

Conferència de Cloenda:

LA INVENCION DE LA COMUNIDAD Y LA HISTORIA SOCIAL

James Casey

El concepto de comunidad se ha puesto muy de moda hoy en día por parte de los historiadores sociales. Refleja en parte, sin duda, un cierto malestar frente a la disminución aparente de la solidaridad entre los miembros de la sociedad en la cual vivimos. La preocupación no es nueva. El *Manifiesto Comunista* de 1848 lanzaba ya un grito de alarma frente a la desintegración de la familia, de los gremios, de la comunidad en todos sus sentidos gracias al avance del individualismo salvaje, propiciado por el sistema capitalista con su consigna de '*laissez faire*'¹. La perspectiva de Marx y Engels se conjugaba con todo un movimiento que desde el Siglo de las Luces, y señaladamente desde la obra de Adam Smith (1776), privilegiaba la economía como base de la sociedad. La contribución de Marx fue la de sacar la conclusión tajante de que la jerarquía social era en realidad una jerarquía de 'clases', determinadas en gran manera por las formas de producción económica. Las relaciones entre estas clases constituían la trama de la historia de cada pueblo. Las ideologías religiosas o las luchas por la libertad política correspondían en gran medida, y de una manera

1. El Manifiesto Comunista sigue siendo un documento de enorme interés para captar el pensamiento de Marx y Engels, y sorprendentemente revelador de muchos aspectos de la transición del Antiguo Régimen a la sociedad liberal.

compleja (lejos del determinismo económico que ciertos críticos reprochaban al marxismo), a la necesidad de arreglar y de justificar las distintas formas de relación social entre los individuos a lo largo de la historia. Al fin y al cabo, la 'comunidad' como tal era un sistema de 'clases', constituidas por la lucha material por la existencia. La conciencia de formar parte de tal o cual clase no era automática, sino que se fraguaba en tiempos de crisis y de la manera que dictaba la cultura de cada pueblo.

El marxismo ha pasado de moda, pero no sin dejarnos un legado metodológico todavía apreciable. Se puede admirar en Marx y Engels una sensibilidad por lo que podríamos llamar las corrientes subyacentes de la historia, es decir la integración de las acciones de los individuos en un esquema que tiene su propia lógica, de la cual el propio participante puede no ser consciente. El marxismo representaba en cierto modo la primera escuela sociológica, con la atención que prestaba a la acción de los grupos, perspectiva que iba consolidándose en el nuevo siglo XX. La difusión de la 'mentalidad científica' sugería la posibilidad de examinar las estructuras sociales como si fueran fenómenos que obedecían a la misma regularidad que los demás fenómenos de la naturaleza. En una época que empezaba a ser conocida como la 'edad de las masas', con sus grandes concentraciones de hombres en las sociedades anónimas industriales, tal aventura brindaba la esperanza de conocer mejor las redes de solidaridad entre los individuos. Las fuentes comenzaban a ser abundantes para investigaciones de este tipo, gracias a los informes y las recopilaciones estadísticas sobre su población que empezaba a establecer el gobierno de cada país, deseoso de modernizarse.

Uno de los pioneros de la nueva investigación sociológica fue Emile Durkheim (1858-1917). Enfocando determinados aspectos del comportamiento de sus conciudadanos, Durkheim llegaba a mostrar que las grandes sociedades, tan anónimas al parecer, obedecían a ciertas reglas de comportamiento colectivo. La sociedad era, en efecto, algo más que la suma de sus individuos. Las acciones del hombre, por lo tanto, se comprendían mejor cuando se situaban en el contexto del grupo al cual pertenecía el responsable. Por ejemplo, el suicidio, acto al parecer tan individual, tenía su propio ritmo según las civilizaciones y según las épocas. Ofrecía al estudioso las señas de una lógica colectiva, bajando y aumentando según criterios específicos: género y estado matrimonial de la persona (más frecuente entre las mujeres casadas y los varones solteros), condición social

(aumento de los suicidios en las ciudades y en general en las nuevas sociedades individualistas y liberales), y cultura (la pertenencia a una comunidad católica puede servir de freno). El trabajo de Durkheim despertaba toda una gama de cuestiones interesantes sobre la identidad de los grupos sociales, y sobre la mezcla de factores –económicos, políticos (baja de los suicidios en tiempo de guerra) y culturales– que se conjugaban para formar una ‘civilización’.

La tesis de Durkheim era que la sociedad existía como un organismo que cambiaba de forma y de ‘densidad’ a lo largo de determinados procesos sociales. Mientras que las sociedades pre-industriales se constituían a través de las leyes y las sanciones religiosas aplicadas a los distintos grupos – familias, etnias, estamentos sociales- que las componían (solidaridad *mecánica*), las industriales se caracterizaban por su integración *orgánica*. Es decir, los individuos dependían los unos de los otros por los servicios especializados que cambiaban entre ellos a través de la operación del mercado. Lejos de ser el paraíso del individualismo y de la libertad ideado por la burguesía liberal, la sociedad industrial tensaba con fuerza los lazos de dependencia de sus miembros, incapaces de sobrevivir por su cuenta en sus familias y pueblos pequeños, y obligados, en cambio, a buscar la vida poniendo en venta sus productos, talentos o mano de obra.² Por ser menos visible, la coacción de la comunidad no era menos real que en las sociedades del Antiguo Régimen.

