

Historia de las mentalidades e historia cultural

Open Course Ware (OCW) – Universidad de La Laguna

Curso 2025-2026

Profesorado: Roberto J. González Zalacain, Kevin Rodríguez
Wittmann y Raúl Villagrasa-Elías

Bloque 2

INDIVIDUO Y COMUNIDAD: ENTRE MATERIALIDAD Y REPRESENTACIÓN SOCIAL

El presente bloque trata temas muy diversos, sin embargo, han de ser entendidos en conjunto ya que marcan las relaciones entre los individuos, entre las comunidades y entre individuos y comunidades: no se pueden entender las edades sociales sin la concepción variante de la familia en la historia; la familia no puede comprenderse sin conocer las prácticas sexuales; la conformación de comunidades obedece siempre a criterios de inclusión y otros de exclusión, etc. Por ese motivo, este bloque contiene siete epígrafes para observar las jerarquías, diferencias y cohesión social de los grupos humanos: 1) las edades sociales; 2) la familia; 3) la sexualidad; 4) vecinos y extranjeros; 5) otredad y exclusión social; 6) la materialidad: vivienda, alimentación y vestido; y 7) la fiesta y las celebraciones.

1. Las edades sociales (infancia, juventud, vejez)

El ciclo vital humano puede describirse desde una perspectiva biológica: infancia, juventud, madurez y vejez aparecen como etapas ligadas a la evolución del cuerpo que se han concretado en representaciones culturales en prácticamente todas las sociedades históricas. Este marco responde a una base natural compartida por toda la especie, pero resulta insuficiente para entender cómo distintas sociedades han concebido el paso del tiempo y el papel de los individuos en la comunidad.

De ahí procede el concepto de edades sociales, formulado en el ámbito de la antropología cultural. Un hito fundamental es la obra de Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (1909), donde se mostró que el ciclo vital humano estaba atravesado por rituales que marcan el tránsito de un estatus a otro: nacimiento, pubertad, matrimonio, maternidad/paternidad y muerte. Estos ritos no solo acompañaban los cambios biológicos, sino que otorgaban reconocimiento social a la nueva posición del individuo dentro del grupo.

La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss profundizó esta perspectiva al situar las edades de la vida dentro de un sistema más amplio de estructuras de parentesco y de intercambio simbólico (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949). Para Lévi-Strauss, el parentesco no se limita a un hecho biológico, sino que constituye un entramado cultural que define obligaciones, prohibiciones (como el tabú del incesto) y alianzas. Para esta corriente interpretativa, la organización de la vida por edades se comprende como

parte de una red de relaciones que regula la continuidad del grupo y la transmisión de valores.

Años más tarde, otra de las voces más significativas de la antropología y sociología francesas del siglo XX, Pierre Bourdieu, aportó una mirada crítica al insistir en que las categorías de edad son construcciones sociales sometidas a relaciones de poder y habitus. En textos como *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) o en sus estudios sobre la sociedad cabilo, mostró cómo la división por edades estructura la vida cotidiana y legitima las jerarquías sociales. En este sentido, ser joven o viejo no es solo un dato biológico, sino una posición social que confiere o limita autoridad, acceso a recursos y prestigio en cada sociedad y, por tanto, se constituye como elemento susceptible de ser analizado para una mejor comprensión de cada sociedad.

Estos planteamientos fueron decisivos para la historiografía de las décadas finales del siglo pasado, en particular para la historia de las mentalidades y la historia cultural, que tomaron prestadas las herramientas de la antropología para analizar el pasado europeo. Así, la infancia, la juventud o la vejez se entienden no solo como momentos de crecimiento corporal, sino como categorías históricas y culturales, moldeadas por rituales, instituciones y representaciones que les confieren sentido en cada contexto.

La historia de las mentalidades supo reconocer la fertilidad de estas herramientas antropológicas para pensar la experiencia histórica. Michel Vovelle, Philippe Ariès o Georges Duby mostraron en muchos de sus trabajos que fenómenos como la infancia, la juventud o la vejez no son etapas naturales de la vida humana, sino que conforman construcciones sociales dotadas de valores y significados, perceptibles en la iconografía, en las prácticas religiosas, en la vida doméstica o en los discursos normativos. La historia cultural ha profundizado en este camino, explorando cómo imágenes, representaciones, rituales y lenguajes produjeron y transformaron las concepciones de cada edad de la vida.

Gracias a este diálogo con la antropología, la historiografía ha podido proponer, con los debates que veremos más adelante, que la infancia se inventa como etapa diferenciada en la Europa moderna, que la juventud medieval se configura más como una función social (aprendiz, soldado, criado) que como una edad biológica, o que la vejez oscila entre la dignidad del consejo y el estigma de la carga improductiva.

En suma, las “edades sociales” nos recuerdan que, aunque el cuerpo humano marca ritmos inevitables, la forma de entender estos cambios, y la vida en general, está siempre mediada por la cultura. La historia de las mentalidades y la historia cultural, al incorporar las categorías analíticas de la antropología, han hecho posible estudiar no solo cómo se vivía, sino cómo se pensaba y se sentía la vida en el pasado.

