

ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA. N. 6. 1988.

**FACTORES DE REPRODUCCION SOCIAL
EN SISTEMAS RURALES:
TRABAJO, PRODUCCION DE PRODUCTORES
Y PECADO
EN ALDEAS CAMPESINAS ¹**

Raúl ITURRA REDONDO
I.S.C.T.E. (Lisboa)

1. El problema

Aunque un sistema rural pueda definirse por el cultivo que aparece como dominante, ya sea porque proporciona el sustento o el dinero, ya sea porque ocupa la mayor parte del tiempo de trabajo y, por ende, de creación de sociedad y cultura, coexisten con él otras actividades productivas que lo complementan. En el caso de las aldeas que he estudiado en Chile y en Portugal, productoras de uvas y de vino, o en las aldeas productoras de leche que estudié en Galicia, el maíz, las patatas, las aceitunas, las hortalizas, los animales, los bosques, conforman el contexto más amplio dentro del cual se desarrolla el trabajo principal.² La producción de tecnología y la renovación de instrumentos también son parte del proceso de trabajo. Cualquier proceso productivo, en las aldeas campesinas que hoy subsisten, debe ser entendido en este contexto. En consecuencia, el trabajo de la viña forma parte de todo un conjunto heterogéneo de actividades, que son las que definen la relación de los productores con ella. No obstante, tanto el conjunto como su especificidad se dan dentro de coyunturas históricas de rentabilidad a las que se vinculan los distintos conceptos de propiedad desarrollados en la historia, así como sus correspondientes formas contractuales, que fijarán las dimensiones que tendrá la explotación. El producto principal de una explotación (el que da más ganancia al trabajador directo y más renta al propietario) está muy bien controlado por el receptor de la renta, por una parte, y por las técnicas disponibles, por otra.

En un sistema campesino, el trabajo (ya sea producción de leche, de uvas o de vino) es efectuado por el conjunto de miembros del grupo doméstico. Pero el cultivo de la viña o la producción de leche imponen un límite al número de trabajadores que pueden permanecer bajo un mismo techo y ser alimentados en base al producto principal: especialmente en el caso de la viña, que precisa de un alto número de personas de forma estacional, por lo que durante el ciclo agrícola anual los componentes de las casas deben dedicarse a trabajar en otras actividades menos rentables. La viña demanda, como el pasto demanda, de una alta concentración de trabajadores y, dados los constreñimientos impuestos por el propio grupo doméstico, deben obtenerse a partir de contratos, de la ayuda mutua, de formas cooperativas entre iguales o de otras alternativas que permitan juntar un grupo de trabajo suficientemente numeroso en las estaciones que lo requieren. Estos agrupamientos se efectúan dentro de las propias posibilidades tecnológicas y de capital con que cuentan los sistemas campesinos: las formas de procurarse trabajadores no han de comprometer la unidad patrimonial (ya sea usufructuada de forma contractual o propie-

dad), pero, al mismo tiempo, han de permitir la circulación de personas, de instrumentos de trabajo y de saberes de forma fluida y garantizada. Esta es una estructura que los productores crean y regulan combinando elementos materiales e ideas en el proceso de trabajo. Tal estructura, propongo, está definida en un código ético de carácter religioso: la religión expresa públicamente la racionalidad reproductiva, la da a conocer y la garantiza, define derechos y obligaciones y asigna tareas. Examinaremos a continuación el modelo general que emerge de esta hipótesis, analizando los factores generales del proceso reproductivo rural.

2. La Tierra

No hay duda de que en un sistema campesino de reproducción, la tierra es un factor básico. Sin embargo, no parece que la calidad ni el tamaño sean lo que la convierte en un factor reproductivo mejor o peor; a la calidad, o a su valor ecológico, los hombres se han adaptado y recogen de ella lo que da; de la cantidad los hombres se escapan organizando procesos de trabajo que permiten disponer de la fuerza de trabajo necesaria para cultivarla, o bien estableciendo alianzas que la incrementen cuando no es suficiente. Además, en el pasado se idearon técnicas artesanales para incrementar el rendimiento de la tierra, como el abono (así como los fertilizantes de hoy en día, basados en técnicas industriales), o como la irrigación, que junto con la técnica definen derechos y deberes (Netting, 1982a y 1982b; Tax, 1970; Greenwood, 1976; Hansen, 1977). Respecto a la cantidad, cuando el grupo de trabajo que se reproduce sobre ella (el grupo doméstico) resulta insuficiente para trabajarla, se forman grupos con los criados, institución bien extendida en la Península Ibérica hasta fechas muy recientes; se forman también grupos de ayuda mutua, a través de las redes de parentesco y de vecindaje (Iturra, 1978 y 1979); cuando la tierra es poca, finalmente, aparece la emigración, el control de la fertilidad y el control del casamiento.

Se puede decir también que en los nuevos sistemas económico-políticos, cuando se crean regímenes de asistencia a los trabajadores del campo, la ayuda estatal a la vejez, la no extensión del capital financiero al trabajo campesino sometido a un intercambio generalizado de mercancías, en este caso no importa que la tierra sea grande o pequeña; a veces ni siquiera interesa. Porque la naturaleza, por sí misma, no es un recurso reproductivo y la tierra apenas llega a ser un recurso productivo: son los procesos de trabajo y la distribución de ganancias, en conjunto con el recurso tierra, los que hacen de ella un factor reproductivo. El ejemplo más claro es el de los latifundios, pues varios miles de trabajadores han vivido pobremente en explotaciones inmensas durante centenares de años (Martínez Alier, 1968; Cutileiro, 1971; Malefakis, 1976; De Barros, 1979). Así, pues, cuando aludo a la tierra, me refiero a las ideas económicas y jurídicas que definen las relaciones de los hombres sobre el territorio, establecen la circulación de aquéllos sobre éste, y establecen como resultado final la jerarquía social que ordena o disciplina el acceso.

Para valorar el recurso tierra como factor reproductivo, es necesario

distinguir entre campesinado y trabajador de la tierra para abarcar globalmente los dos sistemas principales que han existido en el Sur de Europa, la pequeña propiedad y el latifundio. Y hemos de diferenciar también el campesinado de reciente asentamiento del que lleva largo tiempo establecido. Respecto a la primera distinción, quiero llamar la atención, sin embargo, al hecho de que los conceptos son engañosos: explotaciones de gran extensión existen en Galicia y en el Norte de Portugal, como si se tratara de Andalucía o del Alentejo. Y es que el latifundio es un sistema de trabajo, como dirían Eduardo Sevilla-Guzmán (1979) y A. de Barros (1979), o S. Barraclough (1966) para América Latina, como también lo es la pequeña propiedad del norte ibérico o de Italia. Y en cuanto al asentamiento y a su mayor o menor duración, me refiero a quién controla el proceso reproductivo en el trabajo campesino. En la pequeña agricultura, el control del trabajo y de lo que se debe plantar es asumido por determinadas personas, cuyo poder deriva de la aplicación de categorías ético-económicas, o bien de la creencia basada en lo sagrado. Así, por ejemplo, hasta la reforma de 1926 en España con la redención de los foros, o la de 1968 en Portugal, que extingue legalmente la enfiteusis, este derecho lo tenían el *Rey, Conde, Duque, Obispo, Padre, Patruccio, Hereu, Cabezeleiro, Morgado, Capelaes, Reguengos*.³ Este sistema se desmoronó lentamente en reformas sucesivas, entre los siglos XVIII y XIX, en tanto que el latifundio fue abolido por ley de una vez, recogiendo los diversos reajustes locales que se habían producido en el transcurso de varios siglos.