Las perspectivas de Durkheim eran ampliamente compartidas por otro de los grandes sociólogos de aquella generación: Max Weber (1864-1920). Para Weber, las estructuras sociales venían determinadas por una amplia gama de influencias; no sólo las materiales, tan defendidas por los marxistas, sino también las culturales. En una de sus obras principales –y quizás la más controvertida– *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-5), se enfrentó a la cuestión que había llamado la atención de Durkheim: ¿cómo se constituía una verdadera ‘comunidad’, y por qué variaban sus formas de un país al otro, de una época a otra? Mirando las distintas características de los países católicos y protestantes de Europa, y las formas diferentes de solidaridad entre sus habitantes, buscó, en efecto, las raíces del individualismo europeo. Su ensayo se ha prestado a tanta crítica,

2. Emile DURKHEIM, *La división del trabajo social* (1893), Akal, Madrid, 2001.

sin duda, a causa del título, porque no trata, al fin y al cabo, de la formación del capitalismo como tal (como dice el autor, formas parecidas pueden encontrarse en todas las civilizaciones, y por supuesto en la Florencia católica del Renacimiento), sino de la forma de la comunidad. Para que el capitalismo transformara toda una sociedad, hacía falta algo más que el espíritu de lucro de sus negociantes. Hacía falta el rompimiento de los lazos de solidaridad típicos de los pequeños pueblos y basados en el encierro del individuo en su propio mundo, consciente de su contacto con Dios pero con nadie más, ni parientes ni vecinos. Esta enorme ‘soledad’ del puritano era la base de la sociedad moderna europea. Sólo una revolución cultural de gran magnitud podía explicar el desmantelamiento de las antiguas formas de solidaridad de la pequeña comunidad. Volver la espalda a las obligaciones tradicionales de vecindad –mezcla de ayuda mutua y de explotación– exigía la dedicación a la autonomía personal gracias al trabajo y a la vigilancia sistemática de la conducta propia asociada con la Reforma protestante.³

Los trabajos de estos pioneros de la sociología –Durkheim, Weber entre otros– pueden ser criticados en muchos aspectos. Pero tienen la virtud de haber impulsado la investigación de cualquier sociedad ‘desde abajo’, explorando las posibles ‘corrientes ocultas’ que unían a los hombres y que influían en la formación de las reglas sociales por las cuales actuaban. Las ‘instituciones’ de un país, ya sean su forma de gobierno o sus costumbres de matrimonio, suelen ser la parte visible de una planta que hunde sus raíces en una tierra más profunda que hay que explorar. El triunfo del individualismo en la Europa de 1900, desde esta perspectiva, no representaba la disolución de la comunidad, fuera de la cual el hombre, como animal social, no puede existir, sino otra manera de integrarla. En vez de concebir la ‘comunidad’ como algo ya existente y definitivo (un pueblo, una clase), planteaba la hipótesis de que fuera un proceso en movimiento constante: o sea, que lo que se trataba de investigar era justamente la naturaleza de las redes de solidaridad que relacionaban a unos hombres con otros.

Era, sin duda, esta perspectiva la que influía en el desarrollo de otra rama de las ciencias humanas que por aquel entonces (primeras décadas del siglo XX) venía creciendo: la antropología social. Dedicada en sus

3. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-5), Península, Barcelona, 2001.

principios al estudio de los pueblos coloniales de los nuevos imperios británicos y franceses, se centraba sobre todo en las pequeñas sociedades –a menudo tribales– que los componían. Su ambición era la de estudiar las relaciones sociales en su totalidad, lo que resultaba imposible en las sociedades de masa europeas. Así se podía esperar captar el enlace entre diferentes facetas de la jerarquía social – entre el patriarcalismo en la casa, por ejemplo, y el existente en el pueblo en general. Observar al individuo, darle la palabra, estar más atento a cómo concebía el mundo en el cual le tocaba vivir: esto parecía un medio más fidedigno de aproximarse a la realidad de las relaciones sociales, de comprobar la existencia o no de algo que se podría llamar ‘comunidad’.

Era noble la empresa, y parecía anunciar una vuelta al humanismo, situando al hombre de nuevo en el centro de los estudios. Suscitaba, sin embargo, algunas dudas desde el principio, en particular la de definir el marco de la comunidad que podía considerarse como pertinente para la investigación. Las obras maestras de la antropología social son, en general, las dedicadas a las comunidades muy pequeñas y aisladas, a las tribus de África o partes de Asia. Pero en cuanto se aplicaba a las sociedades llamadas ‘tradicionales’ del Mediterráneo, la ambición de una ‘visión’ total de la sociedad encontraba grandes obstáculos. ¿Cómo, por ejemplo, estudiar estos pueblos campesinos sin tomar en cuenta sus múltiples lazos con la burocracia del Estado y de la Iglesia que durante siglos habían intervenido en sus asuntos? ¿No habría que ampliar la investigación a las corrientes ideológicas –reivindicaciones políticas o religiosas– que si bien procedían de las ciudades, barrían a veces en épocas de crisis el campo circundante?⁴ Sólo cabe pensar en las revoluciones rusa o china del siglo XX ‘guerras campesinas’, como las llama el antropólogo Eric Wolf. En su libro *Europa y los pueblos sin Historia* (Londres, 1982), Wolf plantea en cierto modo sus dudas con la metodología de sus colegas, demasiado implicados en el estudio de las comunidades campesinas como si fueran universos cerrados. Trata de demostrar que no existen ya tales universos. No hay ‘pueblos sin historia’ ya que lo que parecen ser sociedades tradicionales del Tercer Mundo, en realidad durante siglos han sido afectadas

