

BENEFICENCIA Y «CUESTIÓN SOCIAL»: UNA CONTAMINACIÓN ARCAIZANTE

Pedro Carasa Soto
Universidad de Valladolid

La hipótesis de trabajo que mantenemos en esta ocasión es que, durante la Restauración canovista, en la que se plantean las diferentes versiones de la cuestión social y a lo largo de la cual se sientan los principios de la política social a seguir en el último cuarto del siglo XIX, persisten en el discurso social muchos elementos culturales, intelectuales e incluso pragmáticos que proceden de la reelaboración, cuando no de la reproducción, de principios y valores del Antiguo Régimen. Creemos que estos guiños al pasado son los que caracterizaron la época desde el punto de vista político, en otra ocasión lo hemos escrito refiriéndonos a la implantación del principio sagrado de la Monarquía como árbitro y eje articulador de la cultura política, cuyo monopolio paralizó la modernización de una política de masas y consolidó el caciquismo. Pues bien, ahora tratamos de insistir aquí en la misma idea, pero por lo que concierne a la política social y más en concreto al planteamiento oficial de la cuestión social. En efecto, en estos años su concepción y praxis es deudora de un trasfondo conservador y tradicional que coloca en primer término la reformulación de los principios balsámicos de la caridad, como la armonización, la beneficencia, el paternalismo y, luego aplica los procedimientos quirúrgicos y reclusores, valores todos ellos heredados del mundo cultural propio de la tradición tardofeudal o de las primeras versiones del preliberalismo ilustrado. Éste fue el sistema de valores inspirador de la cuestión social que planteaba el nuevo escenario de la proletarización en el ambiente intelectual y político de la Restauración. Y más en concreto, defendemos la idea de que son precisamente el trasfondo religioso-cultural de la caridad en los asistentes y la cultura de la pobreza en los asistidos, ambos discursos heredados del Antiguo Régimen, las canteras de donde se extraen los materiales que sirvieron para reformular los principios teóri-

cos y construir los tratamientos que inspiraron la solución a la cuestión social.

Cuando hablamos aquí de cuestión social, nos referimos a la percepción que en la España oficial se tuvo, durante el último cuarto del siglo XIX, de las soluciones que debían aplicarse a los nuevos problemas sociales que inquietaban profundamente a las élites españolas. Tales eran las consecuencias de la industrialización, la nueva situación de la mano de obra asalariada en los ciclos de equipamiento culminados por las poderosas élites económicas y políticas, la entrada de las nuevas doctrinas que alimentaban a los emergentes movimientos sociales del proletariado, y su organización y enfrentamiento con los patronos. En ese momento aparecieron distintas maneras de entender y de abordar esta grave cuestión, la historiografía ha tipificado al menos tres importantes, la de la cultura conservadora, la de la liberal y la del movimiento obrero. La primera estaba alimentada principalmente por la doctrina y práctica de la Iglesia, la de la cultura liberal se inspiraba en un abanico de ideas que va desde la ingenua y paternal conjunción de intereses heredada del socialismo utópico, pasando por la armonización inspirada en la filosofía krausopositivista, hasta llegar al intervencionismo reformista del Estado; y por fin la solución nacida del proletariado mismo, que se articulaba en torno a una dialéctica revolucionaria, bien fuera en la versión socialista de la lucha de clases, o bien en la traducción anarquista de la erradicación de todo poder institucional. Al analizar las fuentes de alimentación de la cuestión social en este trabajo nos referimos básicamente al origen de simbolismos, ideas y representaciones de las dos primeras versiones de la cuestión social, principalmente de la conservadora, pero también de la liberal, que fueron las que realmente tuvieron capacidad de influir en la arcaica política social del régimen de la Restauración. Una y otra confluyen en la propuesta fundamental de la armonización como solución al conflicto y ambas comparten la finalidad básica de evitar la confrontación que propugnaban las teorías sociales más agresivas.

La percepción primera, hasta la modernización del conservadurismo español de principios del siglo XX, siguió insistiendo en la recatolización de la sociedad como instrumento de superación de la cuestión social, y ello porque subyacía otro presupuesto que achacaba todos los problemas sociales del obrerismo a su secularización y al deterioro moral y religioso de sus costumbres y relaciones laborales, por haberse convertido en una clase atea. Asimismo subyace de fondo la creencia complementaria de que los mensajes religiosos de la obediencia, la sumisión, la jerarquía y autoridad divina, el imperativo de la conciencia moral y la virtud, eran elementos indispensables para mantener el orden social y apuntalar la je-

rarquía y autoridad de las élites. Por lo que se refiere a la solución liberal, se inspira básicamente en la concepción antropológica de la sociedad, que se comporta como lo haría un individuo, basado en el principio de la capacidad, la desigualdad y la libre competencia, de ahí deducían que toda acción colectiva u oficial que interfiriera en esas reglas debía ser rechazada, bien provenga del asociacionismo obrero, bien proceda de la intervención del Estado. Sólo muy a fines del XIX las propuestas más radicales del liberalismo asumieron el intervencionismo reformista del Estado como un cauce indicado para solucionar el conflicto entre capital y trabajo.

Un problema cultural de fondo que separa a ambas posiciones en la cuestión social, a pesar de que las dos coincidan en la armonización, es la diferente visión de los sujetos y del espíritu de dicha conjunción que tienen la cultura católica y la cultura liberal. A los católicos, que partían del espíritu comunitario y de la doctrina de la caridad, les resultó espontáneo emprender la vía colectiva y asociativa para lograr su objetivo de armonización, porque de alguna manera reforzaba la vida comunitaria cristiana, los valores morales, la tradición de las confraternidades y el gran mensaje evangélico del amor fraterno. Además, tenía la ventaja de que neutralizaba con ello el instrumento de lucha de sus adversarios sociales, los socialistas, al plantear a patronos y obreros asociados en una misma organización. Por el contrario, a los liberales la actuación colectiva y asociada que estaba iniciando el movimiento obrero les resultaba ajena a su cultura individualista, en un principio percibieron el asociacionismo como un ataque a los derechos individuales propios del liberalismo, de ahí que entendieran que las acciones conjuntas y asociadas de los obreros fueran ataques contra los derechos de los patronos, que las reivindicaciones de las organizaciones obreras eran una ilegítima interferencia en la libertad de los patronos y en general del resto de la sociedad. Cánovas comparaba con las invasiones bárbaras las movilizaciones invasoras del proletariado. Los liberales no propugnaban la armonización de la misma manera que los católicos, para éstos era un valor en sí misma, para aquéllos era un mal menor que únicamente servía para evitar la dialéctica de confrontación. De ahí que el mundo católico fuera capaz de generar sindicatos y de que sus propuestas sindicales fueran integrales, bien verticales u horizontales, mientras el liberalismo no tenía inclinación cultural a la formación de asociaciones y de sindicatos. Sólo los patronos lo practicaron, empujados más por intereses económicos y por enfrentarse al asociacionismo obrero que por inercia y convicción de cultura asociativa.

Por el contrario, el otro elemento de la cuestión social, el paternalismo, fue más propio del imaginario liberal que del católico, para los liberales era una actitud más bien secular, que hacía referencia a la relación

padre-hijo basada en un vínculo individual-familiar como piedra clave de la sociedad, arrancaba de la concepción nuclear de la familia propia de la sociedad burguesa, que trasponía relaciones del ámbito domiciliario al laboral. Los liberales pretendían regular lo más minuciosamente posible la vida de las clases populares, para lo que generaron una variada gama de fórmulas de intervención, una de las más importantes fue el paternalismo, como actitud genérica, que estuvo presente casi siempre en las intenciones y las actitudes burguesas. Hubo también hábitos de paternalismo y de familiarismo en la beneficencia burguesa, y sobre todo los habrá en las relaciones laborales, como un conjunto de políticas globales tendentes al control riguroso de los trabajadores dentro y fuera de los ámbitos de la producción o los lugares de trabajo. Las prácticas paternalistas en esta segunda acepción son muy conocidas en empresas mineras o, en menor medida, en otras como las colonias industriales catalanas, pero últimas investigaciones extienden cada vez más su presencia en el tiempo y el espacio. Lo posibilitaban condiciones como la capacidad de intervención sobre comunidades aisladas, el manejo de recursos económicos importantes, la desprotección social que revaloriza los servicios que se ofrecían, y una desmovilización obrera que mantenía las actitudes deferentes de los de abajo junto al despotismo patronal. Los instrumentos de que se servía eran acciones próximas a la cultura popular y dirigidas a las capas más bajas, incluyendo los hábitos familiares, la enseñanza, la intervención en las formas de ocio, etc.

En cambio, el paternalismo católico era principalmente religioso porque «religaba» el comportamiento humano con la actitud de Dios Padre con sus hijos como modelo para la relación social. Presuponía dos actitudes religiosas, la gratitud para con la protección y bondad del padre que siempre ofrece lo mejor a sus hijos, y la obediencia y sumisión a la voluntad paterna. En todo caso, armonización y paternalismo, dos puntales básicos de la cuestión social de la Restauración, nos retrotraen a culturas previas a los problemas que trataban de resolver. Su arcaísmo radica en aplicar soluciones culturales viejas a situaciones sociales nuevas.

La teoría social de las élites construida con elementos culturales del Antiguo Régimen

Repliegue liberal y rebrote viejorregimental en la sociedad restauradora

El cruce de pervivencias y cambios en la España de la Restauración canovista ofrece un balance visiblemente inclinado hacia la supervivencia

y reelaboración de numerosos e importantes valores del Antiguo Régimen. Y es justamente en los problemas sociales, el espacio en que este ambiente tradicional estaba deteriorándose o experimentando más riesgos, donde la ofensiva católica tiende a restaurar esas viejas costumbres por medio de círculos, asociaciones, juntas o sindicatos. Comienza a reproducirse un canto a esta vieja cultura rural en algunas obras de burgueses asentados en la ciudad, desde Peñas Arriba de Pereda, la Aldea Perdida de Palacio Valdés, o el paisajismo en la pintura. Se está fraguando un tenso y desigual enfrentamiento entre la España tradicional de implantación rural y la nueva cultura urbana, industrial, proletaria, más dura y descatalogada. Los valores tradicionales parecen los únicos capaces de conjurar las amenazas de los contravalores nuevos, en un combate en el que el triunfo de la resistencia o la reaparición de sus valores reformulados se impuso en las últimas décadas del siglo XIX.

En efecto, predomina el viejo discurso social, aunque se presente revestido de funciones nuevas, que no acaban de modificar su vieja naturaleza. Por una parte la nobleza metida a negociante o la Iglesia metida a sindicalista y por otro lado los negociantes burgueses enredados en los hábitos nobiliarios y la cuestión obrera y el reformismo social impregnados de caridad y armonía. El viejo clero privilegiado y las nuevas élites dirigentes, en estrecha colaboración y asidos de la mano de la Monarquía restaurada, se creen más que autorizados a protagonizar una época que ya no era la suya, pero que pretenden vivir reverdeciendo su vieja hegemonía.

EL SUBSTRATO TRADICIONAL Y «NEO» DE LA CULTURA SOCIAL CONSERVADORA

En efecto, la primera Restauración tiene más permanencias que cambios, más reformulaciones de Antiguo Régimen que innovaciones culturales. La obsesión del período por romper culturalmente con el Sexenio le llevó a recuperar los fundamentos del conservadurismo. Entendido el término «conservador» como expresión de una actitud ante la sociedad y el Estado, como una forma de pensar y comportarse y no tanto como adscripción ideológica a un partido determinado. Se trata además de un conservadurismo enquistado, atascado en el decimonónico doctrinarismo; habrá que esperar a que finalice el período y alboree el nuevo siglo para que le veamos capaz de abrirse a las innovaciones silvelistas que permitan hablar de una nueva cultura conservadora, del alumbramiento del conservadurismo contemporáneo. Pero es esta primera versión de la cultura conservadora del último cuarto del XIX la que inspira el planteamiento y tratamiento de la cuestión social.

Como la Iglesia había jugado un papel decisivo en la formación y divulgación de la mayoría de los mitos conservadores y se presentaba como la fiel guardiana de la tradición, el pensamiento conservador volvió hacia ella su mirada. Y la Iglesia correspondió difundiendo esta cultura con el mejor sistema de comunicación de la época, con los medios de transmisión más eficaces, con las personas y métodos más capaces de elaborarlos y con las prácticas más experimentadas para difundirlos: boletines, catecismos, devocionarios, sermones solemnes, púlpito diario, confesionario, pláticas cuaresmales, misiones, conferencias dominicales. Especiales promotores de esta cultura fueron el clero medio-bajo y algunos católicos seculares, en general de formación intelectual algo escasa, apoyada en el romanticismo histórico y, cuando su nivel culto era alto, en el saber eclesiástico neotomista. Se descubre en ellos un tronco común articulado en torno a la defensa de la tradición religiosa y a la lucha contra el liberalismo. Participan varios grupos de esta corriente, como la Unión Católica, que consintió en colaborar con el Partido Conservador para salvar la sociedad mediante el catolicismo, o los carlistas derrotados, que se inclinaron más por la integrismo político y social, o los regionalistas catalanes y los fueristas vascos atados a una visión tradicionalista de la sociedad. Estas corrientes padecieron escisiones y no lograron articular una acción unitaria de las fuerzas católicas, de manera que existieron grupos y miembros del clero alto y figuras relevantes que pretendían conjugar esos principios tradicionales con métodos nuevos dentro de la Iglesia, como el proyecto reformista que inspirará el primer catolicismo social. Sin embargo, a ambos les movía un programa recristianizador y una búsqueda del Estado confesional, particularmente en aquellos sectores sociales más amenazados por la nueva cultura socialista y laica. Uno y otro contexto son necesarios para entender el planteamiento inicial de la cuestión social.

Dos lugares comunes en estos movimientos eran la unidad católica de España en lo político y la armonización religiosa en lo social y de ellos nacían consecuencias decisivas para la comprensión conservadora de la cuestión social. El primero nace de un concepto maniqueo y tradicional, para el que la libertad religiosa era un mal que el Estado debía evitar, tal como había puesto en evidencia el sexenio que asociaba libertad de conciencia a persecuciones. El tópico incluía otro valor aglutinador, el de la Monarquía católica como único cemento de cohesión para el caso español. De ambos se infería el desprecio a las revoluciones, en lugar de salvadoras sociales, como cantaban los disidentes conmemorando el décimo y vigésimo aniversario de la Comuna, o el centenario de la Revolución francesa, se presentan como lamentables traiciones a la tradición. Se acuña así el contramito histórico de la Revolución Francesa, denostada

por la cultura conservadora junto a otros fenómenos paralelos tan catastróficos, como la Internacional, la Comuna, la Mano Negra o el cautiverio de Pío IX bajo la Italia Unida. Así pues, un elemento constructor importante de la concepción de la cuestión social de la clase dirigente durante la primera Restauración fue la difusión del horror por lo revolucionario y la condena de la revolución como la gran catástrofe que destruyó el viejo orden y la hegemonía de la Iglesia. Para borrar su memoria se contraponen justamente en 1889 el mito sustitutorio del XIII Centenario de la Conversión de Recaredo, que significó la Unidad Católica de España y exalta el catolicismo nacional, o el IV centenario del descubrimiento y evangelización católica de América. Se usaba la historia para proponer a la sociedad española una maniquea y xenófoba contraposición entre extranjerizante = herético y nacional = ortodoxo, se condena el regalismo, el volterianismo, la francmasonería y el socialismo de las conmemoraciones revolucionarias.

