

“PODEROSO CABALLERO ES DON DINERO”:

REFLEXIONES EN TORNO AL DINERO
EN LA LITERATURA ESPAÑOLA MEDIEVAL Y RENACENTISTA

Rossana Fialdini Zambrano*

A revisar una de las letrillas más conocidas de don Francisco de Quevedo, *Don Dinero*, escrita en la primera mitad del siglo xvii, parecería ser que el acre y rabioso noble escritor estuviese poetizando el lema que define y caracteriza la ideología neoliberal propia de nuestros tiempos, en la que la riqueza material se propone como el máximo valor deseable. Es cierto que ya en la época en la que la sátira se escribe, los españoles habían vivido el encanto de la conquista americana y gozado plenamente de los saqueos descarados que la distinguieron, para después pasar al desencanto, cuando todo ese poder y esa riqueza se esfumaron como por arte de magia. De hecho, al echar un rápido vistazo a algunas de las más conocidas obras de la literatura escrita en español de antes de la colonización americana, nos damos cuenta de que la importancia que nuestra sociedad le asigna al dinero/la riqueza material hoy, aparece ya claramente reflejada desde la Edad Media y la temprana modernidad, lo que evidencia el rol preponderante que juega en la manera de ver y vivir el

mundo, así como el papel que desempeña en la conformación de la sociedad ibérica de esos tiempos, no sólo en su aspecto económico sino también en lo social, lo político, lo religioso y lo cultural. Y como bien lo menciona Quevedo, es un hecho innegable su relación con el poder; desde tiempos inmemoriales los poseedores de las riquezas materiales en muchos casos detentan también el poder, por lo que dinero, poder y vida en sociedad son manifestaciones de un mismo paradigma.

Este ensayo se propone hacer un seguimiento del dinero en algunas de las obras que son consideradas canónicas, con el propósito de indagar de qué manera lo económico se ha inscrito en la ficción y cuáles son sus posibles relaciones con otros ámbitos del imaginario social, como el político, el moral y el estético. Algunas de las obras presentadas se remontan a la Edad Media, como es el caso del *Poema de Mío Cid* (anónimo), obra en la que resalta especialmente la relación entre la riqueza material, el poder y la guerra; también encontramos dinero y riquezas en algunos de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, amén de que en esta obra podemos ver

* Profesora del Departamento de Estudios Hispánicos, McGill, Canadá.

como se articula la ficción hegemónica entre los ricos y los pobres. De la baja Edad Media encontramos igualmente el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, quien lamenta el papel preponderante del dinero en la sociedad y de alguna manera anuncia la temprana modernidad; en este periodo hemos tenido la oportunidad no sólo de encontrar dinero, sino además de poder revisar algunos de los importantes cambios que se dieron en el Renacimiento, particularmente en la obra *La Celestina* de Fernando de Rojas y posteriormente el *Lazarillo de Tormes* (anónimo). Partimos de la suposición de que cualquier creación artística está inmersa y es reflejo de un imaginario social hegemónico, abarcador y transformador. Raymond Williams apunta que la “hegemonía” es un: “whole body of practices and expectations over the whole of living”, que no sólo implica una cierta ideología o visión del mundo, sino que además presupone “a lived system of meanings and values –constitutive and constituting– which as they are experienced as practices appear as reciprocally confirming”.¹ La hipótesis que guía nuestra relectura presupone que las distintas narrativas en torno a la riqueza material están inmersas justamente dentro de este “lived system of meanings and values” y permean la visión del mundo, la *weltanschauung* del autor, quien a su vez puede reproducirla, transformarla o incluso criticarla, como resultado de su ejercicio creador.

Antes de empezar a buscar el dinero en los archivos literarios, parecería importante delimitar someramente el valor socio-histórico del dinero dentro de la sociedad española. Ya desde el medioevo

podemos reconocer una jerarquización de la sociedad cuya conformación presupone todo un sistema de valores, creencias, mitos, conductas, aspiraciones, obligaciones y deberes; esta jerarquización social gira en torno al poder y a la riqueza material como sus ejes conformadores, creando la sociedad estamental, a la que José Antonio Maravall define como “un sistema estatutario, objetivo, estable y que informa las manifestaciones todas de la vida humana (desde la economía, ciertamente, a los modos más personales de vida, a la moral, a la religión)”.² Esta jerarquización social por estados o estamentos conforma en la Edad Media un imaginario socio-político que presupone la manera única y adecuada de presentar y dirigir ordenadamente las cosas o, dicho de otra manera, de ficcionalizar la realidad. Dentro de este ordenamiento jerárquico-discursivo (claramente hegemónico) de las cosas, los hombres y las mujeres son en la medida de su pertenencia a un determinado grupo y por ende, son en la medida de lo que tienen o no tienen.

A partir del doble eje generador –poder/riqueza– que subyace a la sociedad estamental, se construye un sistema discursivo-narrativo-valorativo que la permea, justificando la presencia, por un lado, de la parte “alta”, constituida por los nobles-ricos-honorables, a cuya cabeza está el rey como el máximo representante del honor y de todos los privilegios que el poder y la riqueza otorgan. En el polo opuesto de la sociedad estamental, encontramos a los pobres-plebeyos-sin honor y sin ninguna posibilidad de privilegios. En el juego del poder, explica Maravall,

¹ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 110.

² José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, p. 17.

“a la radicación y monopolio de la función de mando, en el primer sector, corresponde la pasividad y la obediencia del segundo”.³ La relación entre ambos polos de la dicotomía es funcionalmente excluyente: los nobles tienen como responsabilidad primaria “ocuparse de los intereses que afectan a los elementos populares” ya que “son como dueños, dominio, de éstos”⁴ y los plebeyos tienen como función servirles. En este sentido, el poder, la riqueza y el honor son conceptos propios sólo y necesariamente de la “clase alta” y la ausencia de ellos define necesariamente a la “clase baja”. Pero, ¿cómo se justificó esta ficción?