4. Una de las primeras advertencias en este sentido viene de la pluma del distinguido antropólogo John DAVIS, *People of the Mediterranean*, Londres, 1977.

por relaciones de asimilación o de rechazo, por guerras y tratos de diversa índole con sus vecinos. Así que para estudiar sus jerarquías sociales, habría que ir más allá del propio pueblo, situándolas en un contexto más amplio y recurriendo en cierto modo a la técnica de los historiadores.

A pesar de las críticas a la antropología social tal como se había practicado, es evidente que los historiadores hemos aprendido bastante de la metodología de esta escuela. En primer lugar, somos más conscientes de la calidad distinta de las relaciones sociales en las pequeñas comunidades donde vivían nuestros antepasados – distinta de las relaciones relativamente anónimas y profesionales a las cuales estamos acostumbrados en el mundo contemporáneo. Los estudios antropológicos, atentos a los posibles lazos informales subyacentes a las instituciones oficiales de la pequeña comunidad, tratan de comprender su mundo de forma global, en sus múltiples dimensiones, tanto culturales como económicas y políticas. Advierten de la necesidad de tener en cuenta la nebulosidad de la frontera entre lo privado y lo público en la comunidad donde los habitantes se conocen personalmente. La reputación, el honor, la ‘herencia inmaterial’ (por citar el título de un ensayo brillante que intenta aplicar a un pueblo italiano del siglo XVII algunos de estos conceptos) influyen fuertemente en el ejercicio del poder.⁵ El poder en las sociedades mediterráneas, llegaba a opinar el conocido antropólogo Julian Pitt-Rivers, residía en la explotación directa de la persona, en los lazos de clientelismo entre ricos y pobres dentro del marco de la comunidad. Por el contrario, en las sociedades urbanizadas el control era indirecto, a través del dinero, del capital y del empleo.⁶ De ahí procedía el contraste entre las distintas formas de ejercer el poder, y el mayor énfasis en los pueblos del sur de Europa, por ejemplo, en el ‘teatro del poder’ – el mostrarse generosos en las fiestas, conformándose con las tradiciones y las expectativas del pueblo.

Una de las formas de solidaridad que los antropólogos han puesto más en evidencia ha sido la de la familia – lazo a veces medio oculto, la ‘comunidad tácita’ en palabras del gran historiador Marc Bloch. Tenía enorme importancia en las sociedades pre-industriales sobre todo, por controlar en gran medida el acceso al honor, a la hacienda (a través de la herencia y del

5. Giovanni LEVI, *La herencia inmaterial* (ed. or., 1985), Nerea, Madrid, 1990.

6. Julian PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge, 1977.

matrimonio cuando las oportunidades de hacer fortuna eran mucho más limitadas que hoy en día) y a la protección (cuando la unión de parientes y amigos constituía una salvaguardia para el individuo más segura que las fuerzas de orden público). Curiosamente, el interés por la historia de la familia puede ser visto en cierto modo como una especie de contrapunto al de los marxistas por las clases sociales. Ambos movimientos nacen en el siglo XIX, a raíz de la preocupación creciente por la inestabilidad social causada por las ‘revoluciones gemelas’ de la época, la política francesa y la económica inglesa. Mientras que la plaga del pauperismo había abierto los ojos de Marx sobre la realidad de la explotación social, servía de acicate para la gran investigación que iba a emprender su coetáneo, el ingeniero francés Frédéric Le Play (1806-1882) sobre la desintegración de la familia.

La filosofía de Le Play ha sido tachada de reaccionaria, y su concepto de la solidaridad familiar del Antiguo Régimen, de equivocado. Sin duda, se prestaba a la crítica por su búsqueda algo anacrónica de un principio de autoridad moral que creía encontrar en la familia patriarcal. A pesar de todo, queda su aportación, que sigue siendo de enorme valor, para aproximarse a la jerarquía social de antaño. A Le Play le interesaban las raíces de la inestabilidad de las sociedades europeas del siglo XIX, visible en las repetidas revoluciones y en la cada vez más numerosa clase de lo que Victor Hugo llamaba ‘los miserables’. Pobreza hemos tenido siempre, decía, pero no la miseria de esta índole, que le parecía proceder no tanto de la Revolución Industrial (ya que afectaba a países agrícolas como Francia) sino de una cultura del individualismo, plasmado en el sistema de división del patrimonio familiar al morir el padre, con la consiguiente desintegración de las haciendas medias. Descartado el determinismo, el estudioso debía buscar las raíces de tal forma de jerarquía social en la educación que se impartía desde una edad joven en el seno de la familia, una educación práctica e informal a lo largo de los años en la disciplina ciudadana y en el sacrificio del ‘yo’ a los intereses del común en países y regiones donde se mantenía íntegro el patrimonio. Favorecer a un hijo, el heredero, no era injusto, sino la mejor manera de proveer a las necesidades de todos a largo plazo y de fomentar más generalmente una solidaridad entre todos los ciudadanos.