El otro mito social de esta cultura conservadora representativa de la elite dirigente de la Restauración —según adelantó hace tiempo López Cerdón— es la armonía, que descansaba en la necesaria jerarquía y desigualdad existentes en la sociedad, en la tendencia innata a un orden permanente y trascendente y en la propiedad de derecho natural. En esta cultura tradicional, los únicos correctores de la desigualdad admisibles eran el organicismo y el gremialismo. De ahí nacía la desconfianza del asociacionismo que no fuera mixto, la negación de la lucha de clases, la primacía de la caridad y la vuelta a la beneficencia. Era el mismo principio teórico que en la educación imponía la subordinación de los conocimientos científicos al orden espiritual, el argumento de autoridad de la jerarquía eclesiástica, el derecho primario y obligatorio que se suponía a la religión en la escuela, y el derecho divino de la Iglesia a inspeccionar y erradicar la enseñanza libre y laica.

Ensalzan el mundo rural como el transmisor de los genuinos valores en contraposición con el denostado mundo urbano, donde se disuelven la mayoría de los valores heredados de la tradición, añoran el ambiente agrario donde se conservaban las arcádicas relaciones laborales entre amo y criado, y recelan del contexto industrial que ha venido a envenenar las relaciones con la dialéctica del conflicto. En este ambiente, los conflictos sociales se resuelven con los instrumentos de las cofradías antes que con las sociedades de resistencia, con los círculos antes que con los sindicatos, de manera que el nervio fundamental no sea la contraposición horizontal capital-trabajo, ni patrono-proletario, sino la unión vertical capitalista-trabajador, amo-criado. Desde esta cultura católica armonizadora es desde donde se sientan las bases que plantearán la cuestión social como instru-

mento básico para arrancar de cuajo el discurso básico del conflicto de clases que planteaban las otras teorías sociales.

Ribetes de neoseñorialización y clericalización en la acción social restauradora

Esta corriente de vuelta al antiguo régimen y de recuperación del discurso privilegiado conduce a atribuir a los viejos señores una misión asistencial. Para que el clero y la nobleza volvieran a ser los principales encargados de practicar la caridad y la asistencia, había que sacar la legislación benéfica del ámbito anticlerical en que lo habían introducido los liberales radicales de 1822 y los revolucionarios del 68. Vuelve, pues, a retomarse la caridad como la idea madre de la asistencia y la Iglesia como la principal encargada de la misión asistencial. Nos parece excesiva y falta de una demostración suficiente la interpretación según la cual este regreso a la beneficencia privada en la Restauración, más que una rémora tradicional, es una muestra de iniciativa desde abajo, desde la autonomía de la sociedad civil. Se comete aquí un anacronismo que proyecta sobre el XIX conquistas que son de la segunda mitad del XX.

Al contrario de lo que sucedía en otras naciones europeas a lo largo de este último cuarto de siglo, los grupos dirigentes del sistema canovista español tienden a ganarse el favor de la jerarquía y del bajo clero con la no disimulada intención de restar apoyos al carlismo, y al propio tiempo oponerse a los emergentes movimientos sociales de tinte socialista. Es en este contexto en el que fragua el planteamiento de la cuestión social. El resultado de la campaña es la recuperación cuantitativa y cualitativa del clero en la sociedad, disminuida en la etapa anterior, que se desarrolla en una fase previa de reacomodo entre 1876-87, cuando se sientan las bases de la confesionalidad y la vuelta al Concordato de 1851, y una segunda etapa de intensa rehabilitación al calor de la ley de asociaciones de 1887 (medida que tuvo un efecto menor sobre las asociaciones obreras que sobre el asociacionismo religioso). El crecimiento vertiginoso de las asociaciones religiosas se ve multiplicado por la entrada de congregaciones francesas expulsadas por las leyes laicas de 1880 y 1901. Los casi cien mil miembros con que cuenta el clero en 1900 significan el 1,5% de la población activa, un aumento de dos tercios con relación al 0,9% que eran en 1860. La Iglesia española es ahora más numerosa, recupera importantes cuotas de poder personal, jurídico y político, está copando intensamente el sector de la enseñanza secundaria y se halla muy bien representada en la primaria y la universitaria, en este último caso al menos en la

adhesión de la mayoría de su profesorado. Aunque expande una acción publicística en progresivo aumento hasta culminar a principios de siglo, es baja la talla intelectual de esta batería de eclesiásticos escribiendo y publicando en España en estos años, es escaso el nivel del clero en general y clamorosa su ausencia en los debates intelectuales más intensos y avanzados del momento. La Iglesia emprende una verdadera ofensiva recristianizadora de moralidad y sociabilidad, más que de teoría social, para tratar de frenar los influjos nefastos de sus tres reconocidos enemigos: el liberalismo, el socialismo y el anarquismo. Su acción política es más bien estrecha, en la banda que va del integrismo de Nocedal al tradicionalismo de Pidal y su Unión Católica, pero su acción social es mucho más agresiva. La Iglesia española de finales del XIX trata de recuperar su tradicional hegemonía y se adscribe más fervorosamente al *Syllabus* y a la *Quanta Cura* de Pío IX (donde se condenan el liberalismo, racionalismo, galicanismo, socialismo y naturalismo) que a la *Rerum Novarum* de León XIII, ante la que ofreció las más obtusas entendederas. De esas fuentes extrajeron la posición paternalista y confesional ante la cuestión social y su estrategia de implantarse docentemente en el centro de las ciudades burguesas, para captar a las elites dirigentes y clases medias, y de implantarse benéficamente en los barrios periféricos de los inmigrantes jornaleros y obreros, donde el proceso de descristianización creciente estaba produciendo un alejamiento del proletariado de su ámbito y control. Cuando la Iglesia se decide a atender a estos segmentos bajos de la sociedad lo hace a la vieja usanza y se ocupa de la pobreza más convencional con el clásico tratamiento caritativo y benéfico de sabor decimonónico cuando no estamental. La sensación de las clases trabajadoras era que la Iglesia estaba unida al poder y se distanciaba de los nuevos pobres, ahora extraídos del proletariado; de aquí el carácter anticlerical que tomarán enseguida algunos conflictos sociales.

En el final de la Restauración canovista puede decirse que España había perdido otro tren europeo, de no menores consecuencias que el de la industrialización o el de la democratización, cual es el de la secularización de la vida social, que debía desmontar primero el mundo sacralizado y alcanzar luego el mundo laico. No sólo no se ha llegado a la meta del laicismo, como otros países europeos, sino que se ha paralizado el proceso previo de secularización, ni siquiera se ha conseguido la fase previa de desacralización de la mayoría de las estructuras políticas, sociales e ideológicas de España en esos momentos. Esta pervivencia de mentalidades, comportamientos e instituciones heredadas del Antiguo Régimen en la España de entresiglos provoca brotes de anticlericalismo en los movimientos sociales y políticos y en las corrientes culturales y literarias (Le-

rroux, Blasco Ibáñez, Galdós) contra un clero que era considerado inculto, entrometido y combativo. El proceso de secularización en la cultura disidente avanzó despacio y torpemente, entre los anarquistas y los republicanos radicales la reacción contra el clericalismo adquirió rasgos excesivos, actitudes y manifestaciones abiertamente viscerales y violentas, que acabaron en la forma de religiosidad invertida que era el anticlericalismo.

Hasta la década de los noventa, la implantación masiva de este catolicismo tradicional gozaba de relativa tranquilidad en la mayoría de las regiones españolas, salvo los pequeños y aislados brotes del radicalismo republicano. Es en esta última década justamente cuando la cuestión social adquiere sus perfiles más incisivos, cuando la tensión crece, tal vez más que por el conflicto básico de capital-trabajo, por la dialéctica entre las dos ofensivas militantes de neosacralización y anticlericalismo. El conflicto mostraba notorias diferencias de implantación, más anticlerical en zonas como Andalucía, Levante o Cataluña, donde el laicismo social e intelectual tuvo un mayor desarrollo, y más sacralizadora en la España interior. También se ha intentado dar la vuelta a este argumento de la recatolización, hay quien interpreta que este fenómeno, más que pervivencia del Antiguo Régimen, es posición estratégica de la Iglesia para recuperar el espacio perdido y actitud buscada de la élite para legitimar su poder. Por tanto, se trataría de una recuperación de la religión más política y estratégica que cultural y estructural. Probablemente sea suponer una capacidad de artificio en la élite y una dosis de cinismo en la jerarquía eclesiástica superior a sus posibilidades intelectuales y morales de entonces.

Revive la vieja teoría y la antigua cultura de la pobreza

SIEMPRE HABRÁ POBRES ENTRE VOSOTROS: LA EXISTENCIA DE LA POBREZA
ES CONVENIENTE

La referencia al mundo simbólico tradicional religioso era obligada en cualquier política social. Los conflictos no podían entenderse en clave económica, ni siquiera de jerarquía social, sino principalmente de desorden del plan divino, y por ello los tratamientos no podían centrarse en soluciones económicas o sociales, sino religiosas y morales. La sumisión a un orden sagrado venía condicionada y alimentada por los diez millones de analfabetos que abastecían su cultura de una manera oral y directa, en círculos de sociabilidad parroquiales, púlpitos y confesionarios, con vínculos jerárquicos y religiosos, transmitidos de forma consuetudinaria. La religión y la presencia institucional de la Iglesia impregnaba aún esta cultura tradicional y lo hacía llenando y pautando toda su vida personal

(ritmo de sacramentos como jalones importantes de la vida, desde el nacimiento, la mayoría de edad, la enfermedad, hasta la muerte), su vida familiar (ceremonias y controles de la Iglesia que acompañaban estos actos sociales de la procreación, la educación, el hogar, el matrimonio), su vida social y de relación (la parroquia, los registros, el cumplimiento pascual, las fiestas de la comunidad, la autoridad moral y educativa del cura, la presión social contra el incumplimiento religioso y moral). No podía ser de otra manera su vida laboral (las fechas religiosas de contratos, el descanso dominical, el ritmo de las campanas que jalonaban la jornada, la mediación del cura en la obtención de recursos y contratos, la veneración religiosa al amo, el carácter sacralizado de los gremios, cofradías, sociedades de socorros mutuos y desde principio de siglo los sindicatos agrícolas católicos). Para el mundo del trabajo rural, su vida productiva estaba uncida al ciclo agro-litúrgico por una serie de prácticas materiales de religiosidad popular (letanías, procesiones, conjuros, peregrinaciones, rogativas, exposición de santos, veneración de reliquias, misas solemnes, te-deums en los diferentes tiempos marcados por la liturgia). De carácter religioso seguían siendo igualmente las soluciones para cualquier emergencia (clima, guerra, epidemia, salud, favores o necesidades), las pautas de comportamiento para su vida afectiva y de ocio (el confesionario y el púlpito eran los puntos de referencia en la vida afectiva y sexual de los españoles, las fiestas, romerías, descansos laborales por las dos Pascuas, los carnavales que no dejaban de tener aún un sentido de religión invertida, las instrucciones en el vestir y todo tipo de comportamiento de ocio y placer regulado por la moral cristiana, incluso sus mismas infracciones incluían el componente religioso del pecado y el arrepentimiento). Esta cultura tradicional sacralizada de más del 80% de la población española en 1900 era el único marco donde podía entenderse el supuesto conflicto de la cuestión social, más moral que social, más religioso que económico.

La necesidad de la desigualdad era reconocida por la cultura tradicional y por el liberalismo. No hay riqueza sin pobreza, como no hay luz sin sombra, poder sin obediencia. La sociedad se concibe en este imaginario cultural con un básico presupuesto religioso, que es la desigualdad de partida ante los fenómenos materiales de la vida. Dios tenía prevista en este mundo la desigualdad económica como un instrumento de salvación fundamental para que pudiera practicarse la virtud y alcanzar la salvación. El espíritu judeocristiano de superación y ascesis suponía como naturales las condiciones de injusticia, sufrimiento, pobreza, persecución, manse-dumbre, llanto, todas eran indispensables para la superación cristiana y todas escondían debajo un substrato de desigualdad. En el aspecto social y económico, la pobreza y la subordinación jerárquica eran igualmente

necesarias y habían de incorporarse en el horizonte de la cotidianidad y la normalidad. La pacificación de los conflictos causados por la desigualdad no debía atentar contra ese orden cosas, era pecaminoso pretender la igualdad en este mundo, sólo Dios es justo y sólo en el más allá se alcanza la justicia y la igualdad. En este imaginario de subordinación y pobreza necesarias, aquélla ha de sobrellevarse con resignación y ésta ha de servir tanto a ricos como a pobres para salvarse. La pobreza ha de ser «sostenible», sólo ha de erradicarse hasta un nivel superior que permita acumular riqueza en las élites y hasta otro nivel inferior en que la imposibilidad de sobrevivir de los pobres atente contra el sistema.

Construida la concepción conservadora de la cuestión social con estos materiales culturales, la pacificación de conflictos había de valerse de instrumentos pasivos de corrección, resignación y moralización. Por otra parte, este planteamiento coincidía con el presupuesto plutocrático del liberalismo moderado, según el cual para que haya riqueza debe existir pobreza, por la misma ley física que une la luz y la sombra o la ley política que asocia el mando y la obediencia. También era verdad para ellos que había de tratarse de una pobreza controlada, tolerable dentro de unos límites asistidos, pero siempre imprescindible e inherente a la sociedad competitiva de diferentes capacidades.

DOS ARCAÍSMOS: LA CULTURA DE LA POBREZA EN EL PUEBLO Y LA CULTURA DE LA BENEFICENCIA EN LA ÉLITE

Se ha apuntado en muchas ocasiones que la dicotomía pobres-ricos siguió siendo de uso frecuente entre la élite y los representantes del sistema de la Restauración para caracterizar la estructura social, al menos hasta finales del siglo XIX; incluso puede decirse que predominaba sobre otras como, por ejemplo, explotadores-explotados, o burgueses-proletarios. A pesar de que a lo largo de esa centuria en otros ámbitos se había ido operando un cambio fundamental, tanto en la concepción en sí del pauperismo como en su realidad sociológica misma, estas categorías eran las manejadas habitualmente por el poder oficial. Según esta clasificación se ordenaba también la acción social, que oscilaba entre dos hábitos, dos culturas, la de la pobreza resignada a mendigar y la de la élite inclinada a hacer beneficencia.