En la construcción y justificación del imaginario socio-político medieval –su ficcionalización– encontramos la presencia de Dios y del papel extraordinariamente importante que juega la religión (católica en este caso) así como su principal institución, la Iglesia. La ficción hegemónica medieval presupone reconocer, en la opinión de Maravall, que “la voluntad divina funda en la naturaleza un orden social objetivo, del cual derivan deberes y virtudes, derechos y valores, que asume el rey y, como fuente que no cesa, comunica, en su propia condición, a la nobleza”.⁵ En este sentido, el mundo tal como es y debe ser, el orden general de las cosas y de los hombres, todo es “producto de la suprema disposición divina sobre la naturaleza”⁶ y por ello, absolutamente incuestionable. La riqueza y la pobreza, la nobleza y la plebe son construcciones narrativas necesarias que se

sustentan en la voluntad divina y por ende, son –o al menos pretenden ser– inamovibles e intocables.

Con este marco de análisis en mente, la relectura del *Poema de Mío Cid*,⁷ la primera gran obra literaria del medioevo español de la que se tiene noticia, nos presenta a un Cid desterrado de Castilla por el rey Alfonso. El destierro implica la mayor desgracia que a un noble pueda sucederle, ya que pierde toda su riqueza –material y de tierras– y por ende, su honor y su prestigio, de suerte que nos encontramos con el desterrado Rodrigo Díaz de Vivar que ahora es pobre, está deshonrado y no tiene ningún poder. El *Poema* nos narra la historia de cómo el Cid, injustamente castigado por el rey a causa de una serie de calumnias en su contra (sus enemigos lo culpan de haberse quedado con parte del tributo/dinero que era del rey), se levanta de la más abyecta pobreza hasta lograr una incalculable riqueza, adquiere y detenta un poder militar considerable, para posteriormente recuperar la aprobación del rey, así como su honor y el de su familia.

El Cid es muy consciente de que necesita dinero/riqueza material para lograr recuperar lo que se le ha quitado: por un lado, necesita pagar a sus fieles seguidores, que cada vez son más y que al unírsele, se están jugando la vida y la de sus familias, ya que el rey ha proclamado una serie de castigos terribles para quienes lo apoyen o ayuden. Por otro lado, necesita dinero/riquezas materiales para hacerse poderoso a través del éxito militar y ese es su objetivo pragmático en la toma de Alcocer, en donde aplica su conocimiento del poder del dinero y de la avaricia en

³ *Op. cit.*, p. 42.

⁴ *Idem.*

⁵ *Op. cit.*, p. 43.

⁶ *Idem.*

⁷ *Poema de Mío Cid*. Ed. Garci-Gómez.

los humanos como parte de su estrategia militar, lo que lo lleva a la victoria.⁸ Una vez que ha logrado defender sus ganancias contra los moros, estratégica y generosamente reparte parte del botín no sólo entre sus hombres, sino también entre algunos de los ‘enemigos’ que le han ayudado en su victoria contra los moros, suceso que le ha redituado una considerable riqueza. En este punto, resulta interesante revisar el papel protagónico de la riqueza/botín: el Cid al dar parte de lo que ha quitado a otros, incluyendo “a los moros dentro los han tornados, / Mando Mio Çid aun que les diesen algo”,⁹ está reescribiendo su propia ficción en torno al valor y función de la riqueza, en la que minimiza el aspecto negativo de la batalla y la toma de los bienes materiales como botín y engrandece las cualidades que van a acompañarle a donde quiera que vaya: un rico poderoso que sabe agradecer a los pobres/vasallos: “¡Dios, que bien pago a todos sus vasallos, / A los peones y a los encabalgados! / Bien lo aguisa el que en buen hora nasco, / Quantos el trae todos son pagados”.¹⁰

Un aspecto notable es la naturaleza pragmática del héroe medieval que sabe y usa el valor social y político del dinero en la recuperación de su riqueza y prestigio, lo que lo vuelve, en la opinión de Miguel Garci-Gómez, un verdadero “businessman”,¹¹ un *entrepreneur* que tiene muy claras sus metas: enriquecerse a

través de sus méritos militares y volverse poderoso por su propia pericia, amén de recuperar lo que injustamente le han quitado y, finalmente, ganar dos yernos aristocráticos con los segundos matrimonios de sus hijas (lo que redundaba en una mayor riqueza y poder) y como premio extra, recuperar su honor. Otro “protagonista” importante en la historia es el regalo: el Cid ‘recupera’ el aprecio del rey Alfonso a través de una campaña estratégica que se sustenta en el valor discursivo del regalo: cada vez que obtiene el gran botín después de las victorias contra los moros (excepto en la primera), envía al rey una serie de regalos extraordinarios en su valor/riqueza, regalos que obviamente el rey recibe con mucho agrado. Francisco Miranda¹² descubre en esta construcción narrativo-valorativa la influencia del mundo árabe –con el cual el histórico Cid tuvo contacto estrecho–, en el que la riqueza material está íntimamente relacionada con el poder y el Regalo se constituye en una práctica de los poderosos, que puede rastrearse desde los tiempos pre-islámicos en la península arábiga. Pero además, desde la perspectiva árabe, un poderoso debe ser capaz de “regalar” a su adversario a gran escala, mostrando así su superioridad, ya que lo que espera es que éste sea incapaz de retribuir el regalo recibido y de esta manera, demuestre su incapacidad de igualar o superar “el prestigio simbólico-social” que está implícito en el regalo.¹³ En la ficción épica, cada regalo que el rey recibe es portador de un doble mensaje: por un lado, evidencia que el Cid no tiene ni

⁸ John R. Burt explica que “Their own avarice used against them has served the Cid like a secret weapon, better than a fifth column”, en *The Cid's Third Sword*. p. 207.

⁹ *Ibid.*, líneas 801-802.

¹⁰ *Ibid.*, líneas 806-809.

¹¹ Miguel Garci-Gómez, *The Economy of Mio Cid*, p. 233.