Parecida era la larga serie de investigaciones emprendida por Joaquín Costa en torno a 1900 sobre los sistemas familiares de la Península Ibérica, parte de su encuesta sobre el *caciquismo* y la inestabilidad aparente del

régimen político castellano. Comparando a Castilla con su Aragón natal, al que presentaba como dechado de todas las virtudes políticas, aliando hábilmente libertad y orden en un justo equilibrio, llamó la atención sobre la importancia de los distintos sistemas familiares de los dos territorios. Para Costa, la continuidad de la casa aragonesa, asegurada por la transmisión del patrimonio al heredero único, fomentaba la idea de cohesión y de cooperación entre sus miembros, lo que podía trasladarse después desde la familia a la sociedad en general. Esto era la base de la responsabilidad ciudadana, la cual faltaba justamente en Castilla. Allí la fragmentación de la herencia tras la muerte de los padres conducía a la desintegración de las capas medias de la población con lo que unos llegaban a la pobreza extrema o se veían forzados a emigrar y otros, los caciques, amasaban fortunas. Además, y por si fuera poco, propiciaba una cultura en la cual la falta de solidaridad social abría la brecha al autoritarismo del Estado, compensado luego por la corrupción (dos caras, en cierto modo, de la misma moneda).⁷

El valor de las contribuciones de Le Play y de Joaquín Costa y su escuela era el de llamar la atención sobre las corrientes profundas, apenas percibidas, que amoldaban la estructura social y ayudaban a explicar las diferencias entre las distintas culturas. Pero las lecciones de los sociólogos, ¿podían aplicarse a las sociedades históricas? La respuesta venía dada por la aportación de uno de los pioneros de la historia sociológica, Numa Denis Fustel de Coulanges, en su obra clásica, *La cité antique* (1864). Preocupado, como Le Play, por la inestabilidad política de su país, se puso a estudiar de nuevo el concepto de ‘ciudadano’ y de ‘república’ que tenían los antiguos romanos y griegos, para ver si tenía algo en común con los principios democráticos invocados tan a menudo por los progresistas del siglo XIX. Su conclusión era que sus coetáneos habían comprendido mal el funcionamiento de las repúblicas antiguas, donde el espíritu de clan y el culto de los antepasados ocupaban un lugar preeminente, confiriéndoles otro elemento de cohesión del que carecían las repúblicas modernas. Aquí, como en Le Play, se invita al lector a bucear en los documentos para percibir una realidad social que no consta a primera vista en las instituciones oficiales que enmarcan la sociedad.

7. Para una discusión más amplia de este tema, ver James CASEY, *Historia de la familia Espasa Calpe*, Madrid, 1990.

Ir a los archivos sin prejuicios, empezar a conocer una civilización en una época determinada de su existencia gracias al cruce de perspectivas: tal parece haber sido la consigna 'positivista' que estaba en boga entre los historiadores después de la Segunda Guerra Mundial.⁸ Era la época de difusión de la llamada escuela de los *Annales*, atenta a la realidad vivida por los hombres en su contexto cotidiano, como el trabajo, la mentalidad popular o las estructuras sociales propiciadas por la geografía. La comunidad venía a ser una región definida por sus condiciones físicas o por su tradición histórico-política. Su estudio se efectuaba de una manera empírica, recurriendo a los archivos, dejando hablar los documentos en la medida de lo posible, planteando nuevas perspectivas sobre la formación social. De éstas, la más innovadora ha sido, sin duda, la demográfica. Gracias a la nueva técnica de la explotación de los archivos parroquiales, cuya riqueza para la época moderna se dio a conocer en la célebre tesis de Pierre Goubert⁹, nos dábamos cuenta de la importancia que tenía el nivel de población y las tasas de mortalidad y de fertilidad, para las fortunas de una sociedad cuya producción dependía fundamentalmente de la mano de obra. Algunos historiadores iban más allá, atribuyendo al movimiento silencioso de la población la clave del desarrollo más general de la sociedad.

Pero los mismos demógrafos, tras años de investigación que representan una auténtica revolución en nuestros conocimientos sobre la vida íntima de nuestros padres (sus nacimientos, edad al matrimonio, esperanza de vida), han acabado confesando que las peripecias demográficas no son 'automáticas', y no obedecen al modelo propuesto por Thomas Malthus en su *Ensayo sobre el Principio de la Población* (1798). Es decir, no eran generalmente el hambre, las epidemias o las guerras las causas que determinaban a largo o incluso a medio plazo la suerte de las poblaciones de la sociedad pre-industrial, sino más bien la curva de los matrimonios.¹⁰ O sea, era la posibilidad de obtener empleo y de establecer una casa el factor decisivo y que variaba según las regiones y las épocas. De esta constatación han surgido voces para reclamar la vuelta a una visión más amplia de

8. Ver, por ejemplo, el prefacio de Jaime VICENS VIVES a su *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona, 1952.