La cultura de la pobreza consistía en acostumbrar a las clases populares a vivir de la subvención, la mendicidad y la caridad. Las clases populares inertes desde el Antiguo Régimen vivían del viejo dicho evangélico bástete a cada día su afán, ved cómo los pájaros del campo no siembran ni rogen, no se preocupan por su futuro y sin embargo Dios los alimenta.

Muchos jornaleros y campesinos no sintieron menoscabo ni descrédito en vivir de la mendicidad y la generosidad de sus protectores, asumieron la mendicidad en el horizonte habitual de la supervivencia popular.

En este mundo cultural, la religión era entendida como el bálsamo necesario para cualquier conflicto o dificultad. Y el bálsamo concreto de la pobreza no era la lucha por erradicarla, por implantar la justicia social o la igualdad material, sino la caridad, la limosna, la mendicidad. De esta forma se justificaba la existencia de la riqueza para socorrer a la pobreza, los dos extremos se autojustificaban incentivando sendas culturas complementarias, la de la mendicidad entre los pobres y la de la limosna entre los ricos, ambas eran salvadoras para cada extremo individual y para la totalidad social. De la misma manera que el problema entre riqueza-pobreza, el conflicto entre capital-trabajo encuentra su solución en el punto de encuentro que lo resuelve: la armonización. Esta solución de encuentro resulta también aquí salvadora para cada una de las dos partes y para el conjunto, es la cultura obrera cristiana de la aceptación jerárquica de la figura del amo o patrono, de la obediencia resignada a sus órdenes, y es la cultura cristiana del patrono de actuar paternalmente con sus obreros y propiciar la confraternidad entre ellos y con los amos.

Si esas son las ventajas individuales para cada una de las partes, los beneficios para el conjunto eran el control de la vida social y la jerarquización de la ciudad. Esta cultura de la mendicidad y la limosna permiten poner a disposición de asistentes y asistidos, de empleados y amos, un sistema de control de los espacios de relación que resulta muy beneficioso para las autoridades. Estos espacios van desde el círculo amplio de la ciudad, pasando por círculos concéntricos más reducidos que controlan el barrio, la calle, la escuela, control laboral en el taller, los movimientos vecinales y laborales, el domicilio, la vida familiar, el matrimonio, hasta el reducto del último círculo de control más íntimo de la conciencia personal y la moral individual. A diversos niveles de pobreza se correspondían diferentes niveles de control. Por ejemplo, la pobreza difusa (los que nosotros hemos llamado de los pauperizables) no requería propiamente un control asistencial directo, sólo exigía controlarla indirectamente en la calle; sólo cuando surgían excesos y radicalizaciones peligrosas se podía encargar un control más directo a alguna institución. Sin embargo, la pobreza real (la que nosotros hemos denominado de los pauperizados) era objeto de una asistencia-control más formal y directo, especializado según una serie de espacios concéntricos que iba desde lo más íntimo de la conciencia moral y religiosa del individuo, pasando por la familia, la escuela, el taller, los espacios públicos de sociabilidad, hasta la misma calle, como hemos visto. Ahí se controlaban respectivamente la conciencia, la moral

familiar burguesa ahorrando las costumbres populares, enseñando los valores tradicionales en la escuela, forzando las relaciones laborales de tipo capitalista en clave tradicional de amo-señor, controlando el mercado laboral de las ciudades bajo la apariencia de lucha contra la mendicidad y filtros proteccionistas de los inmigrantes, reprimiendo el bullicio festivo popular y la espontánea vida extrovertida en la calle mediante el imperativo del orden público, el valor de la privacidad burguesa y la consigna de morigeración y productividad.

La morfología de nuestras ciudades modernas y contemporáneas es una expresión material visible de esta capacidad de la asistencia para crear y modular espacios de control. No sólo en la materialidad de su construcción, sino que, se percibe en la articulación más importante aún de sus funciones urbanas y en la generación de una serie de servicios municipales, que hoy admitimos como espontáneos y racionales, y que sin embargo han tenido su origen con este fin principalmente en instituciones de caridad y beneficencia. Está demostrado que el esquema que configura los servicios e instituciones municipales nace impregnado de una función asistencial, sea caritativa, represora o benéfica, en un proceso que va desde la actuación asistencial de los regidores de las ciudades comerciales del xvi, a la racionalización ilustrada de las parroquias, y a la aparición final del esquema municipal-provincial en las Cortes de Cádiz. Para demostrar la estrecha relación de estos viejos valores con las nuevas instituciones asistenciales y sindicales, bastará recordar que casi todos los servicios sociales que primero creyeron inventar los ayuntamientos urbanos del liberalismo decimonónico y que luego reclamaron para sí como conquistas sociales buena parte de los sindicatos, nacieron de actividades inicialmente caritativas y benéficas: la primera enseñanza pública fue la benéfica, el arranque de la sanidad y hospitalidad pública también se produjo en la beneficencia, los primeros escarceos de la policía local nació estrechamente relacionada con los alguaciles de pobres recorriendo la ciudad para recoger mendigos, el sistema penal y represor se originó asimismo en la beneficencia, los iniciales mecanismos de abastos y de distribución de alimentos surgieron también de los repartos de pan y subsistencias de tipo benéfico, los primeros recuentos municipales y recogida de datos a escala supra-parroquial tuvieron mucho que ver con los padrones de pobres, los primeros servicios de ayuda infantil asimismo surgieron de las casas de expósitos y casas cuna, las guarderías y comedores para trabajadores nacen igualmente del ámbito de las cocinas económicas, roperos y dispensarios asistenciales, todo el movimiento de voluntariado e implicación de la sociedad civil en la asistencia tiene también origen en las cuestionaciones, mesas petitorias y colaboraciones benéficas, incluso los inicios

de la oferta pública de empleo podemos encontrarlos en los trabajos de invierno que repartían inicialmente obispos y luego ayuntamientos para los inscritos en los padrones de pobres. Las campañas de moralización de la vida personal y familiar desde un punto de vista benéfico fueron el origen de las Cajas de Ahorro y de las primeras instituciones financieras, cuya misión era, además de evitar que el trabajador tuviera un sobrante que le permitiera caer en el vicio del alcohol o el juego, inculcar los valores burgueses de la previsión y el gusto por la propiedad. Los Montes de piedad por su parte fueron complemento de las cajas para salir de apuros empeñando objetos necesarios. Cajas y Montes, pues, más que escuelas para habituar a los trabajadores a la previsión del futuro, eran institutos morales que pretendían la morigeración de costumbres entre las clases populares por medio del ahorro-virtud y la consiguiente eliminación del vicio. La generalización de las sociedades de socorros mutuos implantadas en la mayoría de los gremios, oficios, sociedades de resistencia o sindicatos, encomendaban el remedio de la enfermedad, el paro o la muerte a la solidaridad popular y al pago particular de cuotas. No está suficientemente puesto de relieve el impacto que la caridad y la beneficencia han causado en el proceso de formación de las instituciones locales, en las funciones político-sociales de los ayuntamientos, en el esquema de organización y servicios de los futuros sindicatos. Igualmente, la red asistencial moderna y contemporánea ha actuado de instrumento para la conformación de las burguesías locales, de las actitudes de paternalismo y autocomplacencia propias de su mentalidad.

Las actitudes de las élites en la cuestión social muestran perfiles preliberales

La resistencia de los viejos hábitos y el arcaísmo de los protagonistas asistenciales

En general, los hábitos asistenciales españoles durante el siglo XIX tuvieron una evolución bastante lenta, una trayectoria poco ágil y más bien vuelta al pasado. Aunque excepcionalmente estuviera pauta por algunos momentos de intenso cambio, como fueron las Cortes de Cádiz, del Trienio Liberal y del Sexenio Democrático, impregnadas de cierto liberalismo radical, no exento de ribetes anticlericales muchas veces, las leyes de beneficencia más influyentes fueron las de los moderados de 1849 y las de los conservadores de la Restauración en 1889-1891. Se redactaron con la prevención básica de frenar el ímpetu municipalizador de los radicales y

erradicar los efectos negativos que tuvieron sobre la asistencia particular, principalmente de la Iglesia. En este contexto se rehabilitaron las viejas funciones de los privilegiados como agentes asistenciales y se promovieron actitudes arcaicas más parecidas a la caridad del antiguo régimen que a la beneficencia liberal burguesa. Ni siquiera el envite de la desamortización de los bienes de la beneficencia e instrucción pública dictada por la ley general de 1855 logró hacer remitir la influencia de la Iglesia como protagonista principal de la asistencia. Porque las dimensiones de la beneficencia central del Estado eran insignificantes a escala nacional, y la beneficencia municipal había perdido mucho terreno desde la ley de 1849 y recibirá un nuevo golpe asestado por la legislación de la Restauración. Tenemos, por tanto, un sistema asistencial mayoritaria-mente privado, con predominancia de los elementos heredados del prolífico sistema de la caridad barroca después de haber pasado por la espesa criba reformista ilustrada. En estas condiciones constituía un buen recurso para atajar situaciones de crisis y conflicto social.

MIEDO, REPRESIÓN, CONTROL Y ANTISOCIALISMO EN EL TRASFONDO DE LA CUESTIÓN SOCIAL

La Restauración solía servirse de eufemismos para referirse a los problemas ingratos que prefería no llamar por su nombre, así recurre frecuentemente al término «cuestión» para expresar una serie de conflictos. Conocemos una serie de cuestiones como la universitaria, la eclesiástica, la social, la regional, la colonial, la cubana, etc. que eran la versión lingüística amable de una cruda realidad escondida. El optimismo liberal expresaba con nombre dulcificado una serie de obstáculos cuya superación preveía relativamente fácil, porque otra vez la mano invisible armonizaría también las fuerzas complementarias en aras de un progreso casi inevitable. Además de este cándido optimismo en las virtudes de las élites, tenían una visión muy despectiva del resto de las clases sociales. Sobre el pueblo y más específicamente el proletariado, los teóricos de la Restauración tenían prejuicios como la baja catadura moral de los obreros, que eran dados a la violencia y al vicio por su propia naturaleza y merecida condición; eran irracionales, dados a las pasiones insanas, incapaces de cualquier ahorro y previsión, borrachos, violentos, irreligiosos; su pobreza era resultado de su falta de capacidad y su miseria moral. Incluso la visión de quienes simpatizaban con los trabajadores desde posiciones de filantropía social o progresismo político se impregna de valoraciones de este tipo. Hay informes redactados para la Comisión de Reformas Sociales donde se subraya su falta de laboriosidad y de previsión, la afición a la bebida y

al juego, o la indiferencia religiosa rayana en ocasiones con la impiedad. Ya hemos visto los prejuicios sobre las reivindicaciones de las organizaciones obreras, vistas como una intromisión inaceptable e ilegítima en la libertad individual de los patronos y de los demás obreros. Por su parte, los católicos entendían que las protestas de la clase obrera habían nacido de los nuevos errores modernos que atentan contra la fe, ya fuera el liberalismo o el materialismo, y del alejamiento de la Iglesia que buena parte de la sociedad española estaba experimentando. Por tanto, la única solución correcta era la morigeración de los vicios del proletariado, de la educación de la ignorancia obrera, de su moralización en los principios de la virtud cristiana. De ahí la ofensiva de recristianización que lanzará la Iglesia, con el consentimiento y el apoyo del régimen.

Esta recristianización, más que una estrategia coyuntural, era una honda inercia cultural, que partía de presupuestos muy arraigados: la necesidad de una religiosidad dominante en el ambiente que impregnara las relaciones sociales y laborales y el axioma de que sólo el orden natural y divino es capaz de superar situaciones conflictivas, que de otra forma están irremediablemente abocadas a no entenderse y acabarían con el sistema. Esta concepción social católica multiplicaba sus efectos al unirse a la mentalidad plutocrática liberal conservadora que sostenía la superioridad de los más ricos y más capaces, y ambas aseguraban una estabilidad armónica de la sociedad, una eficacia de orden, sumisión y, sobre todo, de baja conflictividad apetecible para el sistema. Un discurso que estaba en las antípodas del socialista, su visión dialéctica de la sociedad chocaba con esa visión organicista y providencialista de la armonía de la creación, se oponía a la subordinación natural de unos grupos bajo las élites y a la desigualdad de base impuesta por la voluntad divina en el funcionamiento de la sociedad.

Aunque a priori con este sistema estaba erradicada teóricamente incluso la posibilidad del conflicto, caso de producirse de hecho, eran múltiples los recursos para evitarlo: los resortes religiosos de la conciencia, la vieja cultura de la deferencia social, la dependencia económica, la sumisión política bajo la mediatización del caciquismo, las instituciones mixtas laborales que amortiguaban las posibles contradicciones, el control social y las represalias en la comunidad local o el barrio. En general, se trataba de mecanismos cuya principal virtualidad consistía en la autocensura y el autocontrol, que eran los más efectivos cuando el tratamiento de la cuestión social seguía planteado en clave religiosa, individual, moral, sentimental y paternalista. Además de un juego espontáneo de transmisión de valores y de provocación de actitudes en el plano simbólico y significativo, la asistencia cargada de todos estos significantes tradicionales crea

también un discurso nuevo que genera comportamientos políticos de adhesión, reacciones cívicas de autocensura entre personas y grupos, y toda una red de mecanismos de control social, formales o informales, que afectan de manera muy importante a los hábitos personales, familiares, vecinales, laborales, políticos y cívicos.

ACTITUDES PATERNALISTAS Y HÁBITOS BENÉFICOS DE LAS ÉLITES DE LA RESTAURACIÓN

José A. Piqueras ha retomado la vieja noción marxista de pietismo burgués, según el cual la burguesía difunde sentimientos religiosos y actitudes morales, soslayando o desintere-sándose por la reforma de las condiciones materiales, como una estrategia que, consciente o inconscientemente, responde a una necesidad clasista de autoprotección. Al margen de su pertinencia, lo cierto es que para afrontar la situación en que se encontraban los trabajadores, las élites, apoyadas por la Iglesia, optaron por un programa amplio de moralización, que proponía el cumplimiento de las normas religiosas convencionales, la erradicación de los vicios (bebida, juego, prostitución) y la enseñanza de virtudes (la templanza, el ahorro, la laboriosidad y el amor a la vida doméstica).