Las categorías ético-económicas o las de carácter sagrado vinculan a las personas con la tierra, independientemente de su capacidad para dirigir la producción, de sus conocimientos o de su interés: la justificación de ello se encuentra en el orden natural, en las ideas generalizadas medievales, en las definiciones de los fisiócratas franceses, portugueses o españoles, reproducidas en un discurso de carácter ideológico, y son definidas teológicamente por el tomismo original y por el neo-tomismo de los juristas canónicos (Duns d'Escoto, 1639; Suárez, 1617). Ambos sistemas han sido contestados desde hace largo tiempo por revueltas populares (Maria da Fonte, A Patuleia, en Portugal, las revoluciones de Galicia, etc.), hasta ser reemplazados por otras categorías éticas renovadas, que asignan la autoridad de dirigir el trabajo productivo a personas con el cultural y cotidiano título de padre, madre, abuelo, abuela, tío, tía, hermano mayor, hija casadera, yerno trabajador, nuera fértil, etc. Estos cambios se concretaron, por otra parte, en la consagración laica del derecho sagrado al uso, abuso y alienación de la tierra, cosa que nos recordó Napoleón después de tantos siglos de definiciones agustinianas sobre las relaciones de los hombres con los bienes. Lo que se caracterizó, en otras palabras, fue el sagrado derecho del individuo a la propiedad, categoría definida por el profesor de Etica de Glasgow, Adam Smith (1776), profundizada por otro filósofo moral, John Stuart Mill (1861), y traído al Sur de Europa por el liberalismo.

Vemos, por fin, el concepto que subsume todas las actividades que se relacionan con la tierra. Esta idea de propiedad, que regula la relación de los recursos humanos con los naturales, es la que permite explicar que los sistemas de trabajo del Sur y del Norte ibéricos sean diferentes, aunque coincidan con la orientación económica: el producto de varios trabajado-

res es reclamado por el propietario del latifundio, de la misma manera que diversas unidades de explotación han de pagar a quien posee el dominio eminente o al propietario de mejor derecho.

Aún cuando hoy veamos el pasado con ojos romanos -así como vemos la racionalidad reproductiva con ojos católicos, y nos engañamos en ambos casos- es preciso distinguir entre los diferentes conceptos de propiedad si queremos entender cómo se reproduce el sistema rural. Recientemente yo mismo me he davanado los sesos (Iturra, 1985) tratando de entender cómo es que tantas y tantas personas de la aldea que he estudiado en Portugal nacían como jornaleros, vivían como propietarios y morían como jornaleros; cómo es que a tantos propietarios no se les podía aplicar la correlación de Bourdieu (1962) entre estado de la explotación y celibato, aplicada a Portugal por O'Neil (1984) como dictum de «patrimonio-matrimonio» (es decir, quien tiene propiedad se casa: quien no, no se casa), extrapolada de la situación histórica específica por él estudiada, donde el campesino es propietario desde muy antiguo. He mostrado con cifras específicas para aldeas de Galicia (1979) y de Portugal (1985) que no siempre hay coincidencia, necesariamente, entre casamiento y propiedad: ni todos los propietarios se casan, ni todos los no propietarios son célibes o tienen hijos bastardos. El asunto que debe interesar es diferente: los diferentes grupos sociales están, históricamente, relacionados de forma muy diversa con la tierra, incluso dentro de un mismo país, y tienen, en consecuencia, diversos conceptos del derecho de propiedad (Antonio Hespanha, 1978, 1980 y 1982; Manuel Murguía, 1882; Michel Foucault, 1966 y 1976, entre otros) y de lo que estos derechos involucran (Ramón Villares, 1976; Nuno Monteiro, 1985). En el Antiguo Régimen el acceso a la tierra se define de forma jerárquica dentro de los moldes jurídicamente posibles (foro, arrendamiento, aparcería, plena propiedad), en función de la cualidad de las personas, mientras que con las revoluciones burguesas pasa a tener prioridad la capacidad de los individuos para tener riqueza, o, por lo menos, para ahorrar dinero a partir de otras actividades, y poder, así, comprar tierra. En las aldeas que he estudiado -Vilatuxe en Galicia, Pinheiros en Portugal, Talca en Chile- he podido comprobar que la liberación respecto a la dependencia personal de un propietario mayor (dependencia idealmente formulada, pero materialmente necesaria, pues el campesino que no tiene tierra para trabajar se muere, a menos que se procure otras alternativas, que no siempre existen en las economías españolas y portuguesas globales) se realiza cuando un grupo doméstico, representado por un individuo, compra su libertad en tierra.

En el Antiguo Régimen, y también antes, la tierra forma parte del orden natural; pertenece en último término al rey, quien va concediendo títulos (forales) suficientes para que algunas personas tengan acceso a la tierra, y éstos, a su vez, la conceden a otros para que la trabajen: es la cadena, bien conocida, de los distintos grados de ser campesino. Esta forma de acceso a la tierra, materialmente necesario por la tecnología e idealmente definido por el derecho canónico y por la doctrina de los juristas eclesiásticos, se enseña al pueblo iletrado a través del catecismo (que es la versión vulgarizada de los cánones), del conjunto de milagros y del temor al fuego divino, y se sistematiza en conceptos de bien y de mal

que el propio pueblo consagra. No es una casualidad que el mayor pecado en el Minho sea levantar las marcas divisorias de la propiedad, tal como nos recuerda Fátima Sá (1983). Por tanto, no son sólo el Papa y el Sínodo quienes definen el bien y el mal por medio de la doctrina, lo hace también el pueblo en su práctica reproductiva.

Este acceso a la tierra, ideado a partir de lo sagrado y ordenado jurídicamente, tiene como garantía la noción de pecado y, en segundo término, la de crimen. Se trata de dos conceptos morales que pueden merecer público castigo en juicios y autos de fe, lo que les da un poder extraordinario sobre la conducta, por lo que propongo considerarlos como factores de reproducción, por cuanto intervienen en la reglamentación del acceso a la tierra, disciplinan a las personas y emanan de la materialidad de la relación hombres/territorio. Esta reglamentación moral del acceso a la tierra, esta ética que define cómo la naturaleza, que es un recurso, debe ser trabajada, se encuentra aún más claramente expresada en el régimen burgués de propiedad individual, pues en él las designaciones de parentesco son la categorización de la jerarquía del acceso a la tierra: hijo, nieto, sobrino: hijo/hija, hijo mayor/segundo/menor: hijo presente/hijo ausente; hijo/hija que se casa primero y tiene un hijo; hijos, hijas en el siglo XX, XIX, XVIII, etc... son conceptos que en el proceso de transmisión hereditaria expresarán, individualizando, qué persona queda en cuál lugar, quién tendrá acceso a la tierra y quién será excluido. En mis trabajos de Vilatuxe (Galicia), de Pinheiros (Portugal) y de Talca (Chile), he demostrado que los conceptos ideales que definen el acceso a la tierra se diferencian de las estrategias que los trabajadores deben idear para hacer frente a la coyuntura de la historia económica. Durante el Antiguo Régimen, en Galicia, el heredero era el hijo mayor, en tanto que en la actualidad es heredero quien sabe de aritmética y de cheques, o bien quien se quedó en casa con los padres ancianos; en Pinheiros lo es el hijo o hija que primero produce un hijo suyo (Iturra, 1980 y 1983). Desde luego, ésta es una formulación general, porque el acceso a la tierra es coyuntural y heterogéneo y es, sobre todo, manipulador de normas canónicas y civiles, como veremos en otro apartado. Entre tanto, quiero mencionar tan sólo que existe un cuerpo doctrinal central, dogmático, que se encuentra presente en las relaciones entre trabajadores, siendo el catecismo el código que regula las relaciones económicas que existen entre ellos, aspecto que voy a clarificar a continuación.