9. *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, 1960.

10. E.A. WRIGLEY y R. SCHOFIELD, *The Population History of England 1541-1871*, Cambridge, Mass. 1981.

lo que es ‘historia social’. ¿Cómo pasar por alto, por ejemplo, el peso de la fiscalidad en un antiguo régimen donde el reclutamiento de tropas y el sacar dinero para pagarlas eran las dos preocupaciones principales del Estado? Parece urgente extender el concepto de jerarquía social para englobar la actuación política tanto como la económica.

¿Estamos presenciando una cierta vuelta, por lo tanto, a la perspectiva marxista de la lucha de clases, pero sin ‘clases’ – es decir, poniendo el énfasis en la exploración de las formas de solidaridad y de explotación tal como se percibían por los que debían hacer frente a la crisis? De ahí nace una mayor preocupación de la historiografía actual por comprender la jerarquía social en su relación con las formas de solidaridad comunitaria frente al leviatán moderno el Estado. Si bien en la Edad Media la explotación se ejerce a través del feudalismo, en la Edad Moderna el peso creciente de la fiscalidad estatal –aunque empleada a veces en apoyo de una clase señorial– merece quizás mayor atención. No cabe olvidar tampoco la influencia de la Reforma y de la Contrarreforma en la evolución de las formas de producción y distribución de la riqueza (¿mayor marginación de los pobres, por ejemplo, en los países protestantes, y desarrollo de la ética del trabajo?)¹¹

Parece que la tarea historiográfica actual se caracteriza por una mayor atención a la contingencia de los factores que se conjugan en la construcción de la jerarquía social. El sustrato económico es importante, pero requiere ser explicado a su vez, recurriendo al análisis de la actividad humana en todas sus dimensiones, intelectual, cultural y política. Una especie de ‘historicismo’ –la concentración en la acumulación empírica de datos sobre una sociedad específica en una época determinada, para llegar a conocerla bien– empieza a reivindicar sus derechos. La acción de los hombres a corto plazo, sus respuestas a las crisis que tenían que afrontar, venían determinadas por una serie de influencias a veces irracionales. El historiador, deseoso de comprender las estructuras sociales de mayor envergadura, tiene ahora que tener en cuenta, por lo tanto, los factores contingentes que han influido en su evolución, como las circunstancias de las guerras y revoluciones, el azar de una batalla, la capacidad de coordinar la

11. Como ejemplos de esta reorientación de perspectivas, se puede citar a Alberto MARCOS MARTÍN, *España en los siglos XVI, XVII y XVIII: economía y sociedad*, Barcelona, 2000, y a Keith WRIGHTSON, *Earthly Necessities: Economic Lives in Early Modern Britain*, London, 2000.

resistencia a la injusticia, la tasa de analfabetismo de la población, la tradición jurídica del país, los valores de sus líderes, etc.¹²

Coincidente con esta reorientación de la investigación es la conciencia de los historiadores de que la sociedad preindustrial era realmente diferente del mundo al cual estamos acostumbrados hoy en día. La percepción de la jerarquía social y la reacción consiguiente de los hombres a lo que percibían como injusticia o explotación tenía que ser diferente también, y la tarea del historiador consistía en aclarar los rasgos particulares de ‘un mundo que hemos perdido’. La frase es el título de uno de los estudios más penetrantes de aquella sociedad, el de Peter Laslett. En un año fructífero en publicaciones sobre la historia social (1965), Laslett intentaba mostrar a un público general (el libro nació a raíz de una serie de charlas en la radio) cómo y hasta qué punto la vida de sus antepasados era diferente de la suya. Si bien les recordaba que no había que lamentar la supuesta desintegración de la familia, ya que en el siglo XVII los hijos se separaban de sus padres cuando se casaban y los ancianos vivían por su cuenta, había dos aspectos de la comunidad tradicional que merecían tenerse siempre en cuenta. El primero era que nuestros antepasados vivían en lo que ahora llamaríamos pequeñas comunidades. Para la mayoría, su vida giraba en torno a la ‘casa grande’ de los amos del pueblo, que les brindaban trabajo y protección, a cambio de explotar sus servicios. El segundo aspecto estaba relacionado con la importancia de la mano de obra en una sociedad preindustrial, que carecía de medios mecánicos de producción y que tendía por lo tanto a incorporar la mano de obra dentro del sistema familiar, creando los grandes cuerpos de criados que encontramos en los censos.¹³

Una o dos generaciones antes, el gran economista Chayanov había llamado la atención sobre esta importancia de la familia-taller en el Antiguo Régimen. Matizando el concepto de clases sociales –las cuales eran, según la ortodoxia soviética de la época, grupos de individuos interesados

12. Uno de los portavoces de la nueva orientación es E.P. THOMPSON. Entre sus numerosas obras se puede consultar “The Poverty of Theory”, artículo de 1978, reproducido en su recopilación de ensayos del mismo (Londres 1995). Ver también la controversia suscitada entorno a las teorías de Robert Brenner sobre el desarrollo de la agricultura capitalista en determinadas zonas del campo europeo según las formas políticas de éstas: T.H.ASTON y C.H.E. PHILPIN (eds.), *El debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1988.