Pero si queremos identificar a las élites que adoptan estas medidas, tenemos que matizar su tipología y actitudes ante este problema. En los primeros lustros de la Restauración la élite política estaba mirando a otra parte, se ha dicho que los liberales no se sintieron representantes de la sociedad española entre 1875 y 1902, porque la consideraron mayoritariamente carlista y tradicionalista, y gobernaron con la consciencia de que lo hacían para una minoría del país y con unos aires de apertura según ellos excesivos para aquella sociedad. Ninguno de los síntomas de que la sociedad española estaba cambiando en el otro sentido, en la línea de los movimientos sociales proletarios y de la herencia democrática y republicana del Sexenio, fueron percibidos como importantes y dignos de ser atendidos por el régimen canovista de forma sistemática y seria. Tampoco los liberales se habían modernizado en su cultura social, a pesar de lo que creyeran, ellos estaban anclados en posiciones arcaicas en relación con las transformaciones sociales que se estaban operando. Se mostraban eufóricos por sus conquistas políticas en la década de los ochenta, sin embargo, la emergente España trabajadora se mostraba cada vez más distante de sus planteamientos, se organizaba con sus propios movimientos y no dejaba de ver al Estado, por muy liberal que pareciera, como un instrumento de poder obsesionado por controlar la propiedad, la industria y las finanzas, y más preocupado por asegurar conquistas de libertad que de justicia. En

cuanto a la ley de asociaciones, única excepción que podría aducirse, era obvio que no pretendía secundar el camino obrero del asociacionismo, sino precisamente lo contrario, controlar y neutralizar la asociación como un instrumento de acción obrera peligroso para sus intereses, y de hecho fue más efectiva para los frailes que para los obreros.

Las elites españolas en este período arrojan un desigual balance en sus conquistas para defender sus intereses y hallar acomodo en los aledaños del poder de la Restauración. En el aspecto social apenas han avanzado, se han quedado la mayoría ancladas en su endogamia reproductora y en un arcaísmo social que les hacía insensibles a las profundas transformaciones operadas en la sociedad. En los aspectos políticos han realizado ciertos progresos aprovechando los resquicios de poder que les dejaban los espacios fragmentados entre una sociedad tradicional y un débil Estado parlamentario, donde crearon sus propias áreas de dominio y de reproducción por el caciquismo. Pero donde han alcanzado la cota más alta es en el aspecto económico, aquí promueven un progreso de la economía superior a los niveles de modernización política y sobre todo al grado de renovación social.

Pero no sólo hemos de matizar las actitudes y los balances de las élites, hemos de afinar en su identidad. En estos momentos aparecen diferentes grupos de élites, hay una importante fragmentación a la que no son ajenas primero la formación excluyente y luego la crisis misma de la Restauración. Las élites instaladas en el poder medraron y se adecuaron políticamente al sistema, abordando la cuestión social desde las posiciones tradicionales descritas. Entre ellas se diferenciaban la élites políticas y las sociales, aquéllas canalizaron buena parte de los problemas asistenciales por el conducto del caciquismo y el intercambio de favores políticos, además respondieron con una acción legislativa que reforzó el control del Estado y de la Iglesia sobre los viejos recursos asistenciales de la beneficencia liberal, en detrimento de los municipios. Éstas, las élites sociales próximas al poder, formadas por prohombres de la administración, la nobleza y los negocios, en su mayoría se refugiaron en los viejos hábitos benéficos para practicar su política social y adquirir liderazgo entre sus clientes. Tal vez haya que destacar aquí a los indianos, grandes empresarios, mecenas locales, que se volcaron en la creación de fundaciones benéficas, docentes o asistenciales en sus respectivas localidades o negocios, como un poderoso instrumento de adhesión y control social de sus clientes y como un antídoto contra el conflicto y la penetración de influencias sindicales en sus empresas.

También las élites más alejadas del sistema se diferenciaban en dos grupos, uno mostró su rebeldía desde su proyección mental y cultural en

el regeneracionismo, y otro, el de las élites periféricas, plantearon sus diferencias y su proyecto peculiar desde su horizonte territorial por medio del nacionalismo. En ambos casos la asistencia y la cuestión social jugó un papel mucho más modesto y secundario, ni en el ámbito de las preocupaciones intelectuales de los regeneracionistas ni entre las reivindicaciones nacionalistas destacó la preocupación por la cuestión o la asistencia social, ni siquiera el reformismo social estaba entre sus prioridades. Es de destacar, por ejemplo, cómo en los diversos programas que se presentan en estos años, éste resulta un tema silenciado, incluso hasta en el más popular de Costa.

Si nos referimos más específicamente a las élites agrarias e industriales, podemos decir que apuestan por la beneficencia y su equivalente de la armonización en la cuestión social. Como a los grupos dirigentes de la primera Restauración, les define un marcado desinterés por la cuestión obrera cuando no una frontal oposición. Para ellos la I Internacional y su revolución social eran el remedo de la Comuna de París, un verdadero peligro para el orden establecido, de forma que en sus decretos, memorias, tratados y periódicos se presentaba como la contradicción palmaria y violenta de los valores más sagrados de aquel sistema liberal burgués e individualista: Dios, familia, patria y propiedad. Aunque la sociedad estaba menos desmovilizada de lo que se ha dicho y los movimientos sociales fueron más activos que los políticos, sin embargo la escasa conflictividad del período hizo que los empresarios, llevados por el individualismo liberal y la visión únicamente moral de la cuestión social, no se preocuparon de forma notable por las relaciones sociales de sus asalariados en general.

Tal vez puedan salvarse, y sólo en parte, de este general desinterés social y de ese mutuo desconocimiento, las minorías intelectuales y élites disidentes que mencionaremos más abajo, que no compartían el liberalismo tan individualista ni tampoco los planteamientos revolucionarios anarquistas o socialistas, pero que planteaban y trataban de solucionar la «cuestión social» por la vía de las reformas. Suelen dar prioridad a la educación, la agricultura y la relación con Europa por delante de los servicios sociales. El movimiento krausista destacó entre ellos y se mostró dispuesto, con su sentido armónico y organicista, a introducir correcciones al liberalismo por medio de sociedades interpuestas e incluso del Estado. Pero tal vez sólo ofrecieron una apoyatura teórica laica para llegar al mismo fin de la armonización religiosa. Podemos aseverar que ningún grupo disidente durante la Restauración, salvo socialistas y anarquistas, presenta un programa concreto que aborde este problema de la pobreza y la asistencia en una clave que no sea heredera de los valores tradicionales.

MÁS VALE CURAR QUE PREVENIR: LA BENEFICENCIA INVIERTE EL RAZONAMIENTO EN LA CUESTIÓN SOCIAL

En la cultura social del antiguo régimen no se planteaba nunca como primer objetivo la erradicación de la pobreza y la resolución de los problemas de los marginados, como hemos visto. Esto era algo que pertenecía más bien al mundo del más allá, mientras que en el del más acá sólo se podía aprender a convivir y sacar provecho de la inexorable existencia de la pobreza. Habían aprendido bien que el tratamiento pasivo de la pobreza servía de instrumento salvador, era incluso un modelo ascético y virtuoso de vida. La pobreza estaba ahí para que unos y otros pudieran salvarse con ella, no para eliminarla. Por eso una propuesta que hubiera tratado de implantar reformas conducentes a superar la pobreza mediante repartos de propiedad o relaciones laborales basadas en la justicia habría sido considerada subversiva del orden establecido, estamental y sagrado. También por eso, la inercia cultural hace que la estrategia asistente del régimen de la Restauración se base en el axioma de que «más vale curar que prevenir», era la contradicción de un refrán que de suyo pertenecía al mundo social del reformismo radical y del socialismo revolucionario y que priorizaba la justicia sobre la caridad.

Además de las sentencias evangélicas de la caridad y del bástele a cada día su afán, pervivía otra pauta de comportamiento asistencial, también de origen evangélico, que era la frase de Jesús «cuando hacéis algo a cualquiera de los pobres a vosotros mismos os lo hacéis». Los especialistas han denominado a esta retroalimentación asistencial el «efecto Mateo», algo inherente tanto al viejo sistema de caridad como al actual Estado de bienestar. Se produce un beneficio que revierte espontánea y prioritariamente sobre el benefactor, de manera que la limosna hace mayor bien al que la da que al que la recibe. En el plano religioso el gran beneficio de la caridad es la propia salvación eterna del que la practica, de la misma manera en el terreno material, la rentabilidad de la beneficencia para las élites vuelve como beneficio para ellas en forma de orden, prestigio, liderazgo, pacificación y sumisión. En efecto, a la élite dirigente le interesaba esta forma de proceder e incentivar la cultura de la pobreza popular, porque la beneficencia era más rentable en adhesiones sociales que la previsión.

Por eso, la solución más socorrida, durante esta primera etapa de la Restauración, fue la asistencia tradicional, que llenaba con ventaja el vacío legislativo e institucional de la inexistente previsión social. Se trataba siempre de abordar el problema de pobreza desde el supuesto de que era inevitable y hasta conveniente, porque se controlaba mejor a un cliente si

era pobre asistido que si era autosuficiente. Asilos, roperos, jardines de infancia, gotas de leche, casas cuna, maternidades, cocinas económicas, tiendas asilo, refugios municipales, casas especializadas en huérfanas, manicomios, casas de dementes, hospitales provinciales y municipales, hospitales de jornaleros, hospicios, casas de misericordia, conferencias, juntas de señoras, socorros domiciliarios, reformatorios, trabajos de invierno, beneficencia municipal, escuelas benéficas, lazaretos, fundaciones de indianos, fueron los remedios a la cuestión social que se generalizaron en este período de una manera mucho más extendida en España que en cualquier otro país europeo. La mayor parte de las élites colaboraron generosamente con esta nueva actitud caritativa y benéfica liderada por la Iglesia, conscientes de que así agrandaban su clientela y prestigio social, al tiempo que propiciaban la paz pública necesaria para sus intereses, preservaban el orden y la jerarquía social entre los grupos populares. La otra cara de la moneda es que buena parte de los grupos populares se acostumbraron a vivir en la cultura de la pobreza.

Esta perspectiva cultural de la pobreza y la asistencia es desconocida casi entre nosotros, a pesar de que la beneficencia ha concentrado abundantes estudios dentro de la historia social, puede afirmarse que sólo conocemos sus aspectos institucionales, políticos, económicos y sociológicos, pero desconocemos perspectivas más sutiles y significativas, como los ritos, simbologías, representaciones, culturas materiales, sociabilidades, etc. Incluso la historia económica está recuperando, dentro de la revisión del esquema clásico, la importancia de este tipo de inversiones benéficas aparentemente fuera de la racionalidad económica. Las fundaciones benéficas, católico-sindicales, cooperativas, cajas de ahorro, cajas rurales, montepíos, escuelas, conferencias dominicales, círculos y otras instituciones de este tenor significaban uno de los principales nuevos destinos donde las élites invertían —a veces con grandes desembolsos económicos— porque sabían que este capital simbólico y social tenía una rentabilidad muy alta.

Porque la actividad asistencial ofrece posibilidades de descubrir en ella trasfondos simbólicos importantes de la sociedad. Por un lado muestra cómo se define todo un proyecto social, se consolidan posiciones hegemónicas en la sociedad, y por otra parte imbuje en el pueblo menudo todo un esquema de valores propios de los privilegiados del Antiguo Régimen y luego de la burguesía. El mensaje cultural de la asistencia tenía una importancia decisiva no sólo para crear espacios simbólicos muy activos capaces de transmitir valores desde la élite al pueblo, producía también un viaje de vuelta, desde la cultura de la pobreza del pueblo hacia la élite, no menos rentable. Y no sólo se mezclaban las señales culturales entre los diversos grupos, se mistificaban también dentro de cada uno de

ellos las actitudes materiales y las simbólicas. De ahí la riqueza expresiva que tienen, en una doble dirección complementaria, los comportamientos de la cultura de la pobreza en el pueblo y de los valores de la cultura de la beneficencia en la élite. En este último sentido, permite percibir el papel de las élites en la creación de modelos sociales (en el sentido general del término), los miedos e intereses que proyectan, la configuración de las instituciones como trasuntos de sus propios esquemas económicos, el refuerzo de sus programas políticos, la consolidación de su hegemonía social, las estrategias de control, la proyección sobre el resto de la sociedad de sus representaciones mentales y sus códigos de comportamiento. En el sentido popular, aparejados a la cultura de la pobreza, el pueblo recibía y asimilaba importantes mensajes, se transmitían los nuevos hábitos de trabajo y previsión, se diseñaban moldes de deferencia y dependencia, se potenciaba el primer nivel de clientelismo y sumisión personal, producía efectos de identidad y cohesión de determinados grupos sociales, y se difundían llamadas de religiosidad y sociabilidad.

Reducción del ámbito estatal, provincial y municipal e incremento del espacio familiar

EL PROTECTORADO ESTATAL DE LA BENEFICENCIA MINIMIZA EL CARÁCTER PÚBLICO DE LA POLÍTICA SOCIAL

Los instrumentos básicos de acción legislativa fueron, para la beneficencia pública, el decreto de 1875, la instrucción de beneficencia de 1885, la instrucción de beneficencia de 1899, y, para la beneficencia particular, la instrucción de 1888 y el decreto de 1908. Todos se orientaron fundamentalmente a establecer lo que ellos denominaron el protectorado estatal de la beneficencia. El objetivo legislativo era limitar la intromisión de las autoridades locales en este campo y extender las de la Iglesia y los fundadores particulares. El protectorado de la beneficencia particular, tal como lo regula el decreto de 1875, fijó la separación de la beneficencia pública de la privada, antes englobadas ambas en la primera. Y la instrucción de 1888 reguló generosamente la beneficencia particular. El decreto de 1899 ordenó la beneficencia general, entonces mayoritariamente eclesiástica o particular, bajo una distante tutela del Estado, expresada en la fórmula del protectorado estatal. Al calor de todas estas disposiciones, multitud de instituciones, que habían caído en la órbita municipal en los períodos desamortizadores y progresistas anteriores, volvieron ahora a las manos de la Iglesia de nuevo y fue drásticamente reducida la capacidad de gestión y control que tenían los municipios.