3. Los trabajadores

Si queremos saber cómo se reproducen las condiciones de reproducción social, es decir, su dimensión procesual, hemos de preguntarnos también cómo se hacen los trabajadores, pues ellos son condición de la reproducción. El grupo doméstico, como diría Goody (1958, 1976, 1979) y Fortes (1958); la familia y el matrimonio, como diría más tarde el propio Goody (1983), así como la mayor parte de investigadores sobre tema rural (Chayanov, 1925, Shanin, 1973, Franklin, 1969, Galeski, 1977, Tepicht, 1975, Gudeman, 1978, Nash, 1966, Polanyi, 1957, Dalton, 1971 y 1972);

o, en fin, las formas que regulan la circulación del conocimiento dentro de la familia, de las personas a través del casamiento y de las tierras en la herencia, como diría Bourdieu (1976), constituyen los factores que asumen la reproducción de las personas y del sistema social.

En la Antropología social, la introducción de la dimensión temporal en el análisis de la sucesión de generaciones (Evans-Pritchard, 1962, Fortes, 1949, Goody 1958) o de sistemas sociales (Goody, 1976) ha permitido estudiar la manera en que los grupos domésticos y su contexto global dan continuidad o bien modifican la estructura socioeconómica. Más tarde, investigadores como Bourdieu (1962), Laslett (1977), O'Neill (1984), se preocuparán de las formas no oficiales de reproducción humana. En dos trabajos diferentes he intentado analizar cómo las condiciones en la historia económica afectan a las formas de escoger cónyuges y herederos (Iturra, 1980) y de producir el producto final, el trabajador (Iturra, 1985); en esta aproximación, los trabajos de Foucault (1976), Ariès (1980), Flandrin (1975), Vernier (1985), Handman (1983) han sido aportaciones importantes en la línea seguida por Medick (1984), quien formuló cómo los intereses parecen orientar las emociones, delimitando así el proceso reproductivo de los productores. El conjunto de análisis aportados por los autores mencionados está en la línea de definir el contexto en que tiene lugar la reproducción social: un ejemplo de síntesis de este tipo es el magnífico texto de Godelier *La production des Grands Hommes* (1982). El problema es el siguiente: ciertamente hay un conjunto de factores diversos que inciden en el proceso de reproducción social, y específicamente, humana; con todo, y en el marco del contexto en que se producen, serán aquellos individuos que se quedarán con la tierra y en el grupo doméstico donde aprenden las técnicas de trabajo (los trabajadores, en suma) los que contribuirán específicamente a dar continuidad al proceso reproductivo. Es por ello que, cuando me refiero a ellos hablo de trabajadores y de «producción de productores». Considero que para abordar su análisis deben considerarse tres momentos de un mismo proceso: el primero, el sistema heterogéneo de la reproducción humana; el segundo, el aprendizaje; y el tercero, la colaboración redistributiva de funciones que se da entre los miembros del grupo doméstico para ejecutar el trabajo productivo, aspectos que trataré a continuación.

En los datos de las aldeas que yo he estudiado (Iturra, 1985 y 1986), en los de Brian O'Neill (1984) para Portugal contemporáneo, o en los de Robert Rowland (1984) para la Península Ibérica, es posible ver lo que he denominado *un sistema reproductivo heterogéneo*. El matrimonio, que desde el punto de vista legal y también culturalmente, es la forma más destacada de producir seres humanos, aparece en mis datos como una de las formas posibles, entre varias, para producir productores; podría decirse que en realidad es la manera ritual de declarar quién está aliado con quién y a qué tierras va a quedar adscrito, según que el cónyuge sea propietario eminente, propietario del uso, trabajador sin tierra, o propietario directo. La filiación forma parte de las formas reproductivas. Responde a la necesidad de mostrar públicamente de quién es hijo/hija cada persona y, por tanto, qué vinculación va a tener con los bienes, pues el estatuto que posea cada individuo definirá si va a ser un señor de la tierra

o si va a ser un trabajador que deberá obediencia a otros para acceder a la tierra o a un salario, si va a quedarse en la tierra, o si deberá emigrar. La filiación regula la relación con los bienes que, junto con el trabajo, permiten la continuidad de la vida. Es por ello que parece necesario también evitar la relación de filiación declarada legalmente, a fin de no vincular a las personas con los bienes. personas que, por otra parte, es necesario producir para asegurar el mantenimiento del proceso de trabajo. Y entre los bienes transmitidos no se encuentra sólo la tierra; hay también los derechos que en el Antiguo Régimen y aún hoy se transmiten de padres a hijos como son los contratos de enfiteusis y algunas formas de aparcería.

En el análisis de cincuenta años de nacimientos que he realizado en una aldea portuguesa, he encontrado que un tercio de las personas nunca se casó; y de éstas, todas las mujeres jornaleras y alguna propietaria tuvieron uno o más hijos a pesar de no estar casadas; respecto a los hombres esto es algo más difícil de saber, pero he podido comprobar en los registros entre 1668 y 1864 que se consignaba el nombre del padre aunque no existiera vínculo ritual público. A partir de 1864, los padres no casados constan como padrinos de aquellas mismas mujeres con las que habían tenido hijos hasta aquel momento: se trata del año en que el código civil establece que los hijos que consigan probar su filiación (mediante prueba escrita o testimonial o bien de motu propio de la persona afectada y que lo pruebe por el archivo) tendrá derecho a los bienes del padre, si los hubiere. Así pues, la dislocación del padre biológico, y su conversión en padre ritual, llamado padrino, constituye una forma de mantener la producción de trabajadores (y un hijo sin vinculación con los bienes no tiene otro destino que ser trabajador), permitiendo, al mismo tiempo, cumplir con los deberes de asistencia que la moral prescribe. En la actualidad, en los pocos casos de hijos sin padre social, los hermanos del progenitor son los padrinos.