13. *The world we have lost*, Londres, 1965.

en vender lo más que podían al precio máximo que podían obtener— mostraba que era la mano de obra y no el nivel de precios lo que determinaba la producción campesina. La economía campesina estaba fundamentalmente orientada hacia la autosuficiencia, es decir, la producción de bienes que se necesitaban para el consumo de los miembros de la casa. Tal era, por supuesto, la etimología de la palabra ‘economía’: el ‘buen gobierno de la casa’. Para los escritores de la Antigüedad —Aristóteles, Jenofonte— y para sus seguidores del Renacimiento, la economía proveía al bienestar material del ciudadano a través del cuidado que dispensaba la casa-productora a sus ancianos, a los niños y a los pobres integrados en ella como criados. Para Chayanov, por lo tanto, había que buscar en la estructura de la familia las raíces del aumento o disminución de las cosechas. Para sustituir al modelo del ‘hombre económico’, cifra unidimensional que responde automáticamente a los estímulos del mercado, ideado por Adam Smith y Karl Marx, Chayanov avanzaba un concepto más complejo: la casa —la pequeña comunidad— y no el individuo tenía que ser el foco de la investigación, y esto requería una atención a los valores culturales que incidían en su composición.¹⁴

Por esta vía se abría un nuevo horizonte de investigación: el de la familia en su relación con el mundo del trabajo. Familia en latín derivaba de la palabra *famulus*, que quiere decir ‘criado’, y durante mucho tiempo en Europa (hasta el siglo XVIII y la Revolución Industrial) los escritores sobre la familia tendían a situarla en el contexto del buen orden general. Existía la ‘política’, el gobierno de la comunidad en general, y la ‘economía’ y la familia, que era la casa-patrimonio del ciudadano, destinado a satisfacer las necesidades de educación, vestido y alimentación de los habitantes. Por eso, la riqueza de un Estado se medía —como lo solían proclamar los decretos reales— por una población numerosa, “tan grata al servicio de Dios y de nuestra Majestad.”

Si se admite todavía la lógica de buena parte de la tesis de Chayanov en cuanto a las sociedades campesinas, menos acuerdo habrá en cuanto a su valor para comprender las formas de solidaridad en las sociedades más urbanizadas de Occidente. Aquí, desde una época bastante temprana, el

14. A.V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, 1925 (Homewood, Illinois 1966). Ver también los trabajos de Witold Kula, por ejemplo su artículo sobre la familia campesina polaca del antiguo régimen, en R. Forster y O. Ranum (eds.), *Family and Society*, Londres, 1976.

dinero y el mercado parecen tener mayor influencia. Así para Goldthwaite, el individualismo del Renacimiento italiano es como un reflejo de una realidad social: la disminución del papel de la familia en las compañías mercantiles de la Florencia del siglo XV, al separarse los hermanos, siguiendo sus distintas carreras. Mirando también la nueva arquitectura de las casas florentinas del siglo XV, Goldthwaite opina que la familia volvía la espalda a la calle, abandonando los pórticos al estilo antiguo donde se reunían los parientes para centrarse en el hogar doméstico.¹⁵

La tesis de Goldthwaite puede apoyarse en ciertos pasajes de la célebre obra de Leon Battista Alberti, gran arquitecto florentino y autor de un libro importante sobre la familia ideal (1434). Si bien Alberti hace el elogio de la familia extendida, advierte también de la importancia de centrarse en su propia casa, de mantener su autonomía económica, de no depender de los vecinos o de los amigos, y de no participar en el vaivén arriesgado de la política municipal. También, al sostener las ventajas de asociarse con parientes en las empresas mercantiles, recuerda las desventajas, como que los empleados que son de la misma sangre que su patrono pueden ser más difíciles de disciplinar o de despedir en caso de incapacidad o fraude. Como sugiere F.W. Kent en su investigación sobre los linajes florentinos, todo está en los matices. La familia constituye una comunidad, no una cárcel. Los individuos quedan libres para escoger en su vida matrimonial o carrera entre varias opciones, tanto más variadas cuanto que Florencia era una ciudad extensa y abigarrada. Sin embargo, sería equivocado pasar por alto la lealtad al concepto de los lazos de sangre, que se refleja en las cartas y otros memoriales de la época. La familia, el linaje, y el parentesco seguían ofreciendo un marco, un punto de referencia para el individuo. La piedad dictaba la memoria y el culto de los antepasados a través de las capellanías y de los sufragios por los muertos; la necesidad de hombres de confianza para los mercaderes en una época de malas comunicaciones favorecía, cuando no dictaba, el recurso a agentes reclutados entre los parientes; los altibajos de la política fomentaban la búsqueda de aliados, con los cuales, si no les vinculaba ya la sangre, lo normal era pensar en ellos como futuros compadres o consuegros.¹⁶ En

15. Richard A. GOLDTHWAITE, *Private Wealth in Renaissance Florence*, Princeton, 1968.

16. F.W. KENT, *Household and Lineage in Renaissance Florence*, Princeton, 1977.

resumen, la familia era más bien lo que el sociólogo Pierre Bourdieu llama un *habitus*, una manera de pensar o una práctica propiciada por ciertos valores, más que una estructura formal o una institución.