Con este sistema, la Restauración trata de sacar la gestión de la beneficencia de los anteriores derroteros liberales radicales, que habían municipalizado gran parte de las instituciones asistenciales de la Iglesia y trasvasarla en su gran mayoría a los ayuntamientos. Entre ambos pretendientes a asistir, Iglesia y ayuntamientos, los hombres de la Restauración colocan al Estado como mediador y protector de las fundaciones de beneficencia en el país. Este protectorado estatal puede producir una sensación engañosa si no se tienen en cuenta los precedentes decimonónicos. En efecto, desde Cádiz se percibe que entre las funciones del nuevo Estado liberal recién creado estaban las asistenciales, y que la reforma liberal debía tender a trasvasar el encargo caritativo y benéfico que antes detentaban mayoritariamente la Iglesia y la nobleza a manos del Estado. La verdad es que en teoría este trasvase era revolucionario, porque significaba conseguir que fuera el Estado el que ejerciera una labor de justicia distributiva recogiendo impuestos proporcionales del país y luego redistribuyéndolos en forma de servicios y asistencia a los más necesitados. Pero los planteamientos del momento no llegaban tan lejos, y en lugar de atribuir el encargo asistencial al Estado central, lo que hicieron Cádiz y el Trienio fue transferírsele a los ayuntamientos. Es verdad que con ello también se producía una sustitución de la caridad privada por la beneficencia pública, sin embargo en la política benéfica del primer tercio del siglo XIX fue más efectivo desposeer a la Iglesia de sus funciones que entregárselas al Estado. De hecho, los ayuntamientos que recibieron las funciones y los recursos para asistir actúan más como élites locales que como autoridades públicas, y como tal grupo social tienen un gran interés en practicar una beneficencia que incentiva la cultura de la pobreza, acostumbra a las clases populares a solucionar sus problemas con una mendicidad regulada y no callejera, y establece unas relaciones de dependencia y gratitud hacia las instituciones locales benefactoras. Este fervor municipalizador y anticlerical de la política progresista generó numerosos conflictos y sinsabores entre la Iglesia. Durante la década moderada y su pacto con la Iglesia en la ley de beneficencia de 1849, esta situación conflictiva se corrigió en parte, pero durante el sexenio de nuevo la ofensiva contra las competencias e instituciones asistenciales de la Iglesia fue muy agresiva.

Con estos precedentes inmediatos, la Restauración nace con una actitud explícita de enmendar la plana al Sexenio en todo, y se plantea una actitud «protectora» de los derechos de las fundaciones de la beneficencia particular, léase eclesiástica, contra las excesivas agresiones anteriores de los radicales y los demócratas. En la coyuntura política, pues, protectorado estatal significaba tanto como decir que el Estado era garante de los

derechos asistenciales de la Iglesia y la defendería de las pretensiones municipalizadoras de los ayuntamientos. De alguna manera, dirime el anterior conflicto a favor de la Iglesia y en contra de los ayuntamientos, y remite a la autoridad del Estado la capacidad de resolver los conflictos competenciales sobre beneficencia. La Restauración, pues, no sólo no rompe con el concepto básico de beneficencia, que supone una acción gratuita y no exigible por parte del asistido, sino que refuerza su naturaleza religiosa y el carácter de subsidiario de la pública. Obviamente, las fundaciones privadas son creaciones graciosas de sus promotores que suscitan agradecimiento en los receptores y producen en los asistentes un efecto muy positivo de prestigio y liderazgo. Incluso los servicios sociales que se distribuyen a través de instituciones municipales o estatales se inscriben también dentro de esa familia de donaciones graciosas de las élites que lideran y gestionan esos establecimientos.

Es muy importante, pues, matizar que la recuperación de la figura del Estado que hace la Restauración en el panorama de la beneficencia no representa un avance revolucionario en el sentido de propiciar que sea la asistencia pública estatal la que redistribuya desde arriba los recursos asistenciales favoreciendo a los más necesitados, sino que se utiliza la autoridad del Estado para arbitrar en el conflicto entre Iglesia y ayuntamientos y para inclinar la balanza de la parte eclesiástica, que experimentará un auge benéfico importante a raíz de esta legislación. Desde otro punto de vista confirmamos que, en casi todos sus aspectos y matices, la política social de la Restauración viene inspirada por una actitud impregnada de resistencia eclesiástica, antimunicipalista y antiliberal. En el sentido antimunicipal, la reforma benéfica restauradora no supera ni siquiera los límites de la provincialización moderada y, aunque parezca lo contrario, debilita la intervención estatal en la beneficencia. Frena el proceso de urbanización de los servicios sociales que habían iniciado los liberales radicales, y se produce un cierto proceso de ruralización de la beneficencia. Se empeoran las condiciones sociales de los asistidos, porque además de limitar la acción social de los municipios, empeora la proximidad y la eficacia de sus escasos recursos asistenciales al ponerlos a disposición de la coerción política caciquil.

En el sentido clerical, el Gobierno adoptó la actitud de favorecer este tipo de instituciones eclesiásticas y de propiciar los legados particulares para que se repoblara el bosque frondoso de fundaciones benéficas y lo consiguió propiciando la superioridad legal de estas iniciativas privadas sobre la intervención de los ayuntamientos, es exactamente el recorrido inverso del camino que habían andado los radicales en los años treinta. La acción restauradora no sólo libera al sector benéfico eclesiástico del ante-

rior tono anticlerical, sino que enfeudó el sistema asistencial bajo un fuerte sentido clerical. Podría decirse que en las relaciones entre Iglesia y Estado, el modelo de protectorado estatal de 1891, no sólo no coloca al Estado como subsidiario de la iniciativa privada (en este caso la Iglesia), sino que sucede lo contrario, contempla a la Iglesia como subsidiaria del Estado y protagonista benéfica por derecho propio. Este crecimiento eclesiástico se vio reforzado por la entrada en nuestro país de numerosísimas órdenes religiosas, expulsadas por la política anticlerical francesa, que establecieron en España sus fundaciones asistenciales y de enseñanza. Probablemente se fortaleció de manera más eficaz aún por la ley de asociaciones de 1887, que contribuyó a un relanzamiento muy poderoso de la Iglesia regular asistencial y docente. La aportación de la Iglesia fue doble, incrementando sus propios centros y ofreciendo personal religioso específicamente dedicado a administrar, dirigir y atender las instituciones de la beneficencia provincial y municipal. Un ejemplo de esta modalidad fueron las Hermanas de la Caridad, que llegaron a gestionar la mayoría de los hospitales provinciales y hospicios de España, con una alta eficacia profesional, un coste mínimo y una notable rentabilidad social para las élites y la Iglesia. Es verdad que gracias a ello fueron viables y operativas muchas de estas instituciones, pero también es cierto que retrasaron en nuestro país el proceso de modernización y secularización asistencial, como veremos.

La Iglesia seguía atascada en su inercia caritativa y no supo percibir el cambio de necesidades sociales y la profundidad de la transformación de las relaciones laborales que se habían planteado en el Sexenio y se estaban consumando ahora. Se hallaba aún obsesionada por sus dos viejos roles: la enseñanza de las élites y el cuidado de los pobres, según su vieja costumbre de relacionarse con una sociedad dicotómica de privilegiados y marginados; aún no había asimilado que el grueso de las necesidades de la nueva sociedad fragmentada se hallaba en medio de esos dos extremos, en las clases populares y trabajadoras, a las que aún no había descubierto como destinatarias de su acción. El ingente número de enfermos admitidos en hospitales benéficos, niños recogidos en orfanatos, presos asistidos y ancianos acogidos en asilos, a fines del siglo XIX, expresan muy gráficamente que se trataba del mismo remedio que venía aplicándose desde el siglo XVIII. Los perfiles de sus asistidos no coincidían con los nuevos necesitados, relacionados con la emigración, la nueva naturaleza del mercado laboral, el inicio de la transformación de las estructuras familiares y el inicio de crisis económicas nuevas.

EL DETERIORO DE LA ASISTENCIA DE LOS PODERES LOCALES FRENA
LA MODERNIZACIÓN DE LA POLÍTICA SOCIAL

Durante la etapa de la beneficencia municipal potenciada por los progresistas, la burguesía había encontrado en ella un buen instrumento para reforzar los intereses de su grupo e imbuir los valores burgueses en los grupos populares. También había aprendido bien que era muy elevada la rentabilidad social, en términos de orden público, prestigio, higiene, sanidad, educación, control del mercado laboral, saneamiento moral de las familias, etc. De hecho, mejoraron notablemente los servicios urbanos de los ayuntamientos a partir de los recursos municipalizados, pero sobre todo reforzaron el tono y los intereses burgueses de las capitales. Este mensaje por el que el grupo asistente retroalimenta sus intereses haciendo beneficencia no dejaba de ser un legado histórico transmitido desde el trasfondo de la vieja caridad como instrumento de salvación y respeto para el asistente. Porque no es el ayuntamiento, la que asiste es la élite municipal, son las grandes familias burguesas protectoras, como muestran los hábitos caritativos y benéficos de las altas damas de la burguesía local, remedando en la esfera de lo privado e íntimo la política de la caridad rentable. Esas imágenes de la mesas petitorias, de los roperos gestionados por damas importantes, de las juntas de señoras, etc. han pasado a formar parte del imaginario popular, se difunden por medio de representaciones pictóricas, literarias y son contabilizadas por los administradores de las casas nobles y burguesas como un gasto de representación indispensable, como un capital simbólico sabiamente invertido de excelentes rentabilidades. Lo aprendieron también los ayuntamientos en sus campañas políticas de gobierno de las ciudades, utilizaron las instituciones municipales de beneficencia en sus campañas de participación electoral, adhesión al trabajo, hábito de la educación, potenciación de la familia nuclear, consolidación de vecindades, refuerzo de la sociabilidad domiciliar y otros muchos valores burgueses supuestamente «modernizadores» de la sociedad liberal.

Probablemente los ayuntamientos habrían aportado mayor dosis de modernización que la Iglesia en las propias estructuras asistenciales y a través de ellas en la cuestión social y en toda la sociedad local. De hecho, la beneficencia municipal urbana regida por élites locales civiles no era tan restrictiva como la eclesiástica, centrada en los marginados tradicionales sí, pero se dirigía a más al grueso de la población, a los que nosotros llamamos pauperizables, y cuenta con una amplia red de instrumentos de control para vigilar los diversos espacios de la ciudad e implantar en ellos sus hábitos burgueses. Ya mencionamos más arriba esos ámbitos controlados desde instituciones benéficas municipales formando unos círculos con-

céntricos que abarcan los planos social, laboral, educativo, familiar y personal. Todos estos mecanismos significaban un avance importante, desde la perspectiva burguesa, en la modernización de los servicios municipales y en los instrumentos de educación de los grupos populares urbanos que habían de obedecerles y seguirles, y otro tanto en la implantación de valores burgueses rompedores de la inercia popular en aquellos momentos. La Restauración corta secamente este proceso «modernizador», y no sólo porque le ha arrebatado recursos y competencias, sino porque estos servicios benéficos otrora municipales cayeron la mediatización del caciquismo, al servicio de redes y clientes de las elites locales adictas al régimen, pero sobre todo porque los ha introducido en la gestión más arcaica de la Iglesia.

Seguramente que la combinación de la recuperación de la acción social de la Iglesia con la desaparición de la acción social de los ayuntamientos fue uno de los factores más determinantes en el freno y alejamiento del horizonte del Estado del bienestar. De haber desarrollado sus viejas competencias y seguido el camino normal de traspaso a las autoridades públicas, los ayuntamientos habrían jugado un papel crucial para potenciar el abandono de los asistentes y la cultura eclesiástica, y para propiciar el tránsito a los protagonistas y el espíritu asistencial de las autoridades públicas. Así se habría iniciado el paso de servicios locales a centrales y habría allanado el camino a la intervención reformista del Estado y a la asunción por parte de éste de los servicios sociales como deberes estatales y derechos del ciudadano.

REACTIVACIÓN DEL PAPEL FAMILIAR EN LA ASISTENCIA Y LA CUESTIÓN SOCIAL

La familia ha sido un elemento clave aún no bien conocido en la formación de las sociedades en proceso de cambio y transición. Así sucedió en el siglo XIX, cuando fue decisiva en los procesos de pauperización de la sociedad y más determinante aún en la gestación de los sistemas asistenciales. Por eso, su conocimiento es indispensable para nosotros si queremos acceder a la comprensión de estos cambios sociales y asistenciales del momento. Es verdad que la familia era uno de los factores importantes de pauperización, la incapacidad de acceder a ella expulsaba a la pobreza a muchas mujeres, la ruptura o el deterioro de sus estructuras también arrojaba a la pobreza a un buen número de niños y personas mayores, sobre todo viudas. Pero lo que más ha llamado nuestra atención, con ser este efecto pauperizador importante, ha sido su capacidad de estructurar sistemas asistenciales e incluso su función de actuar como núcleo y modelo de asistencia en sí misma. Podemos decir que contribuyó más a proteger a sus miembros que a pauperizarlos. Es cierto que tiene una incidencia dife-

rente según géneros, protege más a las mujeres, y edades, cobija mejor a niños y ancianos, y actúa negativamente cargando sobre los adultos economías familiares muy gravosas.

La familia como factor asistencial actúa mayoritariamente en la dirección tradicional de recuperar valores, actitudes, protagonistas y estrategias que reproducen el modelo de familia extensa heredado del antiguo régimen. Porque la familia que influye de esta manera no es la minoritaria nuclear burguesa, cerrada en su privacidad y centrada en los vínculos del patrimonio heredado, de la profesión del padre, de la expulsión de los elementos extraños añadidos al núcleo de la pareja y los hijos, sino la mayoritaria familia vieja que actúa de sumidero social que va recogiendo todos los elementos que quedan desarraigados por la emigración, rotos por los accidentes y fracturas familiares, echados al camino de la mendicidad por los accidentes laborales, por los achaques de la edad, etc. Nunca se valorará bastante el enorme mérito de la familia al haber cargado con la mayoría de las desgracias personales y estructurales de aquella sociedad. Y éste es un hecho histórico que no está del todo superado, porque en nuestros días asistimos a un efecto similar cuando advertimos cómo es la familia la que soluciona los problemas de la ancianidad en nuestra sociedad, muy por delante de la escasa capacidad del Estado y administraciones para abordar soluciones eficaces a este problema. La fractura familiar significaba empeorar la situación laboral, disminuir ingresos y caer en pobreza, su permanencia en cambio restañaba numerosas heridas, atendía carencias, restablecía redes de solidaridad primarias, rehabilitaba trabajadores perdidos, de forma tal que si quisiéramos establecer un balance de las aportaciones de la institución familiar a la solución de los problemas sociales deberíamos saldarlo positivamente.