Casamiento, bastardía, incesto, embarazo de la mujer de otro, adopción y filiación ritual constituyen, junto con el celibato, estrategias complementarias de un sistema de reproducción de tipo heterogéneo. Este conjunto de estrategias parece ir en contra del sistema ético con que las personas regulan sus relaciones y que la Iglesia Católica parece defender con tanta fuerza. Sin embargo, existen diversas situaciones que es preciso clarificar para evitar pensar que existe discontinuidad lógica entre las ideas que orientan las relaciones y las relaciones mismas. Una posible explicación, por ejemplo, se basa en la pasión y el deseo, pero no sería lógico que un sistema racional de reproducción se basara en la incontinencia, cuando, por otro lado, la propia incontinencia y el deseo se encuentran previstos para regular en cánones y prácticas. Así, la fornicación del tipo que sea (aunque la que aquí nos interesa es únicamente la de tipo fértil) sólo es crimen si se prueba públicamente en juicio eclesiástico o civil (canon 2357, del Código de Derecho Canónico de 1917). Además, la confesión es un acto por el que un tribunal privado socializa la reparación de la falta: es decir, la confesión y la comunión continuada de la pecadora son signos de perdón, son la aceptación por parte del grupo social de conductas teológicamente incorrectas. Se procura, no obstante, evitar el

casamiento de la mujer que tiene hijos sin filiación oficializada, a menos que sea con el propio padre de la criatura, o bien que ésta sea producto de un incesto forzado, injusto: así sucede, por lo menos, en los casos que me han aparecido en mis datos.

Lo que me interesa destacar aquí, simplemente, es que en el nivel de los trabajadores la reproducción es una práctica heterogénea, tanto por lo que respecta al número de prácticas existentes, como a los aspectos que afecta, en especial al patrimonial. No se trata de que cualquier espermatozoide impregne cualquier óvulo, sino de establecer qué hombre va a casarse con qué mujer; cuando la alianza es imposible, entonces se disimula, como si fuera inexistente y el fruto de esta unión es declarado unilateral, aunque la bilateralidad sea pública y notoria, lo cual sólo es posible en los sistemas culturales donde el poder de la palabra escrita tiene tanta relevancia como la misma procreación. A partir de cuando los campesinos han pasado a ser propietarios de la tierra, el sistema heterogéneo se ha visto reducido a una sola práctica, la del casamiento, normalmente entre gente que aún no tiene hijos, o que sólo posee aquél que el sistema de regulación de la fertilidad no fiscalizó a tiempo.

Un segundo momento que hay que resaltar en la reproducción de los trabajadores es el de su adoctrinamiento. Aunque sólo existe en el fondo un solo cuerpo doctrinal, hay tres tipos de maestros en esta práctica: la familia, la Iglesia y el Estado, que enseñan de forma indudable los principios de jerarquía, obediencia y autoridad, que definen en primer lugar las relaciones sociales. Hay también el principio de la solidaridad o la caridad, que se aprende entre las virtudes. Sin embargo, me parece que el principio de la maldad primordial del hombre es tan reiterado en palabras y prácticas que el de la caridad pasa a ser su sombra positiva.

El niño, desde que nace hasta que, ya maduro, muere, pasa por un número de rituales bien especificados en la edad y en el tiempo, y de los que he hecho ya detallada referencia (Iturra, 1985). No sólo hay aquí un conocimiento de los códigos de comportamiento, que son minuciosamente enseñados (catecismo), rigurosamente controlados (confesión) y redefinidos escatológicamente (comunión o eucaristía), sino que las enseñanzas tienen una dimensión totalmente práctica. Por ejemplo, la división del tiempo litúrgico sirve de referente a los actos productivos durante el ciclo agrícola. De esta forma, al mismo tiempo que el niño recibe el código moral público de comportamiento, se suministran también los aspectos prácticos de la reconciliación social mediada por la penitencia, que asegura el cumplimiento del código ético a nivel público, y del ciclo mítico que orienta el ciclo cósmico, agrícola.

La religión, como teoría de la actividad, forma parte de la racionalidad reproductiva, antes que la teoría del liberalismo se introduzca en la producción rural, basándose en los conceptos de derechos y deberes que se han de dar a los que detentan la autoridad. De la sociedad estamental han pervivido las categorías domésticas como directoras de la producción, en las que se aplica la noción de Dios de este dios estoico que en occidente representa la verdad. El adoctrinamiento del productor consiste en la alienación de su voluntad mediante nociones como las de autoridad y jerarquía, representadas coyunturalmente por determinadas personas.

Esta idea de la religión como opio del pueblo (Marx, 1844) se corresponde con una realidad consistente en que las ideas disciplinares del trabajo rural, teologizadas por la Iglesia en el transcurso del tiempo, tienen un contenido que moviliza a las personas en su entrega a la voluntad del soberano; se trata, pues, de un paradigma teísta, que antecede y es contrario al paradigma burgués que le sucederá. Y si tales nociones son movilizadoras es porque consiguen sistematizar las ideas y enfocarlas hacia los aspectos pragmáticos y la actividad productiva material.

En los análisis que he efectuado sobre la conducta ritual, he podido apreciar que, tanto en el pasado como en el presente, la conducta ritual es casi universal en todos los pueblos que he estudiado y sólo se apartan de ella aquellas personas que cuentan con bienes propios comprados (a partir de mediados del siglo XX), así como con un grupo de trabajo suficiente para efectuar la actividad productiva, por lo que pueden desinteresarse del grupo social mayor; sin embargo, esta falta de solidaridad con los demás amenaza con la extinción de su estirpe, puesto que no se casan, no festejan, no cuentan con la colaboración en el trabajo ni en las dolencias. Y se apartan también aquéllos que atraviesan los límites de lo permitido en la vida privada (cosa que normalmente es más frecuente que lo doctrinalmente expuesto y permitido), como son los casos de incesto, de prostitución o de homosexualidad reconocidos públicamente, en que el transgresor ha abandonado el código abiertamente y entonces es aislado por los demás y acaba por tener que marchar. Estos casos, que el límite de mi exposición no me deja profundizar, son la prueba de que las normas doctrinales deben ser públicamente cumplidas, pero pueden transgredirse privadamente siempre que no afecten al dominio público. Claro está que la doctrina y la falta se pueden manipular, como lo prueban las definiciones variables de pecado (definidos anualmente en los sínodos regionales), o las manipulaciones efectuadas con el ritual, como cuando, por ejemplo, mediante el casamiento se legaliza a un bastardo, o como la inscripción que hallé de un nacimiento registrado cuatro años después de la muerte de su progenitor, o los casos de asesinatos que se ocultan porque su ejecutor controla y redistribuye recursos.

En síntesis, y sin poder entrar de momento en la multitud de casos que parecen contradicciones, pero que no son más que alternativas relacionadas con los factores históricos de la racionalidad reproductiva, quiero destacar por el momento que el trabajador es fabricado en el grupo social, por lo que su presencia individual en el mundo es sólo parte de un proceso más general.

El tercer momento se refiere a la asignación de tareas a cada componente de un grupo doméstico, como uno de los aspectos que contribuye también a la reproducción de los trabajadores. La tecnología del sistema rural sólo puede aplicarse a partir de la fuerza de trabajo que el grupo doméstico posee que, si falta, se complementará con la parentela y con la vecindad. Pues bien, las ideas morales codificadas en la doctrina y la ley canónica permiten la existencia de un grado de confianza suficiente como para que se puedan asignar tareas entre los miembros del grupo doméstico, al mismo tiempo que anulan las distintas fuerzas antagónicas que, si se disputaran por un mismo trozo de tierra, aniquilarían y dividirían también la propia fuerza de trabajo.

