸ “Lo primero es que se haga en cada lugar grande o mediano, respecto de su grandeza, una casa que se llame el albergue y casas de los pobres”. *Ibidem*, p. 52.

condiciones, lugares, tiempos y formas estipulados. No se trata de terminar con la mendicidad sino de regularla. Pérez de Herrera aborda la cuestión de la pobreza y la mendicidad desde una óptica racionalizadora, tratando de distinguir entre pobres útiles e inútiles y maximizando su utilidad productiva. Se trata de aumentar la *empleabilidad* de estos pobres. Herrera no solo es partidario de un exhaustivo examen médico para determinar la capacidad o la incapacidad del pobre, sino que aboga también por una constante y exhaustiva vigilancia que permitiese un *control social* de aquellos que no llevasen una vida conforme a los estándares del Estado⁷⁹. La intención del proyecto herrero tiene que ver, según Cavillac, con la maximización de las fuerzas productivas reduciendo el número de mendigos mediante la persecución y encierro de los pobres fingidos. Se trataba de convertir a estos ociosos en trabajadores disciplinados en una renacida industria manufacturera que debía competir con la producción extranjera reduciendo la importación de productos que pudieran ser fabricados en el propio país. En palabras del francés: “el proyecto del doctor Herrera supera con creces el marco tradicional del llamado «remedio para pobres». La regeneración de los mendigos ociosos se inscribe en una vasta reforma económica que pasa por la industrialización del país, el saneamiento de los circuitos financieros [...] y la reactivación de las ferias castellanas”⁸⁰.

El ingreso en estos albergues es voluntario, deben servir principalmente como dormitorios pudiendo salir los internos cuando quisieran el resto del día (siempre después de haber asistido a misa y recibido instrucción religiosa). La gestión de estos albergues reside en el Estado. Aunque la Iglesia desempeña un importante papel en la dirección de los mismos, la iniciativa y el control era una labor exclusivamente gubernamental. Cada albergue será regido por un administrador civil y un cabildo eclesiástico. En los más albergues más grandes un médico o cirujano se encargará de examinar y certificar las enfermedades e inutilidades de los pobres. Los enfermos serán enviados a los hospitales para evitar contagios.

La primera parte del proyecto de Herrera consistía, como hemos visto, en el registro, inscripción, certificación y acomodo de los pobres verdaderos en los albergues destinados a tal fin. La segunda parte de este proyecto es el combate contra la ociosidad y la puesta en labor de esos ociosos; en otras palabras, se trata de reducir la ociosidad —fuente de males y pecados— y empujar al trabajo a todo aquel que esté capacitado para ello. Una vez censados y registrados los pobres, aquellos que ejercían la mendicidad sin “justa causa” han sido desenmascarados tras un seve-

ro escrutinio médico. Aquellos que han sido determinados como capaces para trabajar han de ser puestos a ello de manera inmediata. Solo quienes realmente estén incapacitados para cualquier tipo de trabajo quedarán exonerados de ello, pues “el que no tiene pies, sabiendo coser, puede ejercitar su oficio”⁸¹. Para tal fin se crean dos figuras: el denominado *padre de mozos* que será encargado de buscar y proporcionar empleo a estos desocupados; y la figura del *padre de trabajadores* que ejercerá una labor de vigilancia sobre esos trabajadores para asegurar que sus “altas pretensiones económicas” no son un pretexto para no ser empleados y continuar con su vida ociosa. El resto de pobres y desocupados que no estén registrados serán tratados como delincuentes y como tal habrán de ser perseguidos. Para asegurar el éxito de tal persecución y de la cruzada emprendida contra la ociosidad y la falsa mendicidad es necesaria, según el doctor Herrera, una uniformidad legal en todo el reino que asegure que estos individuos no escapen de un territorio a otro ejerciendo su delictiva actividad en condiciones más favorables. Herrera, que como hemos dicho sienta las bases de una futura policía de vagos y desocupados, prevé para tal fin la creación de la figura de un alguacil encargado de la persecución de pobres fingidos y ociosos al que se dará “por premio de cada vagabundo, hombre o mujer, que prendieren jugando o vagabundeando en días de trabajo, o pidiendo limosna fingidamente en cualquier tiempo, sin traer la señal cierta que se ha de poner de aquí adelante, dos reales, a costa de los bienes que le hallaren”⁸². Ha comenzado la persecución penal y el encierro de aquellos que rehúsan el trabajo o que sobreviven al margen del salario.