Tan evidente era que la familia popular tenía un efecto benefactor y reparador más importante que los destrozos que el pauperismo infringía en su estructura, que pronto las instituciones y organizaciones asistenciales comprendieron que la familia debía ser la unidad básica asistencial reconocible, construyeron los programas asistenciales como reproducciones de las funciones primarias de la familia, incluso diseñaron el perfil de los asistentes repitiendo las dedicaciones familiares a la alimentación, la enseñanza y la curación. Para nuestro propósito actual es más valorable la capacidad de la familia de generar modelos de asistencia que el efecto asistencial directo. En el XIX se utiliza el ámbito familiar como unidad administrativa asistencial básica, así será la beneficencia domiciliaria una de las grandes soluciones a la ineficacia y disfunciones del sistema de establecimientos de hospitalidad y encerramiento que venían funcionando. Fue el modelo conductor de las diferentes ayudas, espacios y momentos

de la asistencia, y sobre todo el creador los valores y efectos sociales que debe perseguir la beneficencia. Esta importancia asistencial de la familia, su idea y sociabilidad, contaminan también la visión de la cuestión social que tendrá luego la élite conservadora e incluso liberal. La familia actúa de imaginario que sirve, sobre todo, para superar el conflicto: la armonía familiar, la visión paternal (de cuyo exceso procede incluso el término «paternalismo»), la obediencia filial, la fraternidad de miembros, la jerarquización y estructuración interna de la comunidad familiar, su utilización como instrumento reproductor y estabilizador, la actuación como vehículo educativo, su papel de transmisor de valores estables para la sociedad, el ahorro y la previsión familiar que va construyendo un patrimonio de propiedad, la transmisión de conocimientos de oficio y profesión, la solidaridad de compartir alimentos y habitación, la trasposición religiosa de reproducir el modelo de convivencia amorosa de la Santísima Trinidad o la Sagrada Familia, etc. Todas éstas son representaciones e imaginarios que afloran fácilmente en el discurso de los teóricos de la cuestión social, porque al mismo tiempo eran resortes que vibraban fácilmente y eran muy sensibles en la mentalidad popular. Nos pone en esa pista la devoción y la profusión de instituciones dedicadas a la Sagrada Familia en el contexto de la acción social de la Iglesia.

Si la familia es en las clases populares un elemento clave a la hora de explicar tanto los factores de pauperización, como los instrumentos asistenciales, también lo es a la hora de educar en actitudes laborales a sus miembros, de forma que tiene un efecto directo en la cuestión social. En efecto, la familia tiene profundas influencias personales y sociales como trasunto de muchas concepciones políticas y laborales que subyacían en la comprensión tradicional de la cuestión social. Desde el punto de vista personal, la política social basada en la moralización implica una voluntad clara de intervenir en el ámbito privado y la vida cotidiana de las clases populares, y la familia se refería a la realidad social más convincente, por ser la más íntima y personalmente experimentada. Así se ha hablado del intento de familiarización de la clase trabajadora. El operario soltero (suelto, sin control) tiene más posibilidades de derivar en obrero díscolo. En cambio, es inimaginable ver aun padre de familia (como se decía con frecuencia en las ponencias de los congresos patronales) convertido en sindicalista violento y sanguinario. La familia ejerce un papel moderador, y la madre contribuye no sólo a criar hijos (futuros obreros) sanos, sino también a impregnar a su marido del espíritu de morigeración y de religiosidad.

Ya en el ámbito público, la familia se entendía como una escuela de habituación al trabajo, como un incentivo al ahorro, la previsión y la responsabilidad laboral, como un entorno educativo en las actitudes de armo-

nía y entendimiento con todos los elementos que intervienen en el trabajo, primero con las máquinas, después con sus patronos y al fin con los compañeros. La familia así resultaba un antídoto contra la concepción clasista de la sociedad, ayudaba a comprender las relaciones sociales, políticas y, sobre todo, laborales al margen de la dialéctica de clase, con una dinámica armonizadora, basada en el afecto y no en el interés, asentada en la convivencia y no en lucha. Compendiaba en sí misma todo un modelo social tradicional, construido con idealizaciones religiosas y afectivas que legitimaban la unidad social y laboral, resultaba de esa manera una perfecta combinación de jerarquía personal, domiciliar, laboral y social. Como las de una gran familia planteaban las relaciones laborales algunos empresarios y mecenas religiosos. De hecho, los valores promovidos por la asistencia de la Iglesia y la nobleza durante la Restauración estimularon estas políticas de sumisión y obediencia, de sujeción del campesino, de nuevas sociabilidades religiosas, cuyo trasfondo en la mayoría de los casos era familiar. Así lo practicará pronto el clero secular rural con la extensísima ofensiva de creación de sindicatos agrícolas, así lo aplican los indianos, que saben que una fundación benéfica es la mejor manera de regresar al hogar, a su lugar de origen y de cultivar la fidelidad casi familiar de sus clientes. No habrá mejor ejemplo de cómo invierte la nobleza en capital simbólico y de cómo consigue este efecto de implantación de viejos valores familiares de religiosidad y subordinación que las creaciones benéfico-sindicales del marqués de Comillas. Incluso este ámbito de armonía familiar, este consenso domiciliar, bien trenzado con actitudes morales y religiosas, la misma actitud que se propone aplicada al trabajo, a la economía y a la sociedad, sirve en algunos casos para la política, porque el modelo servía también para acuñar el concepto conservador de nación, que debía comportarse como una familia unida y solidaria.

Viejos tratamientos del pauperismo aplicados a problemas nuevos del proletariado

La industrialización cambia el pauperismo y la cuestión social continúa la vieja beneficencia

UNA NUEVA CULTURA DIFERENCIA ENTRE POBREZA Y TRABAJO,
ENTRE MARGINADOS Y OBREROS

Quando nacen las primeras movilizaciones y conflictos organizados, cuando los problemas del proletariado exigían la intervención estatal,

cuando en otras latitudes se estaba dando el paso de la beneficencia a la previsión y a los servicios sociales, la política social del régimen restauracionista dio el mismo trato a la proletarianización que a la marginación, su respuesta política a la cuestión social quedó profundamente contaminada por la beneficencia eclesiástica y privada de más corto alcance. Aquí radicaba uno de los grandes desencuentros entre la política y la realidad en la Restauración, la incomunicación de dos vías en el mismo sentido pero en dirección contraria. El pauperismo se transforma en la dirección del proletariado, mientras la política social se inspira en la beneficencia moderada. En este contexto, el régimen de la Restauración sólo gobernaba con la mirada puesta en las élites que eran el único horizonte reconocido por los dirigentes como destinatario político. Del resto inferior de la sociedad el sistema sólo tenía una visión moral y paternalista, como mucho había dejado de contemplar sus actitudes disidentes como un delito y había comenzado a considerarlas como una enfermedad. Cuando la demofilia y el paternalismo de las élites del sistema no consiguen llegar al pueblo con el bálsamo reconfortante de la beneficencia, son más bien purgas y sangrías las que dispensa el régimen para la mayoría de la sociedad.

El panorama del pauperismo en el último tercio del siglo XIX que hemos descrito más arriba como un fenómeno dinámico y agresivo en constante movimiento, amenazando o engullendo a tres cuartas partes de la sociedad, está en relación principalmente con los cambios acaecidos en la nueva naturaleza del trabajo asalariado, en las nuevas relaciones laborales impuestas por la revolución industrial, y en las diferentes condiciones de acceso al trabajo. En efecto, la naturaleza de la pobreza y su clasificación en el período anterior tardo feudal estaban en estrecha relación y en proporción directa con la propiedad (de hecho eran pobres de solemnidad los que no podían acreditar ninguna posesión), sin embargo, desde el siglo XVIII la referencia fundamental para considerar a uno pobre y para clasificarlo en un determinado grado por las autoridades se centraba ya en el trabajo. Es más, los que o no trabajan o no quieren ajustarse a una residencia y trabajo fijo (los vagos), son los objetivos del gran encerramiento de la beneficencia-represión ilustrada. De ahí que en los establecimientos de las luces, los hospicios, la terapia fundamental fuera la del trabajo, bien en casas de labradores, en talleres de artesanos o en el propio establecimiento. Por eso, la pobreza comenzó a representar una amenaza económica, más que política o social, un riesgo laboral.

En torno, pues, al trabajo giraban los principales factores de pauperización: la edad, el matrimonio, la familia, el accidente, la enfermedad, el género, el paro. La edad era el primer factor que cambiaba en estas nuevas circunstancias, tanto la infancia como la ancianidad seguían siendo

dos condicionantes de casi inexorables pauperización, porque ambos estaban en estrecha conexión con la entrada, salida y condiciones del trabajo, acabar el ciclo laboral a los sesenta años significaba ingresar por derecho propio en los padrones municipales de pobres. La enfermedad o el accidente laboral era otra fatal circunstancia pauperizadora, la imprevisión y el paro ponían a los grupos populares en general y a las clases trabajadoras en particular al borde de la necesidad e incluso en la imperiosa condición de mendigar varias veces a lo largo del año. El género para las mujeres solteras o viudas significaba el destino obligado de recurrir a la beneficencia, y es que los efectos laborales del matrimonio ponían en diferente situación social al hombre y a la mujer. Para el trabajador que se casaba ingresar en el matrimonio significaba aproximarse a la pobreza cuando estaba ligeramente alejado de ella y caer en ella cuando estaba próximo, porque sistemáticamente reducía su salario real cuando menos a la mitad. Sin embargo, la mujer necesitaba acceder al matrimonio para acercarse a un salario o a unos sencillos ingresos, conseguir un marido trabajador significaba alejarse o salir de la pobreza, y al contrario, quedar viuda y salir del paraguas protector del matrimonio le representaba engrosar los padrones de pobres. Todo sucedía, pues, por su posición con relación trabajo. Es decir, la casi totalidad de los factores de pauperización a lo largo del siglo XIX dependían de una u otra forma del trabajo, de su concepción, su entorno, sus relaciones, su acceso o su salida, su remuneración, etc.

La beneficencia liberal había acostumbrado a unir esos dos elementos del binomio en una misma solución, hasta que la emancipación del obrerismo con respecto de la tutela burguesa plantee un proceso de autonomizar e independizar las causas y los tratamientos de ambos fenómenos, porque entendía que pertenecían a mundos y culturas diferentes. En efecto, según se admite entre los historiadores de los movimientos sociales, la identificación estricta entre clases populares e indigencia fue erosionándose con el tiempo, y la dicotomía pobres-ricos cedía en favor de otros antagonismos nuevos relacionados con posiciones de clase, como la de jornalero-amo, proletario-patrono, explotado-explotador, obrero-capitalista. La cuestión social oficial de la Restauración seguía aún sin salir del todo de esa asociación de trabajadores y pobres, como se deduce del hecho de aplicarles de algún modo el remedio de la beneficencia. Aún la Comisión de Reformas Sociales se movía en las coordenadas de asimilar con la pobreza las condiciones del mundo del trabajo. Habrá que esperar a que se implante la Previsión social, y a que se extienda la versión obrerista de la cuestión social para que se deslinden los campos respectivos de pobres y trabajadores. Estos últimos, al desarrollarse su autoestima como

clase y difundirse las ideologías obreristas, no aceptaban tampoco ser incluidos en una categoría común con los indigentes, a la par que, al menos los sectores más ideologizados, fueron rechazando de manera creciente la caridad burguesa o eclesiástica, reclamando mejoras sociales en términos de derecho y no como concesión de las clases acomodadas. Los mismos defensores del reformismo social, incluso desde posiciones conservadoras —como Marvá—, reconocían que la Previsión apuntaba al futuro, mientras que la Beneficencia evocaba el pasado.

DESAJUSTE CULTURAL: VIEJAS SOLUCIONES BENÉFICAS A NUEVOS PROBLEMAS DEL PROLETARIADO

La respuesta de las élites del sistema a la cuestión social estuvo guiada por el espíritu de paternalismo, heredado inicialmente de la caridad y la familia, pero revestido luego de espíritu filantrópico, basado principalmente en el voluntarismo. Cuando los conservadores plantean desde el Estado su intervención protectora, lo hacen remedando la acción de la Iglesia, una especie de caridad administrativa, que no abandona el viejo espíritu, pero se reviste del tono civil de lo legal. Tardará el liberalismo décadas en admitir una legislación social propiamente pública, de lejos lo intuyen los liberales en la Comisión de Reformas Sociales, se acercan algo más los conservadores en la segunda década del xx, pero no lo conseguirán hasta admitir la propuesta de una legislación social autónoma y específica nacida de los movimientos sindicales. La CRS se limitó a aplicar al proletariado el mismo tratamiento que al tradicional pauperismo: su propuesta seguía consistiendo en atender principalmente a niños y ancianos, centrarse en las viudas, regular la mendicidad, ofrecer trabajos estacionales, repartir socorros, proporcionar comidas, atender a enfermos e incapacitados, ofrecer préstamos sobre todo en especie, promocionar el viejo mutualismo, incentivar el ahorro-virtud en cooperativas de crédito, reforzar los vínculos familiares, estimular la religiosidad y la vinculación a la Iglesia, reprimir desórdenes de mendicidad pública, habituar al trabajo y la vecindad, generar fundaciones asistenciales de élites locales que refuerzan las dependencias y sociabilidades de la localidad, utilizar el recurso de la educación más como instrumento asistencial que formativo, impulsar el asociacionismo protegido por la Iglesia o algún patrono, formar colonias de obreros o campesinos que rodean con sus humildes casas la fábrica, la capilla y la residencia del señor en una reproducción casi neo-señorial. Todas prácticas que miraban a la cultura del pasado.

Pueden descubrirse tres grandes fuentes de alimentación de la política social en el siglo XIX: las dos primeras inducidas desde arriba y la tercera

nacida de abajo. La principal procede de la acción y mentalidad de los privilegiados como principales asistentes (Iglesia, Corona y nobleza, por ese orden) en el sistema de la caridad particular del antiguo régimen, consistente básicamente en una amplísima red de fundaciones e instituciones estables; la otra vía de influencia, también provocada desde arriba, fue la cultura de la pobreza y la mendicidad, complementaria de la anterior, que había prendido en el pueblo, habituado por estos nobles y eclesiásticos a depender y confiar en las ayudas caritativas para subsistir en los momentos difíciles y a aceptar el liderazgo de los privilegiados con sumisión y agradecimiento. El tercer camino por donde afloran influjos tradicionales en la política social del XIX, nacidos esta vez desde abajo en el tercer estado, como consecuencia de las insuficiencias de las dos primeras, es la cultura de la solidaridad popular y el mutualismo, que había prendido sobre todo en torno a cofradías, sociedades de socorros mutuos y gremios, para subvenir las necesidades primarias de salud, infortunio y muerte, no cubiertas por la acción de los privilegiados.