Tanto en Galicia como en Portugal he podido observar la colaboración que existe entre distintas personas vinculadas por lazos de consanguinidad, que se adapta a las distintas coyunturas históricas. Así, por ejemplo, cuando la propiedad eminente es del conde o *morgado*, los casamientos entre parientes próximos (que implican la manipulación de la ley canónica) son actos habituales que aseguran la concentración de recursos: tierras, animales, foreros y trabajadores. Cuando la propiedad se concentra en un individuo y como resultado de la desamortización o del desinterés de la clase propietaria, la tierra se va abandonando y queda vacía, el productor da una larga vuelta por la emigración para volver a comprar la hacienda vecina abandonada. Son éstos los momentos en que, en la variabilidad típica de la alianza matrimonial, se vuelve a la exogamia y se traen maridos a la aldea para asegurar la continuidad del ciclo doméstico, por cuanto los hombres de la casa han marchado para poder recurrir al dinero que permitirá la lenta compra de tierras por parte de los parientes que en la casa quedaron.

El trabajo será hecho por los residentes del grupo doméstico, el producto se aplicará en parte al pago y a la reproducción del ciclo agrícola, en tanto que la renta se asignará al hombre individual, tal como prescribe la concepción de los juristas burgueses. La tierra continúa siendo trabajada y consumida por un grupo cuya racionalidad reproductiva está contenida en los preceptos religiosos, pues éstos sistematizan los derechos y deberes del parentesco, cosa que se puede apreciar mejor en las distintas formas de ayuda y de colaboración en el trabajo. Señalaré, finalmente, que esta reflexión que he realizado en base a mis estudios sobre la pequeña agricultura, tiene una dimensión diferente en zonas de reconquista y de misión, aspectos que ahora no puedo desarrollar.

4. El trabajo

Los grupos domésticos no son suficientes para realizar el trabajo, tanto en la pequeña agricultura como en los latifundios. En estos últimos, he observado en América Latina y en la región del Alentejo que la casa se divide en dos tipos de trabajadores: los que se van (en número que depende de los constreñimientos del productor) a trabajar en las tierras del propietario, y los que se quedan en casa para trabajar las tierras que se poseen en usufructo o que pertenecen a la familia (Barracough, 1966, De Barros, 1979). En la agricultura parcelaria se sigue un sistema semejante, tanto en el Antiguo Régimen como cuando existe ya propiedad directa.

Los grupos domésticos no tienen personal suficiente para realizar el trabajo necesario, ni todo el conocimiento que las tareas diversificadas requieren, ni tampoco todos los instrumentos; más aún, en el desarrollo del ciclo doméstico a través del tiempo cada grupo va perdiendo personal joven por casamiento o por emigración (lo cual contribuye también a su reproducción), y es afectado también por la muerte de los más viejos y de los niños. El grupo doméstico no adquiere más trabajadores por el casamiento que aquéllos que pierde por las razones apuntadas; y los que gana

por nacimientos, están en una etapa del ciclo de vida en la que poco pueden contribuir a las faenas agrícolas. Ante la necesidad de contar con más personal, de suplir los conocimientos técnicos poseídos y de juntar herramientas, cada grupo doméstico recurre a otros en demanda de cooperación, comúnmente llamada ayuda mutua.

La circulación de bienes y de trabajadores constituye un aspecto esencial del proceso de trabajo, a través de un código regulado por la racionalidad del parentesco, donde se encuentran categorías ético-económicas diversificadas entre personas que se deben unas a otras derechos y obligaciones diversos, ya sea en vida, ya sea en la muerte. Son categorías éticas porque las define la doctrina cristiana en forma de ciertos deberes a los que no corresponden derechos; y son económicas porque en ellas se incluyen los recursos productores de bienes. Pero, cuando un grupo doméstico necesita establecer cooperación, ¿a qué otro grupo doméstico recurrirá y para qué clase de trabajos? Los requerimientos varían de una región a otra y dependen también del tipo de agricultura de que se trate, aunque en todos los casos siempre hay unos periodos en el año en los que se concentra más trabajo. El ciclo agrícola tiene toda una serie de etapas: preparación de la tierra, siembra, cosechas, más las actividades relacionadas con la conservación de la casa, caminos, cercas, así como el cuidado de animales y explotación del bosque. Así sucedía en las aldeas estudiadas en Galicia y en Portugal, dedicadas a la producción de leche y de vino, tanto en la actualidad como cuando existía dominio eminente.

El grupo doméstico del sistema rural, cuando había propiedad eminente, dividía su trabajo entre los deberes del señor y los de la tierra que le habían concedido; el del sistema parcelario, entre los trabajos especializados para la venta y los de subsistencia. El grupo doméstico de la propiedad eminente podía destinar a sus trabajadores a tareas de cooperación cuando no trabajaban para el señor; el de la propiedad parcelaria reparte el trabajo en función de los conocimientos especializados, de la capacidad para trabajar (según la fuerza física y la edad, más que el sexo) y, eventualmente, en función del dinero, aún cuando el sentido de la colaboración es ahorrar este medio universal de pago en la economía del capital, con la cual lindan. El tiempo de trabajo se divide entre unos y otros, para poder ir a ayudar a otras casas, tal como constaté en la observación de doscientos casos en Galicia y doscientos ochenta en Portugal. Esta necesidad de colaboración se verbaliza como una obligación entre parientes y vecinos de ayudarse mutuamente: si se contrasta con la acción, la definición verbal, que, de todas formas, es muy amplia, no coincide estrictamente con ella, precisamente porque en las aldeas rurales son todos parientes y vecinos.

Esta verbalización respecto a la obligación de ayuda mutua no hace más que definir o repetir un código que ya está escrito, sobre la honra debida a los padres y a los superiores y sobre el amor al prójimo (S. Pio X), lo cual constituye una dimensión de la relación social garantizada mediante el castigo material (exclusión del grupo de trabajo) y el espiritual (condena eterna). La honra al padre y a la madre y también a los superiores incluye también lo que en palabras de Radcliffe-Brown (1952) podríamos denominar la solidaridad respecto a los miembros de una misma

generación, pues en el precepto los hermanos de los padres son conceptualizados y tratados con el mismo tipo de respeto que los progenitores, aunque en la relación pueda darse un mayor grado de flexibilidad, tal como pude comprobar en mi trabajo de campo. Cuando tal relación se consolida a partir del parentesco ritual padrino/ahijado, los deberes que se establecen pueden ser incluso mayores que los originados por filiación directa. Si a ello añadimos el casamiento (por el que normalmente el cónyuge ingresa en la familia de su mujer, aunque no siempre en la casa), tenemos ya una pista de lo que constituye la racionalidad del trabajo: *el derecho de dar* que se establece a partir de la red de relaciones de trabajo que se teje en las aldeas por los constreñimientos que hemos señalado. Este derecho se formula, normalmente, como algo que debe complementarse con la obligación de pagar, ya sea en relaciones recíprocas o no (el señor da y a él se paga, y la relación que se establece no es de reciprocidad).