En el caso de las mujeres el disciplinamiento y la persecución es más severa. Herrera dedica un capítulo entero a esta cuestión preocupado y alarmado por la virtud y la moral de las mujeres pobres y vagabundas y, de manera especial, por el tema de la prostitución. Serán encerradas, afirma Herrera, en casas de trabajo y labor “las vagabundas ociosas, o delincuentes de hurtos, hechicerías o embustes o de otros delitos, por uno, dos, tres o más años, y aun por diez, conforme a sus culpas, y de por vida a la que mereciere casi pena de muerte”⁸³. En estas instituciones las mujeres serán obligadas a realizar todo tipo de trabajos relacionados con el sector textil, recibirán instrucción religiosa y serán reeducadas y devueltas, una vez cumplida su condena, a la sociedad para ser incorporadas en oficios útiles.

En definitiva, encontramos en el proyecto trazado por Pérez de Herrera un doble tratamiento de la pobreza. Por una parte, podríamos hablar de un tratamiento

⁷⁹ “de lo que se trata con la combinación de encierro y trabajo es de establecer una condena religiosa, moral y política de la ociosidad que refuerce la obediencia debida ante la autoridad absoluta, bien sea esta de Dios o del rey”. R. Betrán Susín, “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, No. 24, *op. cit.*, p. 118.

⁸⁰ M. Cavillac, “La «reforma de los pobres» y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598)”, Congreso Internacional: *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, *op. cit.*, p. 199.

⁸¹ C. Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, *op. cit.*, p. 59.

⁸² *Ibidem*, p. 194.

⁸³ *Ibidem*, p. 121.

asistencial para aquellos pobres que, tras haber superado el examen médico, hubieran acreditado su incapacidad para cualquier tipo de trabajo. Por otra parte, distinguimos ya una vía punitiva y penal para aquellos que, siendo capaces de trabajar, rehúyen el trabajo en las condiciones que fuere. En ninguna parte del tratado explicita el doctor si el trabajo que ha de aceptar el ocioso o vagabundo ha de ser suficiente para el sostenimiento de una familia o en qué condiciones debe realizarse. No se trata de garantizar el bienestar ni la subsistencia más allá de las condiciones de pobreza de dichos trabajadores sino de combatir la ociosidad e incorporar al mercado de trabajo la mayor cantidad de fuerzas posibles. Se trata de formar trabajadores disciplinados, dóciles y sumisos que dependan para su subsistencia únicamente del salario. Pérez de Herrera, según afirma Álvarez Uría, sienta los principios de una auténtica medicina social, de un proyecto político que tiene como finalidad “doblegar voluntades y dedicar a los ociosos al trabajo”⁸⁴.

IV. Conclusiones

El sentimiento y la sensibilidad ante la pobreza han dado un giro a lo largo del siglo XVI con la llegada de la Modernidad. Este cambio de sensibilidad que tiene su raíz en las doctrinas reformistas luteranas y protestantes, se introduce en el catolicismo en un primer momento a través de las ideas reformistas de Luis Vives, después mediante los proyectos de Juan de Robles y, más tardíamente, por las regulaciones y nuevas construcciones propuestas, como hemos visto, por Giginta y Herrera. La pobreza, que había sido santificada, y la caridad, que constituía una oportunidad para la salvación de las almas de los más poderosos, son vistas ahora como desórdenes en unas modernas sociedades renacentistas en las que el *buen orden* es un valor en sí y un requisito imprescindible para el desarrollo de una nueva economía. La nueva ética del trabajo condena a quien se sustrae del mismo; solo los verdaderamente incapacitados esta-