Bourdieu compara la familia a un mapa, indicando los caminos abiertos al pasajero y que puede seguir para llegar a su destino, pero sin dictarle el que debía tomar. Al cabo de la reconstrucción de genealogías, a veces tan enmarañadas, el historiador, cansado, se plantea la cuestión de si realmente sirven para comprender alguna forma de comunidad entre los hombres. Nosotros podemos ver el cuadro global como un mapa de carreteras, pero entra la duda si estos caminos llevaban mucho tráfico, si valen para explicar las acciones en conjunto de los alistados. Al fin y al cabo, podemos recordar las numerosas luchas fratricidas dentro de los linajes, como los habidos entre los condes de Olivares y los duques de Medina Sidonia, por ejemplo, miembros ambos del gran linaje de los Guzmán.

¿Cómo estimar, entonces, la fuerza real del parentesco? ¿Vale la pena estudiar la familia como una comunidad real, o habrá que matizar su papel como se ha hecho para las ‘clases’, cuya realidad objetiva no impide que sean escindidas entre diferentes tendencias ideológicas o políticas? Si miramos otra vez el gran tratado de Alberti sobre la familia, nos damos cuenta de una cierta ambigüedad en las actitudes del autor. Por un lado, resalta la importancia de los lazos de sangre, aun sabiendo que pueden no darse las condiciones efectivas para aprovecharse de ellos, a causa de la dispersión de los parientes por motivos económicos o políticos. La casa más que el linaje como tal es donde pone su mira, y en gran medida –como se entiende en el caso de un hijo ilegítimo nacido en el exilio– Alberti recela de los lazos de dependencia que van más allá. No prestar ni tomar dinero a préstamo: tal es la consigna que da a sus familiares, en una negación de los principios de solidaridad económica que sabemos por otras fuentes que regulaban la vida de las comunidades de antaño, donde escaseaba precisamente el dinero y se saldaban las cuentas por servicios de otra índole. No participar en las actividades políticas (que habían traído la desgracia a los Alberti) era otra consigna de su libro que parece contraria a la práctica y los valores de las ciudades europeas hasta los tiempos modernos, donde la riqueza tenía que transformarse en benevolencia o magnificencia (torneos, fiestas, limosna...) –en todo un ‘teatro del poder’– para merecer la honra que debía acompañarla.

El problema, como hemos resaltado antes, era que la frontera entre casa y calle, entre el mundo de la economía y la política, no podía ser nunca rígida en comunidades cuyos miembros se conocían personalmente los unos a los otros y guardaban el recuerdo de favores recibidos o injurias infligidas desde tiempo atrás. Para el moralista aragonés Juan Costa, la casa era la cuna del ciudadano, por la educación que podía dar a los jóvenes, por supuesto, pero también en un sentido algo más amplio que la actual. “El ciudadano ha de saber regirse a sí, su casa y familia para que sepa bien regir su república”, nos dice.¹⁷ Para Costa, citando al filósofo griego Isócrates, existen dos marcos para la actividad humana que se sobreponen: la ciudad, que parece ser como la base física, y la ‘república’, que es “el alma de la ciudad, la cual tiene en ella el mismo poder y lugar que el entendimiento en el cuerpo del hombre.”

La ‘república’, por lo tanto, equivale al conjunto de valores que nos hacen humanos y que nos corresponde cultivar como seres acostumbrados a vivir en comunidad. “Claro está que tenemos más obligación a la patria que nos produjo que a los padres que en ella nos engendraron”, llega a escribir Costa. El mundo que se le representa está ordenado como una gran familia, unida por los principios de la moral y del deber. Lo corroboran ejemplos como la regulación de los precios y del mercado, así como de la jerarquía de las vestimentas según la categoría de las personas. Era una sociedad regida por el honor: “Los premios de los buenos es la honra pública, la qual los aventaja de los otros hombres.”¹⁸ Esta reputación o fama pública de los buenos era la clave de la jerarquía social. Correspondía en parte a la memoria de los antepasados. Citando a Platón, nos explica cómo la virtud debe ser la primera consideración para el nombramiento de los puestos de mando en la república, pero que la nobleza favorece mucho la esperanza de la virtud y los sacrificios para mantenerla. La familia de la élite, por lo tanto, tenía que ser a la vez un dechado de virtud, inspirando confianza en los gobernados, y un semillero de cualidades adquiridas por la buena educación. En una comunidad pequeña el arte de la retórica cobraba

17. *Gobierno del Ciudadano*, publicado primero en Pamplona en 1575. He consultado la tercera edición, Zaragoza 1584, editada por Antonio Ubach Medina (Zaragoza 1996). Estoy agradecido a Xavier Gil Pujol por haberme facilitado su estudio, “Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa”, *Manuscripts*, 19 (2001), 81-101.

18. Costa, p. 425

un significado que hace pensar en los discursos de Coriolano o de Marco Antonio ante el pueblo romano, congregado en el foro. Hablando directamente a sus conciudadanos, el buen ciudadano les animará a la virtud, y también podrá “aplacar con palabras blandas la ira de los que viere demasiado coléricos para excusar riñas y escándalos mayores.”¹⁹ Como ‘padres de la patria’, tenían la obligación de gobernar al pueblo “con el amor que gobernaban sus hijos.”