1.1. Las edades sociales en la Antigüedad

En el mundo antiguo, la vida de las personas se estructuraba en etapas que, aunque enraizadas en la biología, adquirían significados culturales, jurídicos y religiosos específicos. El significado y valor social de esta segmentación estaban determinados por dos factores cruciales: el género y la condición de libre o esclavo.

La infancia constituye un ejemplo paradigmático de esta idea, concebida como un período de fragilidad y dependencia, en el que el niño debía ser aceptado y legitimado por la comunidad. En la Grecia clásica, la pertenencia del recién nacido a la *polis* no era inmediata ni automática. Tras el parto, el niño era presentado al *oikos* y podía ser expuesto o rechazado por decisión del padre, un gesto que expresaba la supremacía del linaje y la potestad patriarcal sobre la mera biología. Si era aceptado, se realizaban ceremonias como la *amphidromia* (la presentación del recién nacido, llevado en torno al hogar doméstico)

y la inscripción posterior en la *phratria* (fratría), que confirmaba al niño como miembro legítimo de la comunidad cívica. Sin embargo, este proceso tenía un marcado sesgo de género: la legitimación plena estaba pensada sobre todo para los varones, destinados a heredar el patrimonio, transmitir el linaje y convertirse en ciudadanos. Las niñas, aunque igualmente sometidas a la decisión paterna sobre su aceptación, no accedían a la fratría ni a la ciudadanía, y su integración se limitaba al espacio doméstico y a su futuro papel en el matrimonio. De este modo, los ritos de presentación y de reconocimiento no solo afirmaban la pertenencia del individuo a la familia y a la ciudad, sino que también subrayaban desde el inicio la desigual valoración social de niños y niñas, prefigurando los roles diferenciados que cada uno ocuparía en la vida adulta.

En Roma, el proceso fue similar, aunque revestido de otros símbolos. El padre ejercía la *patria potestas*, que incluía incluso el derecho de vida o muerte sobre el recién nacido. Solo tras la ceremonia de aceptación —cuando el padre levantaba al niño del suelo (*tollere liberum*)— este era incorporado formalmente a la familia y, por extensión, a la sociedad romana. La *nomenclatura* (atribución del nombre en los *dies lustrici*, al octavo o noveno día tras el nacimiento) constituía otro rito fundamental: dar un nombre significaba conferir identidad social y jurídica. Pero este reconocimiento también estaba atravesado por la diferencia de género. Para los varones, el nombre implicaba la entrada en la línea de descendencia y la futura posibilidad de acceder a la ciudadanía, con todos los derechos políticos y jurídicos que ello suponía. En el caso de las niñas, en cambio, la aceptación tenía un alcance más restringido: su identidad quedaba inscrita dentro de la *domus* y del linaje paterno, pero sin la proyección hacia la esfera pública. El nombre confirmaba su pertenencia a una familia, no a una comunidad política, y su destino social estaba orientado hacia el matrimonio y la reproducción. Así, los mismos ritos de aceptación y nominación que convertían al recién nacido en sujeto reconocido reforzaban, desde el inicio, la desigual trayectoria vital de hombres y mujeres en la sociedad romana.

Estos gestos muestran que la biología por sí sola no bastaba. El nacimiento debía ser ratificado por un reconocimiento social y jurídico, sin el cual el niño permanecía en una condición de anonimato o incluso de exclusión. En última instancia, lo que convertía al recién nacido en persona no era únicamente el hecho natural de la vida, sino su inserción en una red de parentesco, de rituales y de instituciones que le conferían un lugar en la comunidad. Sin embargo, esa condición de “persona” no era idéntica para todos: desde el inicio se establecía una clara distinción de género. Para los varones, el reconocimiento abría el camino a la plena integración en la esfera cívica y política, como futuros ciudadanos llamados a participar en la vida pública. Para las mujeres, en cambio, la legitimación garantizaba su pertenencia al *oikos* o a la *domus*, pero su horizonte social quedaba restringido al ámbito doméstico y familiar. Así, los ritos de aceptación no solo afirmaban la prioridad del vínculo social sobre el hecho biológico, sino que también fijaban, desde el primer momento de la existencia, las trayectorias diferenciadas de hombres y mujeres dentro del orden social antiguo.

La juventud, por su parte, no se definía por un tramo de edad cronológica fijo, sino por el cumplimiento de funciones sociales específicas que transformaban al adolescente en miembro activo de la comunidad. Se trataba menos de una etapa intermedia prolongada —como la adolescencia moderna— y más de un rito de paso colectivo, que confería al joven un nuevo estatus jurídico, político y militar.