Todas estas corrientes siguieron vigentes en el XIX, se mezclaron con las políticas asistenciales propias de la beneficencia liberal municipal, incluso tiñeron con sus hábitos las actitudes y comportamientos de asistentes y asistidos y particularmente siguieron vivas en las conductas y representaciones de las clases populares. Seguramente la más persistente e influyente fue la corriente de solidaridad popular y mutualismo, que debió actuar de fondo permanente en la transición entre el artesanado y el proletariado, entre el mutualismo y el asociacionismo decimonónicos. Muchos historiadores sostienen que el sindicalismo nace de la cepa común del mutualismo, que es de tradición viejorregimental. Creo que los historiadores han dejado injustamente en la penumbra el indudable valor de hábito asociativo y solidario que tuvieron las sociedades de socorros mutuos en el momento crucial de nacimiento de la cultura asociacionista obrera en los años treinta y cuarenta del siglo XIX. Proliferan en estos años sociedades de socorros mutuos que conectan con el viejo mundo de las confraternidades y los gremios, y evolucionan hacia solidaridades de oficio, de vecindad, de etnia y finalmente de resistencia y clase. La importancia de la solidaridad de oficio no es preciso recalcarla, fue seguramente la base efectiva de sociabilidad obrera más importante hasta bien entrado el siglo XX, incluso en la cultura socialista. Constituyen una auténtica escuela presindical que trata de ofrecer soluciones solidarias y populares a esos flancos abiertos por la necesidad, la imprevisión, el paro y la enfermedad, mediante cuotas mutuas y solidarias de los socios. Este mismo sistema de cuotas es el que recogerá luego toda la cultura sindical. Constituyeron sin duda una excelente cantera de movilización popular y una interesante cul-

tura asociativa, sin la que no se entendería toda la prehistoria del movimiento obrero español, entre 1837 y 1871, cuando el único objetivo del movimiento social de jornaleros y obreros se centraba sólo en el valor y la meta de la asociación.

Los valores que forman el zócalo cultural sobre el que se construye la respuesta del régimen canovista a la cuestión social son los principios asistenciales de la mendicidad, la limosna y la caridad, las vinculaciones laborales nacidas del mutualismo, el gremialismo, el corporativismo y las solidaridades de oficio, las relaciones sociales fundadas en la obediencia, la deferencia, la jerarquía, el orden y la gratitud, los espacios y ritos de sociabilidad articulados en torno a las solidaridades de naturaleza, barrio, raza y familia extensa, las actitudes de asistidos asentadas en la imprevisión, el ahorro-virtud, la justicia en el más allá, y los ademanes de los asistentes inspirados en la superioridad de las élites, el paternalismo y la infravaloración moral y humana de las clases populares. Una amalgama de valores heredados del mundo tardofeudal y deudores de los paradigmas del liberalismo más moderado y menos evolucionado, porque todos los liberales, a la postre, modificaron los protagonistas y las instituciones asistenciales, pero apenas inventaron una cultura asistencial diferente a la heredada.

Por otra parte, esta cultura de la élite produjo el efecto de retardar las nuevas demandas del pueblo. Éste apenas evoluciona hacia una nueva cultura que no sea la mendicidad pasiva ante la pobreza, como mucho aprende en la escuela de mutualismo y solidaridad, pero sigue sólidamente anclado en principios y sentimientos religiosos, se moviliza con motines aislados e inconexos que no consiguen empalmar con las solidaridades de clase. Los artesanos, jornaleros y obreros tardaron mucho en trascender los movimientos sociales primarios. Las movilizaciones de las juntas revolucionarias, las milicias nacionales, los motines del pan, los levantamientos políticos, las reacciones ludistas y las iniciales huelgas por los derechos de asociación, no lograron enseñarles hasta muy tarde que la mendicidad había de cambiarse por la reivindicación, que la pobreza era la subordinación, que la solidaridad popular debía convertirse en asociación de clase, que los socorros mutuos tenían que trocarse en sociedades de resistencia, que las fiestas de los patronos debían convertirse en jornadas cívicas de protesta y reivindicación, que la sumisión a su amo podía sustituirse ventajosamente por el enfrentamiento con su patrono.

A pesar de que el Sexenio revolucionario fue un importante escenario de transición de culturas y actitudes, este paso fue muy minoritario, hay que esperar a la última década del siglo XIX para que afloren culturas nuevas con cierta nitidez. El primero de mayo, celebrado por primera vez en

1890, constituyó una demostración obrera sólo en cuatro grandes ciudades: Barcelona, Bilbao, Valencia y Madrid. Penetrará muy poco a poco la cultura nueva, un cambio cualitativo en la forma de conflictividad y la protesta, una tensión por cauces menos aislados y personales y unas acciones más sindicales y colectivas. Incluso esta fiesta, que sustituyó las celebraciones de los aniversarios de la Revolución, la Pepa, o la Comuna, no dejaba de reproducir viejos hábitos festivos religiosos y rituales. Cuando el Estado y los patronos lo convirtieron en jornada no laboral pretendían, más que dignificarlo, controlarlo y darle carácter festivo y no laboral para eludir la huelga a la que se había asociado de hecho.

El otro caballo de batalla del debate reformista fue el asociacionismo, que estaba en el corazón mismo de la cuestión social. Aunque parece que la coincidencia era general entre conservadores, católicos, krausistas y liberales en que las asociaciones eran fundamentales para regular las relaciones laborales y resolver la cuestión social, sin embargo era esencial la diferencia con que se concebía su significado por una y otra parte, como hemos anticipado más arriba. La naturaleza organicista, mixta y confesional con que las entendían los católicos y también los conservadores, en menor medida los krausistas, invalidaba su capacidad de solución de la cuestión social y las convertía en instrumento frecuente de ocultación o neutralización del problema social, porque liquidaban los conflictos por medios armonizadores, que en general abonaban los intereses de los patronos y no resolvían los problemas de los trabajadores.

Los liberales aprenden a darle a este problema una solución política antes que social. De hecho, en el proceso legislativo y constitucional decimonónico que reconoce los derechos del individuo, desde 1839 figura el de asociación, que culmina en la amplia declaración de la constitución de 1869 y el desarrollo de la legislación del Sexenio. Sin embargo, el Estado de los primeros diez años de la Restauración corta este proceso y retoma el camino decimonónico de intervenir en la vida social sólo como guardián del orden público y represor de las escasas protestas obreras en la sociedad. La primera muestra de que el Estado inicia un giro importante en este sentido se produce con la Ley de 1887, por la que se reconocieron jurídicamente las asociaciones. Pero lo cierto es que esta ley hacía referencia específica a los gremios y no a las sociedades de resistencia ni sindicatos, y pretendía controlar y normalizar el juego político de los partidos en el contexto del bipartidismo, más que solucionar la realidad de los movimientos sociales del proletariado. Era el miedo a las asociaciones internacionalistas y anarquistas el que estaba en la mente de los legisladores en aquel momento y jamás previeron legalizar organizaciones revolucionarias, más bien pretendieron controlarlas concediendo a los tribunales y a

la autoridad gubernativa atribuciones concretas en cuanto a la vigilancia, suspensión y disolución de asociaciones que atentaran contra el orden y el sistema vigentes. Tampoco obligaba al empresariado a contar con las asociaciones obreras legalmente establecidas a la hora de regular las relaciones laborales. Es preciso añadir enseguida que al amparo de esta ley, aunque no lo pretendiera, se legalizaron un importante número de asociaciones, organizaciones patronales y sindicatos obreros, con una aplicación más liberal y permisiva de la norma que la redacción formulada por el legislador. Sin embargo, como ya hemos adelantado, esta ley, concebida con una visión tradicional de los movimientos sociales, tuvo también un efecto que intensificó la versión viejorregimental y arcaica del asociacionismo español, porque propició una extraordinaria expansión de la Iglesia regular que, amparada en esta norma, pobló el territorio nacional de congregaciones y asociaciones de caridad y enseñanza, y luego de la secular que desde entonces multiplicó profusa y rápidamente sus sindicatos agrícolas.

CONTAMINACIÓN TRADICIONAL EN ALGUNAS ACCIONES DE SINDICATOS

Otras veces hemos escrito que es evidente el trasfondo ritual eclesiástico-católico que subyace en la terminología, simbología y ritual de los sindicatos. Celebran verdaderas liturgias de redención con un carácter cuasi sagrado, conmemoran fiestas, tienen mártires, congregan y transmiten doctrina mediante sermones o mítines, se reúnen en comunidades y tienen una mística comunitaria, se sirven de himnos de épica religiosa, expresan sus adhesiones en procesiones colectivas (manifestaciones), elevan estandartes o pancartas, celebran sus conmemoraciones rituales en campas y romerías, practican una sociabilidad festiva popular propia de la religiosidad tradicional, profesan una austeridad casi monástica, pronuncian consignas similares a las litúrgicas, les mueve una tendencia innata a adoctrinar a sus seguidores, adoptan posturas proselitistas y apostólicas, tienen un fondo soteriológico y mesiánico tendente a salvar a las personas, tratan a los adictos como si fueran fieles y les exigen una religación y un compromiso. Buena parte de los valores de solidaridad, igualdad o justicia tienen un precedente básico tomado del común acervo humanista cristiano, prefieren la palabra oral que la escrita en sus transmisiones, anteponen las obras a la fe, se reconocen en unos símbolos, fijan unos determinados códigos de comportamiento virtuoso y crean una sociabilidad de correligionarios, etc. No puede haber una similitud de fondo con mayor sintonía.

Además de estas coincidencias, hay préstamos concretos que subrayan aún más este tronco común. Todo sindicalismo contempla acciones

benéficas, pero especialmente sucede en el católico agrario, en cuyo caso la sintonía se convierte en identidad. En concreto, los sindicatos agrícolas católicos son una fiel reproducción de asociación religiosa propiamente dicha. Iba a decir que repiten el esquema de las viejas confraternidades, como les acusaron los socialistas en su momento añadiendo al sustantivo de cofradías el adjetivo de revientahuelgas. Pero no sería del todo exacto, porque estos sindicatos agrícolas son más interclasistas que una cofradía, en la que la homogeneidad social de la igualdad horizontal de sus cofrades era mucho más popular y espontánea que la de estos sindicatos, pensados para hermanar sin espontaneidad ninguna a propietarios y jornaleros en una simbiosis mucho más forzada y antinatural que la de la cofradía. Ésta tenía incluso una finalidad más mundana, de autoayuda o de fiesta, que la de los sindicatos agrícolas, caracterizados por una función de apostolado, una jerarquía eclesiástica, una función primaria de compromiso religioso, unas actividades eminentemente piadosas, y una militante actitud furibundamente antisocialista.

La estrecha unión de las instituciones de la caridad estamental con la política social aplicada al mundo del trabajo, que caracteriza a la actividad asistencial de los gremios, es otra evidente inercia. Con ellos se relacionan multitud de obras pías, cofradías, dotes y socorros a pobres, arcas de misericordia, repartos de limosnas, hospitales, albergues de peregrinos, creación de escuelas para huérfanos y pobres, y otras fundaciones de la caridad popular. Esta larga tradición ha dejado un enorme poso en la cultura sindical que espontáneamente une reivindicaciones estrictamente laborales a multitud de actividades paralelas que recuerdan estas viejas raíces, como mutualidades, cooperativas de préstamos y ahorro, escuelas y ateneos, cajas de solidaridad, seguros, ayudas matrimoniales, subvenciones para vivienda, etc. Semejante vinculación casi subconsciente entre caridad y política social, luego entre asistencia y sindicalismo, que afloró con tanta fuerza en el contexto de la Restauración, tiene una evidente prolongación hacia atrás que es medieval y hacia adelante que penetra la contemporaneidad.

La primera Restauración legisló más sobre beneficencia que sobre relaciones laborales, y se advierte una clara influencia de la cultura social tradicional en esta escasa legislación laboral. Podríamos aducir una larga lista de inercias legislativas de estos años con que la cultura tradicional benéfica contamina la acción sindical, de donde nacen numerosas carencias de respuesta normativa oficial a la cuestión social. En general, las disposiciones anteriores a 1910 son de tipo meramente tuitivo, en busca de unos mínimos defensivos, deudores de ese desprecio cultural subconsciente hacia el pueblo. Podríamos aducir la criminalización de la huelga

como otro lugar común que construyó el discurso armonizador de la cuestión social, sometida únicamente al Código Penal en términos verdaderamente drásticos de castigo a los que se coaligaren con el fin de encarecer o abaratar abusivamente el precio del trabajo o regular sus condiciones. Esta percepción del problema se situó otra vez mirando atrás y no supo percibir la huelga más que en clave católico-conservadora, como una agresión a los derechos individuales y un atentado contra el orden social.

Lo que sucedía con la huelga pasaba también con los contratos y salarios, que quedaron a merced del patrono y la coyuntura. Los contratos de trabajo estaban regulados sólo por el código civil, en cuyos artículos se hacía gala del imaginario estamental privilegiado sobre el pueblo, que partía de una gran desconfianza básica sobre el criado u obrero estableciendo que, salvo prueba en contra, debía ser creído el amo en todo lo relativo a salarios. La figura del obrero en este código se reducía a un contrato de servicios, de forma que el trabajador no formaba parte de la empresa ni podía intervenir en ella. Otra carencia legislativa al regular contratos y salarios se refería al inexistente sentido de previsión, tan propio del antiguo régimen. Lo mismo que el sistema de jornal pagaba días trabajados y no incluía domingos y fiestas, así también, a lo largo de la vida del trabajador, el amo retribuía sólo el período activo de la vida del trabajador y se excluía su etapa inactiva de la vejez. Y otro tanto sucede con la seguridad a costa del trabajador, hasta 1900 no se establece en España el principio de responsabilidad patronal en los accidentes de trabajo y el derecho a indemnización del obrero accidentado. Las etapas de la vida del trabajador afectadas por las emergencias y la finalización de la vida activa quedaban a merced de las instituciones de beneficencia, de las sociedades de socorros mutuos o de la mendicidad. Así, todo accidentado, anciano, viuda o enfermo se convertía mecánicamente en un candidato a un hospital, a un asilo o a la reclusión por mendigar en la vía pública.

Freno a la profesionalización de la asistencia y al reformismo social

RETRASO DE LA CULTURA SOCIAL PÚBLICA Y ESTANCAMIENTO EN LA EVOLUCIÓN BENÉFICA

La consecuencia de todo ello puede concretarse en un importante retraso en la cultura social del país. El mundo conceptual y representativo en que se enmarcaba la solución de los problemas sociales era de un lado estrictamente individualista, moralista y voluntarista, de manera que se consideraba la política social en una clave ajena a cualquier planteamiento colectivo y público. De otra parte, la forma de abordar el pro-

blema era muy pragmática, más sintomatológica que etiológica, con una pretensión básica de evitar conflictos más que de atajar las causas que los provocaban, porque se trataba principalmente de defender los derechos de las élites dirigentes que se consideraban lesionados por los problemas sociales. Así el objetivo era mantener las condiciones precarias de las clases inferiores de la sociedad en un statu quo en el que pudieran coexistir los derechos de los patronos y la hegemonía de las élites políticas con la subsistencia y la sumisión de los grupos populares sometidos a necesidad. Una sociedad sostenible que enmarcaba el conflicto entre dos extremos que hicieran posible mantener la desigualdad del sistema, de un lado el tope superior era no atentar contra la hegemonía de la élite, y por el extremo inferior era necesario permitir la marginación y subordinación sin rebasar el punto de no subsistencia en que los pobres y los obreros se rebelaran y rompieran el sistema.