¹² Francisco Miranda, *Regalos, jerarquía y rivalidad en el Poema de mio Cid*.

¹³ *Ibid.*, p. 272.

ha tenido necesidad de hurtar la riqueza del rey (recordemos que es el supuesto motivo de su destierro e inicial desgracia) y por el otro, demuestra su poder económico y político, poniéndose casi como su igual. Podemos ver detrás de esta estrategia de los regalos al rey el profundo conocimiento que el Cid tiene acerca de la monarquía y la nobleza, a quienes el dinero habla y lo hace fuerte y claramente, al igual que la codicia:

De tan fieras ganancias como ha fechas
el Campeador, / ¡Si me vala San Esidro!,
plazeme de coraçon / Y plazeme de las
nuevas que faze el Campeador; / Reçibo
estos caballos que me envia de don.¹⁴

Como sabemos, el Cid logra una transformación exitosa ante el rey, quien no sólo ya no continúa con su intención de castigarlo, sino que ve en él una interesante fuente de riqueza: el Cid se ha convertido en una especie de proveedor “free lance” para el rey y a cambio de sus regalos, el rey lo reconoce públicamente. Nos viene a la mente una vez más el poema de Quevedo, especialmente el verso “y ablanda al jüez más severo”.¹⁵

Las dos siguientes obras medievales bajo escrutinio se insertan más directamente dentro del ámbito de la moralidad religiosa, lo que nos lleva a profundizar un poco más en torno a la construcción del imaginario hegemónico medieval español, ahora desde el aspecto político-religioso-moral. El planteamiento ideológico básico que podemos descubrir detrás de ambas obras propone que el individuo está transitoriamente en este mundo, es

decir, su situación mundana es pasajera, una estadía temporal para poder llegar a un mejor lugar y de acuerdo con sus acciones y méritos, podrá alcanzar o no la eternidad divina, el reino de Dios que sería el mejor lugar. La vida actual es sólo un preámbulo temporal de lo que puede ‘vivirse’ en la otra vida, la verdadera vida y en este sentido, la pobreza o la riqueza que el individuo puede sufrir o gozar en el mundo terrenal y temporal no son más que aparentes. José Antonio Maravall explica que esta dicotomía que prevalece en la narrativa reguladora de la Edad Media se desprende directamente de la ideología del cristianismo medieval; de acuerdo con esta “visión del mundo”, la pobreza cristiana debe ser la norma reguladora de la situación del individuo, ya que Cristo es el pobre por excelencia y en este sentido, el pobre es el símbolo de Cristo, puesto que Jesús, hijo de Dios, “había asumido la pobreza constitutiva del pobre y por su propia palabra reiteradamente había exaltado la voluntaria aceptación de aquélla”.¹⁶

La dicotomía de base establece que Dios simboliza la verdadera riqueza y el hombre, como su opuesto, la necesaria pobreza y así, no deja de ser interesante y a la vez conveniente que la Iglesia católica construya su narrativa fundacional sobre una base socio-económica. Esta ideología de base funcionó como principio formativo regulador y represor para sustentar el poder hegemónico y “operó más bien en un sentido inmovilista: al objeto de desplazar la atención de las diferencias en la posesión férreamente mantenida de

¹⁴ *Ibid.*, líneas 1341-1344.

¹⁵ Francisco de Quevedo, *Don Dinero*, línea 56.

¹⁶ José Antonio Maravall, *Pobres y pobreza del Medioevo a la primera Modernidad: para un estudio histórico-social de la picaresca*, p. 191.

bienes materiales, se predicó su renuncia”.¹⁷ De esta manera, la ficcionalización político-moral que se construye en torno a la riqueza y a su posesión o a su falta de ella, busca lograr que los pobres medievales –que eran muchos– asuman su pobreza como una especie de bendición, un ‘estado-pasaporte’ que los acerca al reino de Dios y por el otro lado, que los ricos –que eran muy ricos– no sólo no se opongan a los intereses de la Iglesia-Poder sino que además, compartan generosamente y de buen grado su riqueza, como una ‘medida-pasaporte’ para garantizar su estancia en el reino divino que, si se es coherente con el principio ideológico cristiano, por el simple hecho de ser ricos, les estaría vedado.

Para reforzar la eficacia de la ficción reguladora cristiana en torno a la posesión de la riqueza material, se establece que aquel rico que da en mayor proporción a la Iglesia y a sus representantes está realizando “una más segura inversión” porque de esta manera, la Iglesia le garantiza que “los bienes cedidos serían empleados con toda seguridad en buenas obras”.¹⁸ De esta narrativa ideológica se derivan claras consecuencias en el ámbito socio-político y moral, por no hablar del económico: por un lado, la Iglesia-Poder mantiene sometida a la mayoría de la población –los pobres– a un estado de dependencia necesaria y justifica su razón de ser, en la medida que se vuelve la ‘opción de ayuda’ de los pobres, a quienes administra la riqueza, fruto de la caridad. Por el otro lado, mantiene regulados a los ricos, nobles o no nobles, a la vez que se asegura una importante fuente de recur-

sos materiales, al establecer la ley de ‘dar al pobre’.

En el plano moral, su alcance no es menos pertinente, ya que dicha ficcionalización establece los parámetros del bien y del mal como una estrategia efectiva de poder: el pobre que sufre su ‘bendita pobreza’ (temporal, no lo olvidemos) debe hacerlo con aceptada sumisión para poder demostrar su bondad y no tratar de modificar su *status quo*, porque de lo contrario, se arriesga a no gozar de la riqueza divina eterna cuando muera porque alteraría el orden divino de las cosas, lo que evidentemente es un signo de maldad. El rico, por su parte, debe compensar su posesión y sus deseos de riqueza –ambos propios del dominio del mal– con dádivas frecuentes a la Iglesia y a los pobres –en ese orden–, para afianzar en este mundo la posibilidad de gozar de la riqueza divina eterna cuando muera.