En la Grecia clásica, dentro de la notable variabilidad que podía haber entre prácticas de diferentes *poleis*, como puede ser por ejemplo el caso de Atenas o Esparta, la institución de la efebía resulta paradigmática. Se trataba de un periodo de formación

militar y cívica que los varones atenienses atravesaban al alcanzar la pubertad, en torno a los 17-18 años. Durante dos años, los jóvenes eran instruidos en el uso de las armas, en la defensa de las fronteras y en las normas de la vida ciudadana. Este aprendizaje no era solo técnico, era, sobre todo, una integración ritual en la *polis*. Mediante juramentos solemnes, desfiles y entrenamientos públicos, el efebo dejaba atrás el mundo infantil y se convertía en defensor de la ciudad, con lo que adquiría también visibilidad política y simbólica. La juventud era, ante todo, un tiempo de socialización en valores colectivos —el honor, la disciplina, la pertenencia a la comunidad cívica— antes que un intervalo de transición psicológica o biológica.

Pero esta concepción también estaba marcada de forma clara por el género. Mientras los varones atravesaban un proceso público de integración en la ciudadanía y adquirían reconocimiento como futuros guerreros y ciudadanos, las jóvenes mujeres seguían un itinerario distinto y mucho más restringido. Su paso a la edad adulta se vinculaba principalmente al matrimonio, que solía concertarse poco después de la pubertad, y a la maternidad, funciones esenciales para la reproducción del *oikos* y de la comunidad. En lugar de ceremonias públicas, su tránsito quedaba marcado por rituales domésticos y religiosos —como la consagración del cabello a Artemisa o los ritos nupciales— que las inscribían en un horizonte de fecundidad y de servicio a la familia. Así, la efebía no solo revelaba la importancia de la juventud como edad social en Grecia, sino también la desigualdad estructural de género: mientras que los varones eran formados como ciudadanos visibles en el espacio político y militar, las mujeres eran integradas en un destino privado y doméstico, necesario para la comunidad, pero invisibilizado en el orden cívico.

En Roma, el equivalente simbólico lo constituía la ceremonia de la *toga virilis*. En torno a los 14-16 años el muchacho abandonaba la *toga praetexta* (con franjas púrpura, usada por niños y magistrados) y vestía por primera vez la toga blanca, signo de su condición de ciudadano. Este gesto marcaba su entrada en la vida pública, pues desde ese momento podía inscribirse en el censo, integrarse en los comicios y, más adelante, aspirar a responsabilidades políticas y militares. La entrega de la toga estaba acompañada de rituales familiares y comunitarios, tales como sacrificios, banquetes o procesiones, que confirmaban que el joven dejaba de estar bajo la tutela doméstica para convertirse en actor de la *res publica*.

La experiencia femenina, por su parte, seguía un camino distinto. Las muchachas romanas no tenían un rito equivalente que las vinculara con la vida política, ya que su tránsito a la edad adulta se asociaba sobre todo al matrimonio, que solía concertarse poco después de la pubertad. En lugar de la toga, el símbolo de este paso era el velo nupcial (*flammeum*) y los rituales vinculados a las bodas, mediante los cuales la joven pasaba de la tutela paterna a la del marido. La mujer era integrada en la comunidad a través de su función doméstica y reproductiva. Así, la *toga virilis* y el *flammeum* representaban dos itinerarios de juventud profundamente asimétricos: uno orientado a la visibilidad pública y al ejercicio de la ciudadanía, el otro al ámbito privado y familiar, igualmente necesario para la perpetuación del orden social, pero invisibilizado en el marco político de Roma.

La madurez, por su parte, era concebida como el momento de plenitud vital y social. En Roma, este estado se alcanzaba cuando el varón se convertía en *pater familias*, figura central del derecho y de la vida doméstica. No solo era esposo y padre, sino también propietario y, en esencia, autoridad suprema sobre todos los miembros de la *domus*: hijos, esposa, esclavos, libertos y clientes. La *patria potestas* le confería un poder absoluto, que podía extenderse incluso al derecho de vender, repudiar o castigar a los suyos. Esta

autoridad no era fruto solo del afecto familiar, sino de una delegación de la ciudad, que lo reconocía como responsable jurídico y moral de todo su grupo doméstico.

El *pater familias* representaba en sí mismo la familia entera, tanto en lo privado como en lo público. Era él quien respondía en los tribunales, administraba el patrimonio y ejercía la *domenica potestas* sobre los esclavos y la tutela sobre los *alieni iuris*. Su muerte, al liberar a los descendientes de esta tutela, marcaba la emancipación y el nacimiento de nuevas unidades familiares. La madurez era también el momento en que el ciudadano ejercía plenamente sus derechos cívicos. Portar la *toga virilis* no bastaba. Se esperaba que el hombre ya asentado en su casa y en su linaje asumiera su papel en la vida política y militar. En la práctica, los cargos públicos estaban reservados a las familias más poderosas, pero constituían un ideal compartido.