rán exonerados de dicho deber. La obligación moral de trabajar coincide, cada vez más, con la ley civil del deber trabajar. De esta forma quien incumpla una también incumple la otra y no merece simplemente el desprecio y la desaprobación sino también la persecución y el castigo. Hemos querido mostrar en este artículo la evolución de los discursos sobre la pobreza y sus consecuencias. El proceso de culpabilización de la pobreza ha sido lento pero constante, de la santificación a la condena hemos pasado por escalones intermedios hasta llegar a su internamiento, vigilancia y *policialización*. En la regulación de la pobreza, como hemos visto, las políticas asistenciales y punitivas actúan de forma complementaria. Esa complementariedad asistencial-punitiva será una constante hasta nuestros días. El brazo asistencial del Estado queda reservado únicamente a quienes acrediten, previo examen médico, su incapacidad para el trabajo. Para quienes no puedan acreditar dicha incapacidad y pretendan sobrevivir al margen del trabajo regulado será el brazo penal del Estado quien, de una u otra forma, los reconduzca a la esfera virtuosa del trabajo regulado. Se quiebran resistencias, se disciplinan trabajadores. La secularización de la caridad y la regulación estatal de la pobreza son fundamentales para la implantación de esta nueva condena moral de la miseria y la implantación de una nueva ética del trabajo. El propio Foucault, al referirse al internamiento de la pobreza en los siglos XVI y XVII, distingue entre una pobreza sumisa y conforme que acepta su internamiento, y otra pobreza malvada, insumisa y desordenada que se resiste a tal internamiento y, por tanto, ha de ser perseguida, castigada y disciplinada. El internamiento de los pobres en este primer momento tiene una doble legitimación: en el caso de los buenos pobres es su función asistencial la que legitima su internamiento, mientras que en el de los malos pobres será el mantenimiento del buen orden, la salvaguarda de la moral y la prevención del delito lo que lo justifique.

V. Bibliografía

- Alonso Seco, J. M., “Precedentes de derechos sociales en España en el siglo XVI”, *Revista de Derecho UNED*, No. 25, 2019.
- Álvarez Uría, F., *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Ediciones Morata, 2015.
- , *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Madrid, Dado Ediciones, 2020.
- , “De la policía de la pobreza a las cárceles del alma”, *El Basilisco*. No. 8. Julio-septiembre, 1979.
- Bataillon, M., *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1978
- Cavillac, M., “La «reforma de los pobres» y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598)”, Congreso Internacional: *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998.
- Cruz Cruz, J. (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Navarra, Eunsa, 2007.
- Díez Rodríguez, F., “Estructura social y sistema benéfico-asistencial en la ciudad preindustrial”, *Historia Social*, No. 13, 1992, pp. 101-121.

⁸⁴ F. Álvarez Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, op. cit., p. 57.

- Escudero López, J.A., “Luis Vives y la Inquisición”, *Revista de la Inquisición* (Intolerancia y derechos humanos), No. 13, 2009, pp. 11-24.
- Forte Monge, J.M. y Sánchez Madrid, N. (Coords.), *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Juan José Utrilla, 2006.
- Fraile, P., *El vigilante en la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, Lleida, Editorial Milenio, 2005.
- Garrán Martínez, J.M., *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Guerreau-Jalabert, A., *Caritas y don en la sociedad medieval occidental*, *Hispania*, 60, No. 204, 2000, pp. 27-62.
- Lis, C. y Soly, H., *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal, 1984.
- Pérez de Herrera, C., *Amparo de pobres*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.
- Pullan, B., “Catholics, Protestants and the Poor in the Early Modern Europe”, *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 35, No. 3, 2005, pp. 441-456.
- Rodríguez Sánchez, A., “Pobreza y marginación social en la España Moderna”, *Norba*, 2, 1987, pp.233-244.
- Santana Pérez, J.M., “Sobre el encierro de los pobres en los tiempos modernos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 1996, pp. 339-357.
- Santolaria Sierra, F., “Estudio introductorio”, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan Robles 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.
- Serrano González, A., *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudio Políticos y Constitucionales, Ministerio de la Presidencia, 1992.
- Susín Betrán, R., “Los discursos sobre la pobreza. Siglos XVI-XVIII”, *Brocar*, No. 24. 2000, pp. 105-135.
- Villacañas Berlanga, J.L., *Luis Vives: “Un fatal infortunio”*, Madrid, Taurus. 2021.
- Vives, L., *Tratado del socorro de pobres*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1781.
- Wolf, S., *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989.