Es este el contexto en el que se sitúan la obra de Gonzalo de Berceo y la de Juan Ruiz. En el caso de Berceo, el autor funciona como un verdadero promotor de los intereses (económicos y políticos) de la Iglesia-Poder. Berceo se dedica a promover el culto a los santos y a la Virgen, según Maravall, con un doble objetivo: “convencer y atraer a los pobres hacia una aceptación plena y en calma de su estado de menesterosidad” a la vez que convencer y/o recordar a los ricos de su ‘deber’ de “honrar con sus riquezas a los santos” ya que estos eran “pobres influyentes ante Cristo” y las iglesias y monasterios eran los administradores de las dádivas.¹⁹

El Monasterio de San Millán, al cual perteneció Berceo, formaba parte de los lugares que los peregrinos de muchos la-

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 191-192.

¹⁹ *Ibid.*, p. 192.

dos visitaban en su camino a Santiago de Compostela y, según Brian Dutton,²⁰ contaba con una iglesia dedicada a la Virgen en cuyo altar mayor aparecía su figura. Es a los peregrinos que acuden a este lugar a quien Berceo se dirige cuando escribe sus obras marianas; el papel ‘mediador’ de la Virgen entre lo divino y lo terreno, entre el estrato ‘alto’ y el ‘bajo’, está plasmado en la obra propagandística de Berceo quien la presenta como la solucionadora de una serie de crisis humanas de diversa índole. Aunque el tema del dinero/riqueza material no es el eje de la obra, es posible rastrear su manejo en el “Milagro V”²¹ que cuenta la historia de un hombre muy pobre:

“Era un omne pobre que vivie de raciones”,²² devoto de la Virgen María, que lo poco que tenía lo repartía entre quienes tenían menos que él: “Por ganar la Gloriosa que él mucho amaba, / Partielo con los pobres todo quanto ganaba”²³ y que muere en la más extrema pobreza. Este milagro es un ejemplo de la naturaleza reguladora del imaginario político cristiano que promueve ficciones en torno al valor de la pobreza, su supuesta relación con la virtud cristiana y establece el tipo de ‘premios’ que se le ofrecían al pobre, cuando aceptaba su bendita pobreza: “lo so aqui venida por levarte comigo / Al regno de mi fijo que es bien tu amigo, / Do se çeban los angeles del buen candial trigo, / A las sanctas virtutes plaçerlis a contigo”.²⁴

²⁰ Brian Dutton. *Móviles de Berceo: ¿escribía Berceo puramente ars gratia artis?*

²¹ Gonzalo de Berceo. *Los Milagros de nuestra Señora*.

²² *Ibid.* La numeración hace referencia a los cuartetos que componen la obra; cuarteto 132 a.

²³ *Ibid.*, cuarteto 133 a,b.

²⁴ *Ibid.*, cuarteto 137.

De acuerdo con la historia que se narra en el poema, la Virgen premia al pobre generoso llevándolo personalmente al cielo en donde no sólo no hay pobreza, sino que se presenta como el lugar “Do se çeban los angeles del buen candial trigo”²⁵ (137 c). Vale la pena detenernos en la mención del “candial trigo” y su relación con el concepto de riqueza y el de bondad. Richard Terry Mount²⁶ descubre una construcción simbólico-discursiva muy interesante en torno al “trigo”, a su inherente bondad y a su poder de persuasión: el pan de trigo se asocia con la presencia de Dios en el acto de la eucaristía y además, “was regarded [...] as the best bread to eat in daily life”.²⁷ En este sentido, no es difícil inferir que el pan de trigo era la opción alimenticia por excelencia de los ricos y que los pobres por el contrario, tenían que contentarse con panes hechos de otros cereales que no gozaban de la misma imagen de calidad que el trigo,²⁸ siendo éste último un producto “aspiracional” (que se desea poseer) y por consiguiente, puede entenderse por qué el trigo puro, el de más alta calidad, fuese el que se utilizaba para la elaboración del pan para la misa.

Es justamente esta doble naturaleza simbólico-discursiva (religiosa y secular) la que funciona como metáfora en los versos de Berceo: volviendo al cuarteto 137, encontramos que en el cielo el pan que se come es el pan de los ricos, el pan de excelente calidad ya que está

²⁵ *Ibid.*, cuarteto 137 c.

²⁶ Terry Mount. *Levels of Meaning: Grains, Bread, and Bread Making as Informative Images in Berceo*.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ Terry Mount menciona los resultados documentales del estudio realizado por José Ángel García de Cortázar a este respecto (cf. p. 50).

hecho de “trigo candial” y es el pan del que el pobre caritativo gozará, porque se ha ganado el cielo; asimismo, el “trigo candial” representa “the Holy Eucharist and thus the promise of eternal communion with Christ”.²⁹ De igual manera y para concluir con la obra de Berceo, podemos ver que el imaginario cristiano utiliza la imagen positiva construida en torno al trigo para establecer los parámetros del bien –sinónimo de excelencia divina– y la opone al de otros cereales de menor calidad que representarían el mal: “Tal es Sancta Maria que es de gracia plena: / Por servicio da gloria, por deservicio pena, / A los bonos da trigo, a los malos avena, / Los unos van en gloria, los otros en cadena”.³⁰ Los buenos cristianos (pobres) que sigan las normas hegemónicas establecidas por la Iglesia-Poder, serán premiados con la gloria y con el trigo, y a los malos cristianos o a los no cristianos, como es el caso de este milagro, se les castigará con pena y con avena.