El derecho de dar, o, simplemente, la dávida (Mauss, 1923-24; Malinowski, 1932; Shalins, 1965, entre otros), base de la racionalidad del sistema de trabajo, se puede construir y orientar de diversos modos. Resalta, en primer lugar, el casamiento, en que dos personas declaran ante un testigo privilegiado, sagrado, que quieren vivir juntas para siempre, y esto implica cesión de bienes de una a la otra, ya sea de forma unilateral o bien mutua, mediante pactos respecto a las dotes, o bien mediante simples acuerdos matrimoniales (Iturra, 1980); implica también la obligación de dar el cuerpo para la procreación y el trabajo. Una segunda forma de construir la relación de dar y recibir, es la que se establece entre hijos y padres, con intercambios equivalentes de alimentos y de trabajo, que son regulados a través del afecto o, simplemente, a través de la autoridad de los padres y de la obligación que éstos tienen de proveer a los primeros; deo para otra ocasión comentar los elementos pragmáticos de la relación y su abstracción en el modelo bien definido de la Sagrada Familia (donde el padre es casto, la madre es virgen y el hijo es la verdad). Una tercera forma de procesar la obligación de dar es la proyección de los deberes filiales respecto a la casa una vez los hijos la dejan para contraer matrimonio fuera; se establece así una obligación mutua entre casas, pero que es conflictiva, ya que los cónyuges que hay en una casa son hijos de otra y ambos están necesitados de colaboración. Mientras los nietos son pequeños, la relación es resuelta coyunturalmente, aún cuando he observado que si hay escasez de hijos para colaborar, entonces se suele acudir con preferencia a los padres de la mujer, por lo que ésta es considerada como una mala nuera por parte de los padres del marido, lo cual significa que incumple obligaciones mutuas. Una cuarta forma de construir la relación de trabajo es la que se establece cuando los nietos son adultos y se reparten entre las casas de abuelos, tíos-padrinos, padrinos y tíos. En este nivel de parentesco se establecen también, y en quinto lugar, relaciones construídas en base a las donaciones hereditarias. En poblaciones donde se da el no casamiento (celibato, maternidad bastarda) hay siempre un contingente de propietarios de tierra (usufructuarios o propietarios directos) que tienen que asegurar la continuidad en la gestión en base a descendientes creados a través de otras personas y definidos como tales continuadores por medio del parentesco ritual, estructurado canónicamente.

En el modelo presentado hasta aquí sobre la racionalidad de la colaboración reconozco que faltan todas las estrategias alternativas que en otros trabajos he analizado, pues aquella racionalidad se altera en los casos de emigración, con el cambio técnico y la especialización de los parientes en distintos procesos de trabajo, puesto que el derecho de dar se procesa de forma diferente, aunque los principios de reclutamiento sean los mismos. En la emigración con retorno, las ganancias se entregan a la familia que se queda en la aldea y el dinero se invierte en la tierra, en la construcción de la casa o de un bar: la colaboración confía los recursos obtenidos de la economía de la maximización pura a los recursos de la reciprocidad (Iturra, 1984). En caso de que los parientes estén en diferentes procesos de trabajo, la racionalidad de la ética religiosa no tiene más eficacia económica que la de orientar, ella es reconvertida a partir de la inclusión de otros individuos en el mismo proceso de trabajo que, clasificados como parientes en algún grado, se acercan a la relación por medio de la prescripción ética (obligación de dar) que rendirá beneficio común en la actividad económica. Esta es, tal como comentábamos más arriba, la quinta forma de estructurar el derecho de dar, de orientar el proceso de trabajo.

Existe toda una gama de colaboración posible entre vecinos, en base al conocimiento, a la contigüidad de las tierras, a la posesión de instrumentos o, simplemente, al hecho de obtener beneficios en dinero al final del ciclo de la producción; esto último se impone hoy en día en aldeas donde el tractor es el gran pariente que, al acelerar el trabajo en las tierras de otros, crea una clientela de abundante mano de obra liberada del ciclo total de rutinas artesanales que ocupan el tiempo y las energías de los trabajadores. El uso del tractor (que si se paga en dinero pertenece a la racionalidad de la economía del liberalismo burgués y no campesino) se efectúa más en la línea de maximizar la fuerza de trabajo para el propietario de la máquina que en líneas éticas. En el área de la economía campesina puede verse que la racionalidad que organiza los intercambios entre no parientes responde a criterios de utilidad dentro de un intercambio de bienes, en que se pueden aislar monedas que sirven como mediadoras (Iturra, 1977, 1985).

En síntesis, se puede decir que el derecho de dar (el don de dar, la gracia caritativa) se ejerce entre vecinos como una forma de dinamizar una relación de trabajo que coloca a uno en deuda con el otro si acepta la relación, y la aceptará en función de aspectos bien utilitaristas: o por falta de parientes que puedan movilizar recursos a través de la red ético-económica orientada canónicamente, o bien porque el donador es miembro de mismo proceso de trabajo que el otro. En el segundo caso la racionalidad de la ética religiosa se explica de una manera general a través de la solidaridad y del amor y se mantiene materialmente por el beneficio monetario que aporta la asociación. En cuanto al primer caso, emoción o interés están convenientemente distribuidas y garantizadas escatológicamente, tal como ahora explicaré.

5. La garantía

Hasta ahora he intentado demostrar cómo la reproducción del sistema rural, proceso de trabajo subsumido a otro, tiene una racionalidad publicitada en ideas religiosas. En otras palabras, he intentado unir elementos del proceso productivo a un sistema de pensamiento que normalmente se estudia como un fenómeno en sí mismo. Mi hipótesis de trabajo es la de que la religión es la teoría de la actividad económica que, en las relaciones sociales de hoy, se transforma lentamente en una racionalidad teorizada desde una perspectiva económica (Iturra, 1986). Existe una semejanza entre ambas teorías: las dos orientan la actividad que permite producir y reproducir la vida material, sistematizan las relaciones entre los hombres, dan estatuto a las cosas y regulan la relación entre hombres y cosas. Hay una diferencia entre ambas: mientras que la teoría religiosa de la actividad económica se centra en las personas y las jerarquías (las maximiza) para vincularlas a las cosas, la teoría económica se centra en las cosas (las maximiza) y les asigna un valor, a través del cual pueden ser adquiridas por las personas. Entre las dos hay una ligazón que no es de continuidad, sino que se trata de dos sistemas que se entrecruzan en niveles diversos: en el tiempo histórico (donde coexisten coyunturalmente con mayor acento de la una o de la otra), y en la racionalidad misma, ya que la teoría económica con la que hoy no sólo se interpela sino que se intenta gobernar las cosas, es una derivación del orden moral definido religiosamente: Adam Smith, por ejemplo, reemplaza al Príncipe por el Estado, John Stuart Mill destaca la bondad como base de su teoría de la opción y John Maynard Keynes desarrolla una teoría de la riqueza que, por las ventajas que tiene para el sistema reproductivo, se convierte en una ética que hace predominar el monetarismo y justifica el predominio de la riqueza sobre la humanidad.