La ‘república’, por lo tanto, es el punto de referencia fundamental para Juan Costa y, en general, para todos los escritores del Renacimiento, fieles al legado de siglos de instrucción cristiana que siempre prefería la *cari-tas* o ‘solidaridad’ de la comunidad más amplia a la del linaje. Sin embargo, la república no podía prescindir de la ‘familia’. Según explica Costa, la unión del hombre y de la mujer era conforme a la naturaleza, y la base del grupo más grande e importante que era la comunidad. Como la cuna del futuro ciudadano, la casa tenía un significado evidente. La duda se planteaba en cuanto al papel de la familia más amplia. La solidaridad con los parientes podía ser vista como contraria a los intereses de la sociedad y del Estado. El tratado de Jerónimo Castillo de Bobadilla sobre el oficio del corregidor viene a ser como un *vademécum* para los gobernantes del Antiguo Régimen, y una de las cuestiones que le preocupa más es justamente la delimitación de la frontera entre lo privado y lo público en las pequeñas comunidades donde el magistrado había de ejercer su mando. Es peligroso, advirtió, nombrar a naturales del pueblo para el oficio de juez, “porque muchos que conocen sus flaquezas las traen a la memoria”, y la gente tendrá por descontado que el oficial no vale más que su familia: “creen que no puede este tal ser mayor o mejor que aquellos.”²⁰ De ser natural, tendría dificultad en mediar en los bandos o facciones que proliferaban en cada ayuntamiento. Por la misma razón el corregidor forastero debe tratar de evitar frecuentar las casas particulares, manteniéndose en cuanto pudiera al margen del trato social y festivo de su pueblo.

Al leer a Bobadilla, uno se da cuenta que nos está proponiendo la visión del ministro profesional e imparcial, y, sin embargo, dándonos el material para pensar que este modelo no iba a ser muy fácil de conseguir en las cir-

19. *Ibid.*, p. 83

20. *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempo de paz y de guerra*, 2 tomos, Madrid, 1597, I, 135.

cunstancias de la época. La necesidad, por ejemplo, de actuar por vías secretas (y arbitrarias) en el destierro de jóvenes aristócratas díscolos, y la atención que nuestro autor presta a la salvaguardia a toda costa de la 'honra' de los regidores del pueblo, así como su sugerencia que es mejor que el corregidor sea de sangre real para realzar su autoridad moral con la gente, todo, en fin, nos hace advertir que estamos lejos de la sociedad anónima de masas en la cual la persona puede ocultarse más fácilmente tras su papel oficial.

En uno de sus ensayos, el célebre antropólogo Clifford Geertz compara la sociedad a un pulpo – muchos tentáculos, poca coordinación cerebral, una actividad gobernada sobre todo por el desplazamiento casi autónomo de sus miembros.²¹ Tal puede ser la conclusión a la cual la historiografía social va llegando a la entrada del siglo XXI, que la entidad que estamos estudiando es, en cierto modo, demasiado compleja para ser reducida a cualquier concepto universal, ya sea la lucha de clases o la solidaridad de las pequeñas comunidades. Del concepto de comunidad como tal no podemos prescindir evidentemente, porque el hombre interesa por sus relaciones con los otros, por sus tentativas, a lo largo de la historia, de construir jerarquías y agrupamientos que pudieran satisfacer sus necesidades de subsistencia, de consideración o de protección. Pero en cuanto a la definición del marco de análisis adecuado para explicar este destino humano, hay menos acuerdo. Lo que parece evidente es que no podemos ya contentarnos con ninguna fórmula 'esencialista', suponiendo la existencia de relaciones efectivas de solidaridad en vez de aceptar el reto que consiste justamente en comprobar su incidencia. Estudios recientes sobre los conversos y los moriscos, por ejemplo, han señalado lo mucho que podemos aprender si en vez de dar por sentada la existencia de tales grupos, hacemos el esfuerzo de seguir paso a paso la formación – siempre frágil y parcial – de su conciencia de constituir una cultura o etnia aparte.²² Sin duda, la historia de la familia y la de las clases sociales pueden compartir la posibilidad de ser consideradas como esbozos de una posible comunidad, pero

21. "Person, time and conduct in Bali" (1966), reproducido en su libro, *La reinterpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1981.

22. Amalia GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: Los moriscos que quisieron salvarse*, 2 tomos, Granada, 2002; Jaime CONTRERAS, "El poder de la ciudad y sus ambivalencias: cristianos viejos y cristianos nuevos en el espacio urbano", en José IGNACIO FORTEA PÉREZ (ed.), *Imágenes de la Diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla, siglos XVI-XVIII*, Universidad de Cantabria, Santander, 1997, 323-45.

una comunidad cuya identidad va fraguándose y amoldándose a las circunstancias de su ambiente. Como sugería Fustel de Coulanges, las corrientes ocultas pueden ser las más profundas, y pueden ayudarnos a comprender la dirección tomada por los que nadan en la superficie del agua. Para sondearlas, la mejor manera, como siempre, será la vuelta a los documentos y el intentar captar, a fuerza de tiempo y paciencia, la voz tan tenue del pasado.