La obra de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita,³¹ como sabemos, comparte con la de Berceo el entorno eclesiástico-político, pero presenta diferencias importantes respecto al tema. El objetivo del autor fue escribir sobre el ‘buen amor’, el amor a Dios: “que pueda fazer un libro de buen amor a queste, / que los cuerpos alegre e a las almas preste”³² y oponerlo al “loco

amor del mundo, que usan al mundo para pecar”,³³ con una intención didáctico-moralista, aunque crítica también. Al igual que en el caso de los *Milagos*, en el *Libro de Buen Amor* la narrativa en torno al dinero/riqueza material no es tampoco el eje temático de la obra y sin embargo, su fuerza y presencia no pueden dejarse de lado: se le menciona en “Aquí fabla del pecado de la cobdicia”,³⁴ en “Aquí fabla del pecado de la avarizia”³⁵ y de manera muy explícita, en “Enxiemplo de la propiedad quel dinero ha”,³⁶ sobre el que nos detendremos, principalmente porque muestra el cambio que se está operando en el plano valorativo en torno a la manera de percibir el orden establecido, en donde la pobreza se estima como un resistente y necesario pilar, la base de los ricos, los poderosos y, en última instancia, del príncipe.

El “Enxiemplo de la propiedad quel dinero ha”³⁷ se inserta dentro de la serie de consejos que don Amor da al arcipreste poco generoso, instándole a que ofrezca regalos, destacando el poder del dinero para cambiar una cosa en otra y su eficacia para los fines de seducción.³⁸ La primera característica del dinero que se pone de relieve es su función social: sea un ome nesçio e rudo labrador, / los dineros le fazen fidalgo e sabidor, / [...] / el que non ha dineros non es de sí señor.³⁹ Plan-

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, *Milagro XVI*, línea 374.

³¹ Juan Ruiz, *Libro del Arcipreste (también llamado Libro de Buen Amor)*.

³² Todas las citas de la obra se han tomado de la edición sinóptica de Anthony N. Zahareas, quien utiliza un complejo sistema de abreviaciones y numeraciones, que será reportado íntegramente en cada caso. Es por ello que buscando evitar confusiones, en esta ocasión iniciaremos con la paginación de la edición utilizando la abreviación

‘p.’ seguida del número de página y después vendrá el sistema de abreviaciones utilizado por el editor. *Ibid.*, p. 5, SG 13 c,d.

³³ *Ibid.*, p. 4, 3-4.

³⁴ *Ibid.*, p. 26, S217-S225.

³⁵ *Ibid.*, p. 29, S246-S251.

³⁶ *Ibid.*, p. 53, SG489 d,c- SG 514.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. IIII, 46b.

³⁹ *Ibid.*, pp. 53-54, SG491.

teamiento por demás muy similar al que el mismo Quevedo hace trescientos años después en su letrilla: “pero, pues da calidad / al noble y al pordiosero”.⁴⁰

Vemos aquí dos aspectos interesantes: por un lado su papel definitorio en el estamento nobiliario (dinero como condición sine qua non de la nobleza) y por el otro, su poder como transformador social, que sin duda nos remite a los cambios cuantitativos y cualitativos que se están viviendo y que presuponen una alteración en el imaginario colectivo. Aparentemente la posesión del dinero ya no es propiedad exclusiva de la nobleza: los “rudos labradores” también lo poseen y esta posesión les permite acceder a la terrenal altura a la vez que “[Si tovieres dineros] avrás consolación, / plazer e alegría del Papa ración, / conprarás paraíso, ganarás salvación”,⁴¹ les permite acceder a la altura divina de la que sólo los nobles eran partícipes por mandato de Dios. La segunda característica atribuida al dinero tiene que ver con su poder de transformación en la escala axiológica: “fazía de verdad mentiras e de mentiras verdades”,⁴² así como en la esfera religioso-política, poder que evidentemente el Arcipreste resiente y satiriza: “a muchos clérigos nesçios dávalas dinidades”⁴³ y del que critica su incontenible fuerza de corrupción, ya que hace que clérigos y monjes “otorgan los perdones, asuelven el ayuno, ansí fazen oraçiones”,⁴⁴ e incluso puede verse su poder transformador en el ámbito secular:

“Él faze cavalleros de neçios aldeanos, / condes e ricos omnes de algunos villanos”.⁴⁵ En este sentido, el *Libro* nos permite percibir ya los cambios que se están dando en el nivel socioeconómico, en una sociedad que parece resistir y enfrentar el antiguo *status quo* y para quien la riqueza funciona como factor determinante del estatus de nobleza.

El Renacimiento se nos presenta como una época caracterizada por cambios económicos, sociales, políticos y culturales que plantean la necesaria reordenación narrativa de la visión del mundo y prueba de ello es *La Celestina*, de Fernando de Rojas.⁴⁶ En palabras de Maravall, *La Celestina* “nos presenta el drama de la crisis y transmutación de los valores sociales y morales que se desarrolla en la fase de crecimiento de la economía, de la cultura y de la vida entera, en la sociedad del siglo xv”.⁴⁷ Como sabemos, la trágica historia gira alrededor del loco amor que Calisto experimenta por Melibea, ambos pertenecientes a la clase aristocrática, quien lo rechaza por la grosera manera en la que aquél la aborda por vez primera, demostrando su falta de conocimiento y dominio de las normas que rigen el amor cortés, propias del ritual amoroso de los de su clase. El rechazo de Melibea aparentemente acrecienta la fuerza e irracionalidad del amor de Calisto, por lo que recurre a la ayuda e intervención de un grupo de plebeyos –criados, alcahueta,

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 63-66.

⁴¹ *Ibid.*, p.54, SG492 a,b,c; los corchetes son míos.

⁴² *Ibid.*, p. 54, SG494 d.

⁴³ *Ibid.*, SG494 c.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55, SG503.

⁴⁵ *Ibid.*, SG500 a,b. Resulta extraordinaria la semejanza entre la sátira de Juan Ruíz y la de F. de Quevedo: “y pues es quien hace iguales / al duque y al ganadero”, líneas 31-32.

⁴⁶ Fernando de Rojas. *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*.

⁴⁷ José Antonio Maravall. *El mundo social de “La Celestina”*. p. 18.

prostitutas— para lograr sus propósitos amorios-libidinosos.