Lo mismo que la mentalidad sacralizadora del mundo tradicional debía superar la interpenetración de los mundos material y sobrenatural, especializar sus ámbitos y autonomizar sus funciones para alcanzar el grado de secularización primero y laicismo después, así la cultura social debía aprender a separar como autónomos sus ámbitos de gestión y los objetivos de su acción, para lograr el reformismo primero y el socialismo después. Pero el individualismo liberal de los políticos y el paternalismo moral de los religiosos obstruían este proceso de cambio, atrofiaban la cultura social al imposibilitar la separación fundamental de lo público/privado y lo civil/religioso. La teoría social señalaba ya entonces de manera muy clara que el espacio público era el único idóneo para resolver el tipo de problemas como los que planteaba la cuestión social. Asimismo, la modernización de los tratamientos sociales en las sociedades industriales exigía la diferenciación entre el ámbito moral o religioso y el civil o laico y establecía la autonomía y prioridad del mundo civil para solventar los problemas sociales. Pero este mensaje sólo lo transmitían las élites disidentes más radicales y los movimientos obreros del momento, y debieron hacerlo desde la clandestinidad y bajo la represión del sistema y sus fuerzas conservadoras. Definitivamente, la política social restauradora truncó estos procesos y no permitió separar adecuadamente los ámbitos y objetivos de la nueva cultura social.

Otro aspecto de esa caracterización pública y civil de la cultura social es la profesionalización de los asistentes y la terciarización de los servicios que suelen aparecer ya en la etapa de la asistencia social pública. Pues bien, también aquí han sido importantes los retrasos impuestos por la presencia masiva de instituciones de caridad gestionadas por patronatos de sangre y, en el caso de las instituciones provinciales o semipúblicas,

por la entrada generalizada de las religiosas. A pesar de su encomiable actuación eficaz y desinteresada que hicieron viables multitud de hospitales, casas de misericordia u hospicios, su prolongada y masiva intervención significó un retraso en la profesionalización civil de la asistencia, la enseñanza y la sanidad. Por eso, asistentes, enfermeras y médicos se profesionalizan más tarde en España que en otros países europeos y al tiempo abren más lentamente las que fueron las puertas pioneras de la entrada de la mujer en el mundo laboral. Pero no sólo no se profesionalizan las personas asistentes, lo peor es que tampoco se terciariza la función civil asistencial y sanitaria.

Esta contaminación de la beneficencia sobre la cuestión social no sólo tuvo un efecto negativo al frenar los procesos de cambio cultural, al arcaizar la acción social de muchos sindicatos y al frenar la entrada del reformismo social, sino que incluso produjo un retraso en la natural evolución histórica que debió haber seguido la beneficencia misma. Si dibujáramos un marco histórico donde situar la política social que comentamos, deberíamos fijar cuatro grandes períodos para ritmar la evolución de las políticas sociales en el ámbito occidental: comenzaríamos por la etapa medieval y moderna, caracterizada por la caridad estamental liderada por los privilegiados e imbuida de sacralización, seguiríamos por la filantropía ilustrada enseguida convertida en beneficencia liberal, caracterizada por las graciosas prestaciones que hacen las burguesías locales y estatales con la intención de imponer sus valores e intereses al resto de los grupos sociales, pasaríamos en tercer lugar a la asistencia social pública, una serie de servicios más amplios en manos de las autoridades civiles, pero aún en forma de prestaciones graciosas, orientadas a legitimar su autoridad y preservar los efectos no deseados de una pobreza extrema en la sociedad, y acabaríamos la secuencia histórica con el Estado del bienestar, que reconoce unos derechos sociales en los ciudadanos e implanta unos sistemas nacionales de enseñanza, salud y seguridad social en calidad de prestaciones obligatorias del Estado en reciprocidad con los derechos de los ciudadanos. Pues bien, cuando hablamos de la cuestión social planteada por las élites oficiales del sistema de la Restauración, nos hallamos aún en España en las etapas anteriores, no sólo del Estado del Bienestar, al que le quedan aún tres cuartos de siglo para nacer, ni siquiera de la fase de Asistencia Social Pública, que no aparecerá hasta dentro de cuarenta años, sino que abandonamos la etapa de la Beneficencia Liberal progresista y regresamos a la etapa moderada, de transición entre la estamental de caridad y la liberal de beneficencia. Lo grave es que todo sucedía cuando en países europeos como Alemania se estaba ya operando el paso de la etapa asistencial a los albores del Estado del bienestar. El efecto final de este

freno a la modernización del sistema es un retraso de medio siglo tanto en la Asistencia Social Pública como en el Estado del Bienestar en España.

OBSTRUCCIÓN Y RETRASO DEL REFORMISMO SOCIAL

En los diversos planteamientos de la cuestión social que hemos diferenciado quedaba una importante cuestión pendiente, la del reformismo social, es decir, la del papel del Estado y la iniciativa pública en la solución de los nuevos problemas sociales. Se trataba sin duda de una corriente de difícil germinación y escaso apoyo político entre las élites. En el debate sobre el reformismo participaron republicanos, krausistas, socialistas y conservadores regeneracionistas. Los conservadores no se despegarán de la solución recristianizadora hasta finales de siglo, cuando Silvela tome la iniciativa en el Manifiesto de la Unión Conservadora, y luego lo ejecute Dato, el primer ministro legislador de la previsión. Los liberales por su parte reaccionan tarde y muy débilmente ante este problema, no puede llamarse propiamente intervencionismo la tímida iniciativa de la Comisión de Reformas Sociales, en la que únicamente tres componentes eran partidarios del intervencionismo estatal en estas materias, casi todos los demás eran fervientes seguidores del individualismo económico y de tratamientos benéficos y asistenciales. Tuvo el mérito de dibujar un panorama desolador de la vida de los obreros, los asalariados del campo y los grupos populares, pero su labor fue escasamente reformista, las soluciones no iban más allá de la caridad estamental a veces y en el mejor de los casos reproducía el esquema de la beneficencia. Desgraciadamente podemos concluir que el intervencionismo del Estado, durante la Restauración canovista, entró por la vía de la beneficencia, comenzó a implantarse en la asistencia y este mismo hecho condicionó el retraso en institucionalizarse en la cuestión social.

Las dos grandes etapas en su evolución que ha distinguido historiografía tienen el punto de inflexión en 1900. En el tramo decimonónico apenas se esboza su planteamiento, hay que esperar al siglo XX para se sustancie la segunda etapa de creación de instituciones y políticas del reformismo social. Incluso en la primera hubo una clara ruptura con la herencia reformista recibida del Sexenio Democrático que tardó en ser recuperada más de una década, y en los diez años siguientes todo se agotó en debatir cómo debía abordarse el problema, desde qué bases, con qué protagonistas y qué alcance habían de tener las soluciones. Los grandes jalones de la legislación intervencionista están todos en el siglo XX, la democratización de los jurados, la ley de compensación de los trabajadores (1900), el Instituto de Reformas Sociales (1903), la creación del Instituto

Nacional de Previsión (1908) que hasta 1919 no puede implantar el Retiro Obrero obligatorio, la jornada de ocho horas de Romanones (1918), etc.

El primer reformismo social se impregnaba aún más de sentimientos demófilos que de planteamientos sociales rigurosos, seguía atado al voluntarismo e individualismo de las clases superiores. Era deudor de una cierta compasión de la élite por las desvalidas clases populares, del paternalismo liberal del que hemos hablado más arriba. Lo cual no dejaba de ser una refor-mulación elitista y secularizada de la vieja caridad cristiana, imbuida por cierto snobismo social que reconocía en estas actitudes algún prestigio, y alimentada por ciertos aires literarios del realismo social, como ha señalado Jover. Pero no tenía nada que ver con la nueva cultura social pública e intervencionista que estaba ya fraguándose en otros otros ámbitos europeos.

Los fundamentos teóricos del intervencionismo del Estado encontraron muy serias resistencias en la vieja cultura social de la Iglesia y del liberalismo conservador. La Iglesia fue muy sensible a este problema, ya hemos visto cómo percibió más negativo el intervencionismo estatal que el asociacionismo obrero. A los eclesiásticos le rechinaba la intervención pública porque soportaban de mal grado que el Estado regulara las relaciones sociales, consideraban que esa intervención afectaría a la autonomía e incluso hegemonía de sus relaciones con la sociedad, sobre la que habían conseguido un liderazgo muy superior al del Estado. Sin embargo, veían con buenos ojos la legalización del asociacionismo, porque empatizaba con su cultura comunitaria; de hecho —como hemos visto—, la ley de asociaciones de 1887 produjo un impacto positivo mayor en el asociacionismo religioso que en el obrero.

La teoría liberal, por su parte, se resistía al intervencionismo del Estado en la reforma social porque consideraba un atentado contra la libertad individual regular desde arriba las relaciones sociales. Los reformistas en cambio pensaban que las relaciones sociales no podían dejarse, como las comerciales, al simple albur de la oferta y la demanda privada, y que para ello había que enmendar el excesivo individualismo de la legislación y del sistema jurídico español. Incluso liberales como Canalejas y Moret no estaban entregados espontáneamente a la causa intervencionista, sólo aceptaban la intervención del Estado a regañadientes como complementaria, coyuntural y subsidiaria de la iniciativa privada, un artilugio mental con el que se salvaba la frontal contraposición con la libertad individual. El krausismo, al plantear la necesidad de la reforma social, introduce un matiz que contrapone el liberalismo orgánico y armónico frente al individualismo liberal, pero sigue compartiendo también la oposición al socialismo. En efecto, la propuesta de armonía social krausista partía de pre-

supuestos corporativistas que superaban el individualismo, pero más por el extremo tradicional antiliberal que por el otro extremo socialista. Es preciso reconocer que su intención era promover la reforma como vacuna para prevenir la revolución. Sólo los socialistas darán el salto cualitativo de defender el papel activo del Estado en la política social como propio de su función y como agente modernizador.

El otro argumento liberal antirreformista se revolvía contra las competencias del Estado en la regulación de las asociaciones. El intervencionismo estatal en el asociacionismo se oponía frontalmente al sistema de valores liberal que consideraba la acción colectiva obrera una intromisión ilegítima en el terreno prioritario de los derechos individuales de los patronos. Además, los liberales sabían que la libertad de asociación favorecería, tanto o más que a los obreros, a los católicos y tradicionalistas que verían potenciada su posibilidad de influir en la sociedad. De ahí que fueran remisos legisladores del intervencionismo, sólo ciertos intelectuales krausistas (con limitaciones), republicanos y demócratas (más avanzados y próximos a la sensibilidad social de los movimientos obreros), propusieron la protección y defensa del Estado al trabajador asociado. Los conservadores por su parte legislaron en defensa de los intereses de las élites dirigentes frente a las amenazas del trabajador asociado. Los tradicionalistas, católicos, moderados y conservadores se oponían al asociacionismo más por el miedo a la revolución que por sus convicciones individualistas, como prueba la práctica de una represión discriminatoria de asociaciones, persiguieron las que creyeron revolucionarias y permitieron las que creían inocuas, a las que dieron entrada en las instituciones encargadas de preparar las leyes sociales. Particularmente, los católicos tenían otra razón añadida para ver con buenos ojos el asociacionismo, no sólo por sintonizar con su cultura comunitaria, sino sobre todo porque veían la asociación como el mejor antídoto contra la dialéctica del conflicto de clase, al plantear justamente una asociación mixta y vertical, que propiciaba la armonización clasista en su mismo seno, al tiempo que estimulaba la vida comunitaria de la fe en el ámbito del trabajo.

En cualquier caso, las clases dominantes hallaron diversas fórmulas para reconducir y tutelar el asociacionismo obrero o popular y sus manifestaciones sindicales o para-sindicales. Primero impulsaron y defendieron modelos de agrupamiento preferentemente interclasistas o tutelados, que aseguraban el respeto del orden social establecido. Una vez que la independencia organizativa de los obreros parecía ya una realidad irreversible, las posiciones patronales apostaron por el carácter profesional y de no confrontación de las sociedades obreras. Y justamente, los ejemplos más nítidos de asociacionismo controlado los proporcionó el llamado católi-

cismo social, desde los círculos de los primeros tiempos (lugares de confraternización de clases y de adoctrinamiento religioso más que sociedades reivindicativas) hasta los sindicatos posteriores, tildados con frecuencia de amarillos. Es verdad que se pueden matizar grados, pero, como recientemente ha escrito Francisco Erice, el hecho de que los llamados sindicatos libres u otras modalidades impulsadas por clérigos con estrategias algo más abiertas que las de la mayoría, ofrezcan matices que impiden tipificarlos, sin más, como estrictamente patronales, en modo alguno afecta sustancialmente a su orientación global contrarrevolucionaria, antisocialista o antianarquista, y a su papel genérico de defensa del orden frente a la subversión social. La tutela burguesa o patronal, junto con el control ejercido por sectores del clero, caracterizaron también a la mayoría de las sociedades de socorros mutuos. En las católicas el patronazgo implicaba necesariamente una participación directa de los protectores en la gestión, y en todas las demás, las aportaciones económicas externas, frecuentemente la única garantía para afrontar gastos cuantiosos derivados de largas y onerosas prestaciones, respondían en muchas ocasiones a estrategias de pacificación social y se justificaban con discursos de colaboración de clases y de redención del obrero a través del ahorro y el esfuerzo personal

Por todas estas representaciones e imaginarios religiosos, la jerarquía católica española y las élites oficiales de la Restauración no llegaron a comprender la vía reformista y la intervención del Estado, restringieron las posibilidades de la *Rerum Novarum* y se entregaron con gran entusiasmo a la práctica de los gremios, círculos, cooperativas, sindicatos mixtos y confesionales. Algunos historiadores admiten precedentes reformistas de tipo tradicionalista y conservador, la realidad en cambio no registra actos reformistas conservadores en el último cuarto del siglo XIX. En cualquier caso, en el contexto de la Restauración española, los conservadores y católicos mostraron una cultura social tradicional, contaminaron la cuestión social con la beneficencia, retrasaron la evolución de la beneficencia misma, frenaron la entrada del reformismo social y dieron a la cuestión social un planteamiento inadecuado temporal y socialmente, porque se inspiraron más en los valores del pasado que en los del siglo XX, y porque orientaron su acción más a defender los intereses amenazados de las élites que a proteger el desvalimiento de las clases trabajadoras.