En el mundo griego, los poetas arcaicos como Hesíodo describieron la vejez como una etapa “triste y miserable”, marcada por la debilidad física y la dependencia. La literatura cómica y algunos idilios de Teócrito ridiculizaban a los viejos como charlatanes y presuntuosos. No obstante, en el plano cívico y aristocrático, el anciano podía encarnar la dignidad y la prudencia. Homero ya había representado a Néstor como consejero experimentado, y en la tragedia clásica se recurre a menudo a ancianos como embajadores o consejeros sabios. Eurípides lo formula claramente: “El corazón de los jóvenes es inestable; el anciano, en cambio, sopesa sus actos para que el resultado sea el mejor para todos”.

En la Grecia clásica, la juventud se concebía como la edad de la fuerza física, del arrojo militar y de la competencia atlética, donde el individuo demostraba su valor en el campo de batalla y en los juegos. La vejez, por el contrario, representaba la madurez de la experiencia, la prudencia del consejo y la capacidad de orientar a la comunidad desde el saber acumulado. No se trataba de una etapa de retiro, sino de una edad que adquiría una función pública distinta: la de guiar y aconsejar.

Algunas instituciones plasmaron esta visión de manera paradigmática. En Esparta, por ejemplo, la *gerusía* reunía a veintiocho ancianos mayores de sesenta años junto a los dos reyes, formando un órgano supremo de deliberación. Los miembros de este consejo eran elegidos de por vida, en reconocimiento a la sabiduría adquirida a lo largo de sus trayectorias vitales. La longevidad no era entendida como un límite, sino como garantía de madurez y de independencia frente a las pasiones juveniles.

En este marco, la vejez se concebía como un capital político y moral. El anciano era depositario de la memoria de la ciudad y testigo de las transformaciones colectivas, y por ello podía ofrecer a la comunidad la continuidad de sus tradiciones y la estabilidad de sus instituciones. La *polis* encontraba en los mayores un vínculo entre pasado y presente, entre la historia de los antepasados y las decisiones que aseguraban el porvenir.

En Roma la situación era igualmente dual y compleja. Durante la República, la vejez era prácticamente sinónimo de autoridad política y prestigio social. El Senado —cuyo nombre mismo procede de *senex*, “viejo”— estaba compuesto por aquellos que habían culminado el *cursus honorum* y encarnaban la cúspide de la vida pública. Se esperaba de ellos prudencia, mesura y experiencia en la gestión de la *res publica*. La *gravitas*, esa seriedad moral que definía el ethos romano, se asociaba de manera casi natural con la edad avanzada. Así, el anciano debía hablar con ponderación, recordar los precedentes y transmitir a los más jóvenes las lecciones de la historia. Sin embargo, junto a esa veneración institucional y a la imagen idealizada del *senex* como pilar de la comunidad, la literatura y la cultura popular ofrecieron un contrapunto crítico. Autores

como Plauto en la comedia o Juvenal en la sátira se complacían en ridiculizar la decrepitud, la impotencia sexual, la avaricia o la obstinación de los viejos.

Con el advenimiento del Imperio, el escenario se modificó. Aunque muchos ancianos conservaron cargos magistraturales, ocuparon gobernaciones o incluso alcanzaron longevidad en funciones públicas, la centralización del poder en torno a la figura del emperador redujo en parte el peso político de la edad. El Senado perdió autonomía y, con ello, se debilitó el vínculo casi natural entre vejez y autoridad política. En este nuevo marco, los mayores siguieron siendo respetados como símbolos de tradición, pero se acentuaron también las críticas a su rigidez, su conservadurismo y su supuesta incapacidad para adaptarse a los tiempos. La figura del anciano quedó atrapada entre dos polos. De un lado, el prestigio de una vida consagrada al servicio del Estado; de otro, la sátira y el desprecio que subrayaban los límites de la vejez y cuestionaban su utilidad en un mundo político cada vez más dominado por la voluntad imperial.

En conjunto, la Antigüedad muestra cómo las edades sociales no dependían de un cómputo cronológico estricto, sino de ritos de paso y de las funciones sociales atribuidas en cada momento del ciclo vital. La aceptación del recién nacido por el padre, la *amphidromia* griega o el *dies lustricus* romano convertían la biología en pertenencia social; la *efeblía* ateniense o la imposición de la *toga virilis* en Roma abrían la puerta a la ciudadanía y a la defensa de la comunidad; la madurez se afirmaba en la autoridad del *paterfamilias* sobre la *domus* y en la plena participación política; la vejez, finalmente, oscilaba entre la dignidad del consejo y la desvalorización de la decrepitud. Sin embargo, todos estos ritos y etapas estaban profundamente atravesados por la diferencia de género. Mientras que los varones recorrían un itinerario público, orientado a la ciudadanía, la guerra y la política, las mujeres seguían un ciclo paralelo, marcado por el matrimonio y la maternidad como ritos de paso esenciales, y por la gestión del hogar como espacio de realización social. La infancia femenina quedaba bajo la autoridad paterna y no accedía a la fraterna o al censo; la juventud encontraba su principal rito de tránsito en la boda, no en la integración política; la madurez se ejercía en el ámbito doméstico, como matrona y transmisora de valores familiares; y la vejez podía conferir respeto dentro de la *domus*, pero nunca se transformaba en capital político institucionalizado. Así, el ciclo vital en la Antigüedad no solo articulaba la vida en edades sociales, sino que reproducía desde el nacimiento la desigual distribución de papeles y prestigio entre hombres y mujeres.