Al igual que en el caso del *Poema del Mío Cid*, la ficción en torno al dinero/riqueza material se erige en el eje de la narración, develando novedades importantes en la visión del mundo de los distintos personajes. Calisto, el loco enamorado que desea a Melibea, representa la aristocracia urbana y su criado Sempronio nos dice de él que:

Fortuna medianamente partió contigo lo suyo en tal cantidad, que los bienes que tienes de dentro con los de fuera resplandecen. Porque, sin los bienes de fuera, de los cuales la Fortuna es señora, a ninguno acaece en esta vida ser bienaventurado.⁴⁸

Es evidente que en la nueva narrativa renacentista la riqueza/dinero se aprecia como la causa de la bienaventuranza del individuo. Calisto forma parte de esa nueva clase de los grandes burgueses, los cuales con la fuerza y poder que tienen en sus manos acceden a la clase aristocrática tradicional y como señala Maravall, introducen un cambio importante: “la base de su ‘status’ no será la nobleza tradicional, con su rígido código de moral caballeresca, sino la riqueza”.⁴⁹ Así pues, la posesión de la riqueza (dinero/bienes materiales e inmuebles) se constituye en la característica definitoria de esta nueva clase burguesa-aristocrática-nobiliaria, de suerte que como ya lo lamentaba Juan Ruíz, la condición de riqueza determina la condición de nobleza. Además, el noble abandona su antigua actividad definito-

ria y justificadora, la actividad bélica (que le permitía de paso acrecentar su riqueza/poder con los botines de la guerra), razón por la cual podía liberarse de su función servil y ahora desempeña una existencia de noble-rico ocioso, es decir que pasa su tiempo sin hacer nada de provecho. En el mundo celestinesco, el medio para alcanzar reputación/reconocimiento social es la posesión de grandes riquezas/bienes materiales y como concluyen Veblen y Maravall, la riqueza “es ahora intrínsecamente honorable y honra a su poseedor”.⁵⁰

Así se explica lo importante que resulta en *La Celestina* el que el noble pueda demostrar su superioridad social, no sólo a través de una vida ociosa sino además a través de la ostentación de su posesión y dominio sobre las cosas y los hombres, así como de su capacidad de gasto/consumo de bienes superfluos. De ahí la importancia de los servidores/criados además de los bienes materiales y de que los amos que se muestren ‘liberales’ en el despilfarro de su dinero. Maravall explica que “los nuevos ricos quieren ser reconocidos como nuevos señores”⁵¹ y por ello, la nueva manera de narrar lo que se es problematiza la escala de valores conocida. Pero la primacía del dinero y la riqueza material no es privativa de los nuevos ricos; por el contrario, tanto Sempronio como Pármeno buscan poder gozar de los recursos más típicos de la riqueza líquida o movable de aquellos tiempos: la ropa y telas de calidad, junto con el dinero —monedas de oro y de plata— y las joyas, que constituían formas comunes a través de las cuales los ricos-

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 244-245.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

nobles pagaban a sus sirvientes leales, quienes al poseer esos bienes, mostraban haber ascendido socialmente.

Pero sin duda lo que mueve a Sempronio y a Pármemo cuando deciden ayudar a su amo a obtener lo que desea es que éste les ‘pague’ el favor con creces: “Desseo provecho, querría que este negocio hoviesse buen fin, no por que saliesse mi amo de pena, mas por salir yo de lazeria.”⁵² La posibilidad de llevar una vida de ocio como la llevan los nobles es motivo más que suficiente para asociarse, tratar de usar y finalmente asesinar a la indeseable Celestina. Por su parte, Pleberio, el padre de Melibea, quien representa otra faceta de esa nueva clase de ricos-nobles, de mayor rango nobiliario que el loco enamorado ya que su fortuna fue construida sobre el comercio marítimo, ante el suicidio de su hija, narra exaltado su dolor en un discurso claramente económico y utilitario: “¿Cómo no te quiebras de dolor, que ya quedas sin tu amada heredera? ¿Para quién edificué torres? ¿Para quién adquirí honras? ¿Para quién planté árboles? ¿Para quién fabriqué navíos?”.⁵³ El parámetro del dolor de Pleberio se tasa en función de sus bienes económicos de valor y susceptibles de ser heredados. Las ‘honras’ adquiridas son según explica Maravall “honores sociales que el rico burgués compra con su dinero, introduciéndose en formas de tipo nobiliario, por la nueva vía de la riqueza”.⁵⁴ El hecho de que abiertamente confiese que ha adquirido “honras” en lugar de heredarlas (como pasaba con la clase noble tradicional) es un reflejo de la nueva narrativa político-social y moral

⁵² *Ibid.*, p. 305.

⁵³ *Ibid.*, p. 609.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 40.

que se escribe paralelamente a la nobleza tradicional. Los nuevos ricos pueden compararlo todo, incluido el estatus social y por ende, el respeto de la sociedad –de nobles y plebeyos incluidos–, en su afán por subir en la escala social y de poder. La visión del mundo y los valores que de ella se desprenden está cambiando: el honor, el deber, la fama, el estatus social, la virtud y el prestigio, construcciones discursivas axiológicas del viejo régimen, se han transformado en artículos de consumo susceptibles de ser adquiridos por el que pueda pagarlos.

La figura del pobre también ha sufrido una transformación, aunque su necesaria y obligada presencia sigue manteniéndose como parte del postulado primario de la estructura del poder. En los pobres de *La Celestina* encontramos un deseo inmoderado de la riqueza por sí misma. Lejos está la figura del pobre de los *Milagros*, que se contenta con su pobreza porque cuenta con la promesa de una riqueza después de su muerte, cuando alcance el cielo y la gloria divina. El pobre en la obra de Rojas desea la riqueza como medio eficaz para mejorar su vida terrenal y temporal, porque vive su pobreza como una maldición, para la cual el dinero/la riqueza material es la solución, como bien lo sabe Celestina: “Todo lo puede el dinero”⁵⁵ y aunque Pármemo en un principio confiese ingenuamente que tiene “por onesta cosa la pobreza alegre” y que aunque desee la riqueza “quien torpemente sube a lo alto, más ayna caye que subió. No querría bienes mal ganados”,⁵⁶ el hecho es que eventualmente reconoce que “por ser leal, padezco mal.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 275.