Como sistema teórico de las relaciones con las cosas la religión ha desarrollado un brazo armado que, a veces, ha sido de temer, la Inquisición, y que se ha mantenido aún después de su desaparición en las aguas, a veces calientes, a veces frías, de la confesión (creada en el siglo XII). Porque, ya sea un problema de creencia o no en la otra vida (hay varias diferencias entre esta otra vida definida por la Iglesia y la del pueblo, o, al menos, entre el ciclo tomista y la aldea en que los muertos residen, el cementerio), ya sea por el hecho de ser la religión un sistema metafóricamente o no escatológico, hay en el dominio público una parte del código de relaciones que es represivo o que, por lo menos, es orientador, fija opciones. En este contexto se sitúa la noción de pecado, del que aún no estoy en condiciones de hablar, al menos desde el punto de vista de la investigación que estoy realizando.

El pecado aparece muy temprano en la mitología cristiana explicando genéticamente la humanidad; como cualquier cultura, la judeo-cristiana distingue entre el bien y el mal: el primero es premiado y el segundo castigado. Los que pertenecemos a esta cultura conocemos bien la existencia de penas del infierno y éstas nos han hecho vivir como entes culturales; estas penas no sólo son prometidas mediante la palabra en los sermones

que en el transcurso de mis diversos trabajos de campo he podido oír), sino que son también prefiguradas físicamente por medio de ayunos, penitencias, genuflexiones, castigos y otras distintas formas en que se han expresado las sanciones en el transcurso de los siglos. Los ritos de Semana Santa, por ejemplo, son un buen cuadro de desolación del cuerpo cuando el alma pierde la gracia. Pero la pregunta que surge es hasta qué punto la noción de pecado garantiza el funcionamiento del código doctrinal porque la gente teme las penas futuras, y hasta qué punto lo garantiza haciendo públicas y socializando (es decir, predicando) las razones por las que una persona puede ser expulsada de la colaboración (comunidad) o excluida de las posibilidades de acceso a la tierra a través del casamiento, de la herencia o de otros ritos, o bien el sacerdocio, por ejemplo. ¿Es la creencia aquéllo que funciona como garantía de que los contratos orales sean cumplidos y se respeten los valores adscritos a las categorías ético-económicas, o bien es la practicabilidad de la conducta lo que se ajusta a la ética? La duda asalta al investigador cuando ve, como ha sucedido en mis investigaciones, que pueden aparecer dos comportamientos éticos: uno que se ajusta a las normas y prescripciones y que muestra públicamente un comportamiento que honra a la persona, y otro que avergüenza, que da que hablar. La heterogeneidad reproductiva, las contravenciones a los preceptos rituales, el cumplimiento poco fiel de las normas, y algunas faltas contra la propiedad son aspectos fácilmente olvidados por el pueblo, o reajustados dentro de un código social garantizado oficialmente por la Iglesia, que es quien reorienta estos comportamientos desajustados: el arrepentimiento redime. La educación no oficial de los jóvenes por parte de otros jóvenes y adultos, la custodia de la castidad prematrimonial, la regulación de la fertilidad matrimonial por medio de la prostitución, el recurso a numerosos pactos con figuras malignas junto a las promesas de votos, la predicación sagrada y la reproducción humana criminal, son algunos de los numerosos hechos que proporcionan continuidad al comportamiento y que resuelve dimensiones que la rigidez de la prescripción no contempla. Por otra parte, actos como el robo, la invasión de la tierra propiedad de otros, los atentados contra la salud, la integridad física, el buen nombre o la fama (todo lo cual está contemplado en el Decálogo) son normalmente sancionados de forma directa por los ofendidos, que así pasan a ser ellos pecadores y deben acudir entonces al tribunal de la confesión, por lo menos si agreden en réplica, en que el primer agresor pasa a ser ahora una víctima.

Todos estos asuntos han sido bien legislados en el derecho canónico, que tiene previstos diversos tribunales según los crímenes, y también por los sinodos locales, que cada año redefinen las faltas. Así como el perezoso o el incumplidor tendrá su castigo en la tierra al ser proscrito de las alianzas y caer en la pobreza, así también el incumplidor de los deberes tendrá que pagar una sanción cultural para cada falta infringida a la estructura de relaciones; y para que tales faltas se conozcan, se identifiquen en el tiempo, el espacio y en las diversas categorías de personas de una sociedad oral y cíclica como la rural, tales faltas y sus castigos se inscriben en la memoria de la penitencia, que pasa a ser el tribunal mínimo que garantiza el cumplimiento de la racionalidad reproductiva, y, de esta

forma. tales faltas se conocen, se identifican en el tiempo, en el espacio y en las distintas categorías de personas. Así me parece que se estructura el trabajo en los sistemas rurales, incluidos los que se centran en la viña, y así me parece que se estructura la racionalidad reproductiva, a partir de la garantía que el pecado proporciona.

NOTAS

1. El presente texto fue presentado como ponencia en las I Jornades sobre la Viticultura de la Conca Mediterrània, que se celebraron en marzo de 1986. La revisión y preparación del texto para su edición ha sido efectuada por Dolors Comas d'Argemir.

2. En Chile estudié el comportamiento de campesinos que había pasado del sistema de trabajo latifundista al de cooperativas de reforma agraria en la región del Valle Central; este estudio fue realizado por un equipo interdisciplinar del Centro de Estudios Agrarios y Campesinos de la Universidad Católica de Chile, en el que era docente e investigador. En Galicia viví durante más de un año en una parroquia rural de la provincia de Pontevedra, donde estudié el comportamiento de pequeños propietarios desde una perspectiva histórico-etnográfica, como investigador del Departamento de Antropología Social del Trinity Hall (Universidad de Cambridge, Inglaterra). En Portugal he estudiado el problema de la racionalidad reproductiva en una aldea de una feligresía de Beira Alta, como investigador del Instituto Gulbenkian de Ciencia y del Departamento de Antropología Social del I.S.C.T.E. En este caso el estudio etnográfico de dos años me ha llevado a poner un fuerte acento en la investigación genealógica de archivo, así como en el derecho canónico y en las prácticas religiosas, consideradas como orientadoras de la racionalidad reproductiva. Algunas de las ideas que desarrollo se basan también en las observaciones que realicé en ámbitos urbanos y rurales de Escocia, como estudiante de la Universidad de Edimburgo, país en el que las ideas religiosas tienen un fuerte peso en la sistematización de la realidad.

3. Llamo categorías ético-económicas a estos cargos, en que normalmente es poco relevante conocer la individualidad de quien lo ocupa como *rey*, *conde*, *duque*, *padre*, *morgado*, o donde los requerimientos del oficio definen la capacidad necesaria para desempeñarlos, como *obispo*, *patructio*, *herdeu*, *cabezoleiro* y, tal vez, *capelaes*. A pesar de que estos cargos poseen una elevada funcionalidad pragmática en la organización del trabajo en una sociedad estamental, ya sea en las ideas, ya sea en lo cotidiano, (y, por ello, me gustaría llamarlos «*office*»), son concebidos como inherentes a lo sagrado en la sociedad y en la familia, como algo permanente que funda la conducta y no como resultado de las relaciones sociales. *Rey*, *Conde*, *Duque*, *Obispo*, *Padre*, *Capellán* (*capelao*, en portugués), son oficios bien conocidos en la concepción de la sociedad antigua. Algunos adquieren sentido en ámbitos más locales. Este es el caso del *Patructio*, heredero de la mayor parte de los bienes de una casa, que en Galicia dicen asignar al primogénito (ver Iturra, 1980), similar al *erederue* vasco y *hereu* catalán. *Cabezoleiro* era quien cobraba las rentas forales en nombre de los señores, en Galicia. *Morgado* era, en el Portugal del Antiguo Régimen, el varón primogénito que heredaba de forma única, universal y exclusiva el patrimonio de un propietario de tierras dedicadas a la producción agrícola y que habían sido declaradas por el rey fuera de toda posibilidad de venta. *Reguengos* es la tierra fuera de comercio que pertenece al rey en Portugal, como tal rey y no como individuo.