La vida, en consecuencia, se concebía como un itinerario de integración progresiva en la familia y en la comunidad política, donde cada etapa suponía un nuevo grado de derechos y de deberes. Más allá del desarrollo biológico, lo decisivo era el reconocimiento social y jurídico que otorgaba identidad al individuo dentro de su grupo. Esta lógica muestra hasta qué punto las culturas antiguas entendieron la existencia humana como un proceso de socialización escalonada, en el que la condición de niño, joven, adulto o anciano se definía menos por la edad natural que por el papel asignado dentro de la colectividad.

1.2. Las edades sociales en la Edad Media

En la Europa medieval, las etapas de la vida también se definían menos por la cronología biológica que por las funciones sociales, los ritos religiosos y las estructuras de parentesco. La vida se concebía como un proceso de integración gradual en la familia y en la comunidad, y cada edad estaba marcada por símbolos y prácticas que conferían identidad y estatus. Conviene, no obstante, subrayar que en el transcurso de los

aproximadamente diez siglos englobados en ese período se produjeron notables transformaciones. No es lo mismo hablar de la alta Edad Media, marcada por la herencia del mundo romano y las estructuras germánicas, que del pleno medievo de los siglos XII y XIII, con la consolidación de las ciudades y de las instituciones eclesiásticas, o de la baja Edad Media, cuando las crisis demográficas y económicas introdujeron cambios en la percepción de la infancia, la juventud y la vejez.

Estas transformaciones afectaron de manera diferenciada a hombres y mujeres. Para los varones, las edades sociales se organizaban en torno al trabajo agrícola o artesanal, la milicia, la participación en cofradías o concejos urbanos y, en algunos casos, el acceso a los oficios eclesiásticos. Para las mujeres, en cambio, la cronología vital estaba mucho más ligada al ciclo biológico y a las funciones familiares: la pubertad marcaba la edad del matrimonio, la madurez coincidía con la maternidad y la gestión del hogar, y la vejez confería cierta autoridad en el ámbito doméstico, aunque rara vez se traducía en protagonismo público. A lo largo del milenio medieval, estas diferencias se mantuvieron, aunque variaron en intensidad según el contexto: en el mundo campesino, el trabajo compartido hacia visibles las tareas femeninas; en las ciudades, la integración de viudas y esposas en los talleres artesanales otorgó nuevas formas de presencia económica; y en los ámbitos religiosos, las mujeres pudieron encontrar espacios de acción en conventos o movimientos espirituales.

La infancia en los siglos medievales fue interpretada, en primer lugar, como un período de fragilidad. Las altísimas tasas de mortalidad infantil hacían de los primeros años de vida un tiempo incierto, en el que el niño podía quedar reducido al anonimato si no sobrevivía a las enfermedades más comunes. Philippe Ariès, en su influyente obra *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960), sostuvo la tesis de que la infancia medieval apenas existía como categoría diferenciada. Según él, los niños, una vez superada la dependencia física, eran absorbidos rápidamente por el mundo adulto, participando en sus tareas, juegos y formas de sociabilidad. Para Ariès, por tanto, la familia tradicional no estaba organizada en torno al niño, y el afecto hacia él era reducido, en buena medida porque su presencia en la memoria social era breve y frágil.

Esta tesis tuvo una enorme repercusión, pues invitaba a reflexionar sobre la infancia como una invención histórica, surgida solo en la modernidad. Sin embargo, ha sido también muy discutida. Estudios posteriores, como los de Shulamith Shahar, en *Childhood in the Middle Ages* (1990), o Albrecht Classen, en *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance* (2005), han mostrado que sí existía una conciencia medieval de la especificidad infantil. Los tratados médicos distinguían etapas de crecimiento con pautas diferenciadas. Los pedagogos y moralistas, como Hugo de San Víctor, elaboraban consejos para la educación según la edad. Y la iconografía religiosa, especialmente la devoción al Niño Jesús y a la Virgen con el Niño, otorgaba al niño un lugar destacado en la sensibilidad colectiva.

De este modo, frente a la visión de Ariès, las investigaciones más recientes apuntan a que la infancia medieval no estaba ausente, sino que se entendía de un modo distinto, más integrada en el ciclo familiar y comunitario que aislada en un espacio afectivo y protector. La socialización temprana —en el campo, como ayudante en las labores agrícolas, o en la ciudad, como aprendiz o criado— no implicaba indiferencia hacia los niños, sino que respondía a las lógicas económicas y sociales de la época. Solo una minoría accedía a la escuela, cuya expansión a partir del siglo XII y XIII, ligada a las escuelas catedralicias y al surgimiento de las universidades, marcó una diferencia clara entre los hijos de las élites y los del pueblo llano.