Otros se ganan por malos; yo me pierdo por bueno⁵⁷ y se vuelve un socio activo de Celestina y Sempronio. El nuevo imaginario social refleja a un pobre transformado en una figura *agente*,⁵⁸ capaz de cambiar su situación de pobreza o al menos de intentarlo. El pobre en la ficción celestinesca está muy conciente de que el dinero ennoblece a quien lo posee: es el instrumento de cambio con la potencialidad de modificar su vida miserable. Y he aquí el punto más importante en la transformación ideológica: la pobreza, como un presupuesto necesario de la ideología cristiana, elemento y designio de la ley divina, puede ser alterable. La pregunta obligada es: ¿Sin incurrir en pecado por desacatamiento a la ley de Dios? Aparentemente la respuesta que nos proporciona *La Celestina* es negativa, ya que todos los pobres son castigados con la muerte (y sin confesión). Esta transformación del pobre como un personaje agente es fundamental y su completo desarrollo lo encontraremos en la literatura picaresca, de la que hablaremos enseguida.

El *Lazarillo de Tormes*⁵⁹ aparece en la segunda mitad del siglo XVI con un éxito incuestionable, según lo reporta Francisco Rico. En el *Lazarillo* encontramos una evolución más marcada aún de la narrativa en torno al dinero/riqueza material así como una mayor definición de su in-

jerencia en las esferas social, política y moral de la época. Este *best seller* trata de la vida y apuros por los que pasa un miserable activo, agente de su destino, en su largo camino por “medrar” en la escala social-económica. Pero ¿qué hay detrás del *Lazarillo*? Sin duda alguna, cambios muy importantes en cuanto al papel y destino del pobre dentro de la nueva ficción social; aunque aún subsiste la ideología cristiana tradicional que defiende la necesidad de que el pobre acepte “voluntaria y alegremente su indignidad, sus dolorosas privaciones, para dar ejemplo al rico hasta el punto de lograr que éste, voluntariamente y con íntima satisfacción, renuncie a las riquezas que posee⁶⁰ y que es defendida políticamente por el dominico fray Domingo de Soto, contra la cual Lázaro luchará toda su vida. También encontramos la postura que plantea que la pobreza es un fenómeno antisocial, es peligrosa, reprobable y, por ende, es necesario que las esferas privilegiadas de la sociedad se ocupen en eliminarla; esta postura que reconoce la pobreza como un problema social es defendida políticamente por el fraile benedictino Juan de Robles o de Medina.⁶¹ Aunque en principio Lázaro está de acuerdo con ella, su historia nos demuestra la realidad del “desprecio social” como producto de la construcción axiológica en torno al dinero, al honor y a la nobleza, que funcionan como obstáculos para que el pobre pueda salir de su estrato.

Detrás del *Lazarillo* hay también un fenómeno socio-económico muy impor-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 293.

⁵⁸ *Agente de Agency*, “refers to the ability to act or perform an action. In contemporary theory, it hinges on the question of whether individuals can freely and autonomously initiate action, or whether the things they do are in some sense determined by the ways in which their identity has been constructed” (Bill Ashcroff, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, p. 8).

⁵⁹ *Lazarillo de Tormes*. Ed. Francisco Rico.

⁶⁰ Maraval, *Pobres y pobreza del Medioevo a la primera Modernidad: para un estudio histórico-social de la picaresca*, p. 196.

⁶¹ *Loc. cit.*

tante, a saber la migración de los pobres del campo a los centros urbanos, en donde su presencia constituye una narrativa social que habla por sí misma: ciudades llenas de menesterosos, que buscan resolver sus necesidades más básicas al amparo de los ricos burgueses. Se crea de hecho un nuevo estamento, el de los “mendigos”, que Lázaro conoce muy bien porque su vida extrafamiliar se inicia precisamente con uno de ellos. Los frailes también se integran en la realidad urbana “en la que se han multiplicado las riquezas materiales” y en su nuevo papel:

legitiman [...] ciertas prácticas económicas y hacen ver que con las limosnas que los ricos les entreguen, ellos ejercen obras de caridad con los pobres, por efecto de las cuales ellos redimen a esos poderosos del pecado de acumular riquezas.⁶²

Además de que crean las órdenes mendicantes e instalan sus conventos en los centros urbanos de la actividad económica. Lázaro también experimenta con uno de estos frailes cuya misión cristiana es la de ayudar a los pobres, del cual reporta: “Escapé del trueno y di en el relámpago, [...] toda la lacería del mundo estaba encerrada en éste: no sé si de su cosecha era o lo había anejado con el hábito de clerecía”.⁶³

Finalmente, detrás de *Lazarillo* está también una más amplia categorización de la pobreza, en la que se incluyen tanto a los que no son hacendados (mercaderes pequeños por ejemplo) como a los jornaleros, a trabajadores asalariados, a los sirvientes, hasta los indigentes que se en-

cuentran en la más absoluta pobreza. En esta gran variedad de perfiles conviven la magra clase media y los casos de extrema marginación, lo que lleva a economistas y humanistas a hacer una clasificación más precisa y funcional, diferenciando a los pobres que pueden trabajar y por ende ganar su subsistencia, de los que no pueden hacerlo por algún tipo de discapacidad física o mental. A los primeros, el Estado, la Iglesia y la clase alta deben ofrecerles fuentes de trabajo y a los segundos, ayuda gratuita. Y es aquí donde nace el pícaro.