BIBLIOGRAFIA

- ARIES, Philippe (1980)
1983 «Sao Paulo e a carne», en FOUCAULT, Ariès, et al. (eds.)
Sexualidades Occidentais. Lisboa. Contexto (Communications, 1980. Paris), pp. 47-51

- BARRACLOUGH, Solón and DOMIKE, A.
1966 «Agrarian Structure in the Latin American Countries», en *Land Economics*, vol. 62.
- BOURDIEU, Pierre
1962 «Célibat et condition paysanne», en *Etudes Rurales*, 5-6: 32-135.
- 1976 «Marriage Strategies and Strategies of Social Reproduction», en R. Fortes y O. Ranum (eds.), *Family and Society*. London. The Johns Hopkins Press Ltd.
- CUTILEIRO, José
1971 *A Portuguese Rural Society*. Oxford. The University Press.
- CHAYANOV, Alexander V. (1925)
1974 *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires. Nueva Vision.
- DALTON, George
1971 *Traditional tribal and peasant economies: an introductory survey of economic anthropology*. Addison-Wesley Modules in Anthropology, pp.1-35. Reading, Mass.
- 1972 «Peasants in Anthropology and History», en *Current Anthropology*, 13 (3-4): 385-415.
- DE BARROS, Alfonso
1979 *A reforma agraria en Portugal*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.
- ESCOTO, Duns John (1266-1308) (1639)
1910 *De rerum principio*. Quarachi.
1950 *Opera omnia*. Comissao Escotista (ed.). Roma. C. Balic.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1962 «Anthropology and History», en *Essays in Social Anthropology*. London. Faber. pp. 46-65.
- FLANDRIN, J.L.
1975 *Les amours paysannes, XVI-XIXè siècle*. Paris. Gallimard.
- FORTES, Meyer
1949 «Time and Social Structure: an Ashanti case study», en M. Fortes (ed.), *Social structure: studies presented to A.R. Radcliffe-Brown*. London.
1958 «Introduction» en *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge. Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel
1966 *Les mots et les choses*. Paris. Gallimard.
1976 *La volonté de savoir*. Paris Gallimard.
- FRANKLIN, S.H.
1969 *The European Peasantry. The final phase*. London. Methuen.
- GALESKI, Boguslaw
1977 «Quelques reflexions sur la question agraire dans les démocraties populaires (1945-1975)», en *Structures Sociales en Europe de l'Est* (Notes et études documentaires, 4 març 1977). Paris. La Documentation Française.

- GODELIER, Maurice
1982 *La production des Grands Hommes*. Paris. Fayard.
- GOODY, Jack
1958 «The fission of domestic groups among the Lo Dagaba», en M. Fortès (ed.), *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge. Cambridge University Press.
1976 *Production and reproduction. A comparative study of domestic domain*. Cambridge. Cambridge University Press.
1979 *Domestic Groups*. Addison-Wesley Modules in Anthropology. Reading, Mass.
1983 *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge. Cambridge University Press.
- GREENWOOD, J. Davydd
1976 *Unrewarding wealth: the commercialization and collapse of agriculture in a Spanish Basque town*. Cambridge. Cambridge University Press.
- GUDEMAN, Stephen
1978 *The demise of a rural economy. From subsistence to capitalism in a Latin American Village*. London. Routledge and Kegan Paul.
- HANDMAN, Marie-Elisabeth
1983 *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*. Aix-en-Provence. Edisud.
- HANSEN, Edward C.
1977 *Rural Catalonia under the Franco regime. The fate of regional culture since the Spanish civil war*. Cambridge. Cambridge University Press.
- HESPANHA, Antonio Manoel
1978 *A historia do direito na história social*. Lisboa. Livros Horizonte.
1980 «O jurista e o legislador na construção da propriedade burguesa liberal em Portugal», en *Análise Social*, vol. XVI (61-62). pp. 211-236.
- MILL, Jonh Stuart (1861)
1984 *El utilitarismo*. Madrid. Alianza Editorial.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo
1985 «Lavradores, frades e forais. Revolução e regimen senhorial na comarca de Alcobaça (1820-1824)», en *Ler Historia*, 4: 31-88. Lisboa
- MURGUÍA, Manuel
1882 *El foro. Sus orígenes, historia y condiciones*. Madrid. Librería de Bailly Bailliere.
- NASH, Manning
1966 *Primitive and peasant economic systems*. San Francisco. Chadler Publishing Co.
- NETTING, Robert McC. and MCGUIRE, Randall
1982a «Levelling peasants? The maintenance of equality in a Swiss Alpine community», en *American Ethnologist*, 9: 269-290.
1982b «Territory, property and tenure», en R. McAdams, M.J.

Smelser and D.J. Treiman, *Behavioural and social science research: a national resource*. Washington. National Academy Press.
pp. 446-502.

O'NEILL, Brian Juan

1984 *Proprietários, lavradores e jornaleiras. Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Lisboa. Dom Quixote.

PIO X

s/d *Primeiros elementos da doutrina cristá*. Lisboa. União gráfica.

POLANYI, Karl

1957 «Aristotle discovers the economy», en *Trade and market in the early empires*. Free-Press, New York. pp. 54-94.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 *Structure and function in primitive society*. London. Cohen and West, Ltd.

ROWLAND, Robert

1984 «Sistemas familiares e padroes demograficos em Portugal», en *Ler Historia*, 3: 13-32. Lisboa.

SA E MELO FERREIRA, Fátima

1983 «Mudança politica, religiao e cultura popular», en *Ler Historia*, 2.

SHALINS, Marsahall (1965)

1974 «Exchange value and the diplomacy of primitive trade en *Stone Age Economics*. London. Tavistock. pp. 277-314.

SEVILLA-GUZMAN, Eduardo

1979 *La evolución del campesinado en España*. Barcelona. Península.

SHANIN, Theodor

1973 «The nature and logic of the peasant economy», en *The Journal of Peasant Studies*, 1 (1): 63-80; 1 (2): 186-206.

SMITH, Adam (1776)

1874 *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London. Routledge and Sons.

SUAREZ, Francisco (1617)

Metaphysical disputations.

TAX FREEMAN, Susan

1970 *Neighbours: the social contract in a Castilian hamlet*. Chicago. The University Press.

TEPITCH, J.

1975 «A project for research on the peasant revolution of our time», en *The Journal of Peasant Studies*, 2 (3): 258-269.

VERNIER, Bernard

1985 «Strategies matrimoniales et choix d'objet incestueux: dot, diplôme, liberté sexuelle, prénom», en *Acts de la recherche*. Paris. Juin. pp. 3-28.

VILLARES, Ramón

1976 «No cincuentenario da lei de redención de foros (1926-1976). Aproximación ao problema». Manuscrito 18 p. - 1977 en Grial (febrero).