Los ritos religiosos reforzaban esta integración. El bautismo y la confirmación no solo tenían un valor espiritual, sino que señalaban la entrada del niño en la comunidad de los fieles, otorgándole identidad social. Así, la infancia medieval se definía menos por la cronología biológica que por los rituales y prácticas colectivas que la sociedad utilizaba para reconocer al niño y darle un lugar en el orden social.

La juventud en los siglos medievales también se definía principalmente por las funciones sociales desempeñadas. Conocemos mucho mejor los siglos bajomedievales, que nos muestran al joven como aprendiz en un taller, sirviente en una casa señorial, soldado en la milicia o novicio en un convento. De este modo, la juventud era menos una edad intermedia que una etapa de formación y servicio, en la que el individuo se preparaba para la madurez. Como ha mostrado María del Carmen García Herrero, se trataba de una edad flexible y moldeable, que se prolongaba hasta el matrimonio y que se concebía como un tránsito hacia la plena integración social. Los ritos colectivos reforzaban este estatus: el ingreso en un gremio, la toma de armas o de hábitos religiosos, o el matrimonio, que constituyía el rito de paso por excelencia.

En el mundo urbano proliferaron las cofradías y sociedades juveniles, documentadas en Aragón y otras regiones, con jerarquías, estatutos y rituales propios. Estas agrupaciones organizaban bailes dominicales, procesiones y celebraciones festivas, en las que los jóvenes desempeñaban funciones de cohesión y control moral de la comunidad. También en el calendario litúrgico y carnavalesco los mozos tenían un papel destacado, a veces ambivalente: podían representar la fuerza regeneradora de la comunidad, pero también encarnar el desorden y la transgresión.

No obstante, este modelo de juventud estaba pensado sobre todo para los varones. Para las mujeres, la trayectoria era distinta: su juventud se consideraba concluida con el matrimonio, que solía producirse poco después de la pubertad. Mientras los mozos podían permanecer durante años como aprendices, soldados o miembros de cofradías, las mozas tenían un margen mucho más estrecho y sus ritos de paso estaban ligados a la boda y a la maternidad. La participación femenina en fiestas y celebraciones juveniles estaba regulada por estrictas normas de decoro y subordinada a la vigilancia comunitaria, que veía en la virginidad y la honra las claves de su valor social. Así, mientras los jóvenes varones encontraban en la milicia, los gremios o las cofradías espacios de afirmación y visibilidad, las mujeres jóvenes transitaban directamente del ámbito familiar al conyugal, con escasa autonomía intermedia.

La historiografía ha subrayado esta doble condición. La juventud masculina fue fuerza de trabajo y defensa, imprescindible para sostener el sistema económico y militar, pero también etapa asociada al desorden, la violencia y la sexualidad no regulada. Como recuerda Philippe Ariès, no existía aún una noción moderna de “adolescencia prolongada”; la juventud era, más bien, un rito de paso funcional hacia la vida adulta. Sin embargo, nuevamente los estudios posteriores han matizado esta visión, mostrando que las sociedades medievales reconocían la especificidad de los mozos y doncellas, con prácticas educativas, normativas morales y espacios festivos propios.

La madurez representaba la plenitud de la vida social en la Edad Media, la etapa en que el individuo alcanzaba la máxima responsabilidad económica, familiar y comunitaria. El adulto se convertía en cabeza de un hogar o miembro plenamente activo de la colectividad. En el mundo campesino, la madurez se asociaba estrechamente al matrimonio: solo al casarse se reconocía al hombre como independiente y capaz de sostener una unidad doméstica. En las ciudades, este reconocimiento pasaba por la integración en un gremio o corporación profesional, que confería al artesano un lugar definido dentro del entramado urbano.

A partir del siglo XI, la consolidación de la patrilinealidad y la implantación de la primogenitura reforzaron el papel de los varones como depositarios del linaje y del patrimonio, al tiempo que limitaban la autonomía de las mujeres y de los hijos segundos. Como han mostrado los trabajos desarrollados con la apoyatura de conceptos tomados de la antropología, la organización del parentesco y de la herencia fue decisiva para estructurar el ciclo vital. En buena parte de la Europa medieval el primogénito asumía la herencia familiar y la jefatura del linaje, mientras que los demás hijos quedaban orientados hacia el servicio, la milicia o la vida religiosa. En otros lugares, como por ejemplo en la propia Castilla, aunque la legislación prescribía otras fórmulas la práctica social fue intentando implementar estrategias similares, como lo demuestra el desarrollo del mayorazgo en los siglos finales del medievo.