El *Lazarillo* nos revela que el pícaro es, en primera instancia, un pobre deseoso de escribir su propia ficción, que huye de su pobreza, se niega a someterse a su destino de pobre y aspira a medrar, a superar su estado actual y alcanzar una mejor posición social. El pícaro Lázaro se las ingenia para alcanzar lo que desea; lucha por merecer una mejor vida pero no en el cielo, sino en la realidad “del medro mundano y placentero”.⁶⁴ En el “Prólogo”, aparentemente dirigido a una importante Vuestra Merced, Lázaro convida al lector a que conozca las circunstancias de su vida, para que pueda entenderla antes de juzgarla y, ya desde entonces, su objetivo será el de construir una nueva narrativa de la pobreza, una realidad paralela al discurso de las clases ricas y poderosas, que funciona como contraparte. De igual manera, el *Lazarillo* propone también una fuerte crítica a la doble moralidad que impera en esa sociedad de castas (doble moralidad que ya el Arcipreste de Hita nos revela dos siglos antes): “No nos maravillemos de un clérigo y un fraile porque el uno hurta de

⁶² *Ibid.*, p. 204.

⁶³ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁴ Maraval. *Ibid.*, p.189.

los pobres y el otro de casa para sus devotas y para ayuda de otro tanto, cuando a un pobre esclavo el amor le animaba a esto”,⁶⁵ nos dice Lázaro al justificar los pequeños robos del negro Zaide para llevar sustento a su hermanito y a su madre.

Pero sobre todo, Lázaro contruirá su propia identidad, su derecho a la agencia (agency), en un esfuerzo por enfrentar y trascender el determinismo del imaginario cristiano, que desde su nacimiento y por gracia divina, lo relegaría al estrato de los no dignos, los no importantes, los necesariamente desgraciados (en su acepción más literal, falta de gracia, que inspira compasión o menosprecio⁶⁶):

Consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuanto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando salieron a buen puerto.⁶⁷

Creemos que esta última cita encierra la riqueza y novedad del *Lazarillo de Tormes*: la creación de una ficción en torno a la supremacía del individuo y de su voluntad para trastocar y modificar una visión del mundo estática y represiva que lo subordina, en su calidad de pobre. Lázaro nos ha permitido ver el poder del dinero desde abajo.

A manera de conclusión, nuestro viaje a través de algunas de las principales obras canónicas de la literatura española del Medioevo –bajo y alto–, así como de los Siglos de Oro, nos ha permitido ver cómo el dinero se inserta en el imaginario

social, político, cultural, religioso y moral de las distintas épocas, ya sea como un aliado efectivo para recuperar la honra y el prestigio social y comprar el perdón del Rey, en el caso del poema épico del Cid Campeador, o bien como parte de esa “mejor vida” que se le promete al pobre desgraciado en los *Milagros de nuestra Señora*. Asimismo, el análisis nos ha permitido apreciar cómo poco a poco el dinero va ganando terreno en la conformación de una nueva economía de valores, en la que la nobleza deja de ser una cualidad definida exclusivamente por la realeza o la divinidad, para convertirse en un artículo sujeto a ser comprado y vendido. La crítica irónica de Juan Ruiz se puede apreciar como un acto de resistencia ante la inevitabilidad de estos cambios, que en la obra de Fernando de Rojas se nos presentan ya con una crudeza que no esconde un cuestionamiento: si bien el dinero es el mejor medio para realizar los deseos de los hombres y las mujeres, es peligroso no reconocer también su poder corruptor y destructor de valores como la lealtad o la amistad. Lázaro, por su parte, en su calidad de miserable activo, nos muestra el nuevo orden de cosas, en donde los antiguos valores han sido trastocados para siempre■

⁶⁵ *Ibid.*, p.19.

⁶⁶ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Publicación en Internet.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS

- Ashcroff, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London & New York, Routledge, 1998.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*, en *Obras Completas de Gonzalo de Berceo*. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1974. Publicación en Internet <http://www.vallenajerilla.com/berceo/milagros.htm#15>
- Burt, John R. "The Cid's Third Sword." *Crítica Hispánica*. Vol. 16, núm. 2. Duquesne University, 1994.
- Dutton, Brian. "Móviles de Berceo: ¿escribía Berceo puramente ars gratia artis?" *Biblioteca Gonzalo de Berceo. Obras Completas*. Publicación en Internet <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/dutton.htm>>
- Garci-Gómez, Miguel. "The Economy of Mio Cid." *Romance epic: essays on a medieval literary genre*. Ed. Hans-Erich Keller. Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, West Michigan University, 1987.
- Lazarillo de Tormes*. Ed. Francisco Rico, 15 ed. Madrid, Cátedra, 2000.
- Maravall, José Antonio. *El mundo social de "La Celestina"*. Madrid, Gredos, 1964.
- _____. "Pobres y pobreza del Medioevo a la primera Modernidad: para un estudio histórico-social de la picaresca." *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 367-368. Madrid, 1981.
- _____. *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1979.
- Miranda, Francisco. "Regalos, jerarquía y rivalidad en el *Poema de mio Cid*." *Revista canadiense de estudios hispánicos*. Vol. 27, núm. 2. Montreal, Winter 2003.
- Poema de mio Cid*. Ed. Garci-Gómez. *Cibertextos*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes de la Universidad de Alicante & Duke University. Publicación en Internet <<http://aaswebsv.aas.duke.edu/celestina/MIO-CID/>>
- Quevedo, Francisco de "Don Dinero." *Antología de poesía española*. Texto electrónico de Fred. F. Jehle. Publicación en Internet <http://users.ipfw.edu/jehle/poesia/dondiner.htm>
- Rojas, Fernando de. *La Celestina. Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Ed. Peter E. Russell, 3a. ed. Madrid, Clásicos Castalia, 2001.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua española*. Publicación en Internet <http://www.rae.es>
- Ruíz, Juan (Arcipreste de Hita). *Juan Ruíz, Libro del Arcipreste (también llamado Libro de Buen Amor)*. Ed. Sinóptica de Anthony N. Zahareas y Thomas McCallum. Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- Terry Mount, Richard. "Levels of Meaning: Grains, Bread, and Bread Making as Informative Images in Berceo." *Hispania*. Vol. 76, núm. 1. New York, March 1993.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford UP, 1977.