La madurez implicaba también deberes colectivos que iban más allá de la familia, ya que incluía contribuir al sostenimiento de la parroquia y de las fiestas religiosas, pagar tributos al señor, participar en la defensa de la aldea o de la ciudad, y ejercer cargos concejiles cuando correspondía. Como afirmó Georges Duby, en la sociedad feudal la madurez equivalía a la plena inserción en las redes de dependencia y de poder, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Era, en definitiva, la etapa en la que se concentraban las responsabilidades económicas, familiares y cívicas, y en la que el individuo alcanzaba su máximo prestigio social. La madurez no era solo el momento de la productividad y de la reproducción biológica, sino sobre todo el de la reproducción social, pues aseguraba la continuidad del linaje, la estabilidad de la comunidad y el cumplimiento de los deberes colectivos.

La vejez en la Edad Media se concebía de manera ambivalente, oscilando entre el respeto y el desprecio, entre la dignidad y la marginación. Por un lado, se valoraba al anciano como símbolo de sabiduría, experiencia y memoria colectiva. En el marco familiar podía desempeñar un papel de consejero, árbitro de disputas o guardián de la tradición; en la aldea, podía ser llamado a participar en decisiones comunitarias; y en el clero o en la nobleza, no faltan ejemplos de ancianos que conservaron cargos relevantes, prelados de larga edad o señores que seguían ejerciendo su autoridad. Georges Duby señalaba que la figura del anciano servía como punto de referencia en un mundo donde la memoria oral era fundamental para la transmisión de valores y saberes.

Por otro lado, la vejez podía ser percibida como una carga improductiva, sobre todo cuando los recursos materiales eran escasos. Georges Minois recuerda que, en el imaginario medieval, la vejez se asociaba con la decrepitud física, la enfermedad y la dependencia, y que no era raro que los ancianos quedaran a merced de la ayuda de los hijos o de la caridad comunitaria. El modelo del “buen viejo” coexistía con representaciones negativas: la literatura cómica y los relatos populares ridiculizaban al anciano avaro, libidinoso o senil, convirtiéndolo en motivo de burla.

A diferencia de la infancia, la juventud o incluso la madurez, la entrada en la vejez no estaba marcada por un rito formal. Se trataba de un proceso gradual, reconocido en signos como la cesión de bienes a los herederos, la retirada de las tareas productivas o el ingreso en instituciones religiosas y asistenciales. En algunos casos, el anciano podía retirarse a un monasterio o a un hospital, espacios donde la vejez se institucionalizaba como tiempo de espera ante la muerte.

Como hemos visto, las edades sociales de la Edad Media ponen de manifiesto que la vida se concebía como un itinerario social y espiritual, en el que lo decisivo no era el paso del tiempo medido en años, sino el cumplimiento de funciones y el reconocimiento comunitario. Cada etapa estaba marcada por un conjunto de deberes, símbolos y prácticas

que otorgaban identidad y legitimidad a los individuos en el seno de la familia y de la colectividad.

Ahora bien, este modelo medieval no permanecerá inmutable. Con el tránsito a la Edad Moderna, las percepciones de la infancia, la juventud y la vejez comenzarán a transformarse bajo el impacto de cambios profundos: la expansión de la escolarización, la creciente intervención del Estado y de la Iglesia en la vida cotidiana, las nuevas sensibilidades familiares y religiosas, y las mutaciones económicas y demográficas. Estos procesos darán lugar a una redefinición de las edades sociales, que adquirirán progresivamente los perfiles con los que las reconocemos en la cultura occidental moderna.

1.3. Las edades sociales en la Edad Moderna

En la Edad Moderna, la concepción de las etapas de la vida experimentó transformaciones profundas respecto al mundo medieval. Aunque la base biológica continuaba siendo la misma, las sociedades europeas entre los siglos XV y XVIII redefinieron la infancia, la juventud, la madurez y la vejez a la luz de nuevos procesos sociales, culturales y políticos. El fortalecimiento del Estado y de las instituciones eclesiásticas, con una mayor capacidad de intervención en la vida privada, estableció marcos normativos más estrictos sobre la conducta de las personas en cada edad. La expansión de la escolarización, primero a través de las escuelas parroquiales y catedralicias, y más tarde mediante colegios jesuitas y otras órdenes religiosas, otorgó un peso inédito a la infancia y a la juventud como etapas de formación. Los cambios en la organización familiar, con el auge progresivo del modelo de familia nuclear en algunos contextos y el afianzamiento de la primogenitura en otros, redefinieron la madurez como momento de consolidación del linaje y de la autoridad doméstica. Finalmente, las transformaciones demográficas —con una lenta recuperación tras las crisis bajomedievales, seguida de un crecimiento sostenido y nuevas presiones sobre los recursos— influyeron en la percepción de la vejez, cada vez más condicionada por las tensiones económicas y por la dependencia material.

Estas redefiniciones, sin embargo, no fueron neutras desde el punto de vista del género. La infancia y la juventud masculina se vieron reforzadas por el acceso a la educación formal, que en la mayoría de los casos estaba vedada a las niñas, cuya formación quedaba limitada al ámbito doméstico o, en el mejor de los casos, a conventos y colegios femeninos. La madurez masculina se consolidó en torno a la figura del heredero y al ejercicio de la autoridad pública y familiar, mientras que la madurez femenina se identificaba casi exclusivamente con el matrimonio y la maternidad, reforzada por el discurso moral de la Iglesia que insistía en la obediencia conyugal y en la virtud doméstica. En cuanto a la vejez, los varones podían conservar prestigio social como cabezas de linaje, juristas, magistrados o eclesiásticos, mientras que las mujeres mayores a menudo quedaban relegadas a una dependencia económica de hijos o parientes. En muchos contextos, la ancianidad femenina estuvo atravesada además por estigmas: no pocas veces se vinculó a la figura de la viuda pobre o, en el extremo negativo, a la sospecha de brujería.

La infancia comenzó a adquirir en la Edad Moderna un lugar central en la vida social y cultural, en un proceso que supuso una de las transformaciones más significativas respecto al mundo medieval. El pensamiento pedagógico renacentista y barroco, con autores como Erasmo de Róterdam o Juan Luis Vives, contribuyó a reforzar la idea de que el niño no era simplemente un adulto en potencia, sino un ser moldeable que requería

una educación específica. La literatura moral —catecismos, manuales de urbanidad, tratados de conducta— insistía en la necesidad de guiar desde la infancia los hábitos y comportamientos, mientras que la iconografía religiosa, centrada en la figura del Niño Jesús y de la Sagrada Familia, transmitía un modelo de niñez sagrada y digna de cuidado. De esta manera, el niño pasó a ser visto no solo como frágil y vulnerable, sino como un sujeto que debía ser protegido, educado y disciplinado.

La escuela desempeñó un papel esencial en este cambio. Aunque su acceso siguió limitado principalmente a los varones y a los sectores acomodados, el crecimiento de las escuelas parroquiales, catedralicias y, a partir del siglo XVI, de los colegios de órdenes religiosas como los jesuitas, prolongó la infancia y reforzó la separación entre el mundo infantil y el adulto. El tiempo escolar no solo apartaba a los niños del trabajo temprano, sino que los situaba bajo un régimen de disciplina, obediencia y formación religiosa que marcaba su identidad desde edades tempranas. En este sentido, como ya hemos visto que señalaba Philippe Ariès, fue en la Edad Moderna cuando la infancia comenzó a ser “inventada” como una etapa autónoma y diferenciada, al prolongarse y dotarse de contenidos propios.

No obstante, esta “invención” de la infancia estuvo marcada por una clara diferenciación de género. Para los niños varones, la educación se convirtió en la vía privilegiada de acceso a la cultura escrita, a la catequesis formal y, en muchos casos, a la preparación para futuros cargos en la administración, el comercio o el sacerdocio. Las niñas, en cambio, accedieron mucho más raramente a la escuela. Su formación quedaba relegada al ámbito doméstico o, en determinados casos, a conventos y beaterios, donde el aprendizaje se centraba en la piedad, las labores textiles y las virtudes morales propias de la futura esposa y madre. Así, mientras la escolarización prolongaba la infancia masculina y reforzaba la distancia con el mundo adulto, la infancia femenina solía abreviarse. La pubertad marcaba la cercanía del matrimonio y, con ello, el paso precoz a la madurez social.

Los ritos religiosos siguieron siendo los principales marcadores del inicio de la vida social. El bautismo mantenía su papel de integración fundamental, asegurando la pertenencia del niño a la comunidad cristiana desde los primeros días de vida. Sin embargo, el peso creciente de la catequesis, la confesión temprana y la disciplina eclesiástica consolidó la infancia como un tiempo de aprendizaje espiritual y de formación de la conciencia. También aquí el género era decisivo: la instrucción doctrinal insistía en la obediencia y el recato en el caso de las niñas, mientras que para los niños se subrayaban el honor, la disciplina y la futura responsabilidad como cabezas de familia.

Avanzando en la trayectoria de la vida, la juventud se convirtió en la Edad Moderna en una categoría más visible, pero también más problemática. Mientras en la Edad Media había funcionado sobre todo como un tiempo de aprendizaje y de servicio, ahora la sociedad moderna comenzó a vigilarla y a regularla de manera más sistemática. La creciente preocupación por el orden social llevó a reforzar el control sobre los comportamientos juveniles. Las autoridades civiles y religiosas desplegaron esfuerzos para regular la moral sexual, combatir los desórdenes del ocio callejero y someter a los jóvenes a regímenes de disciplina más estrictos.

En el mundo urbano, la juventud estuvo vinculada a la vida gremial. El paso de aprendiz a oficial y maestro se convirtió en un proceso regulado no solo por la corporación, sino también por las ordenanzas municipales y la vigilancia del clero, que imponía normas de conducta dentro y fuera del taller. En el ámbito religioso, los seminarios tridentinos —creados tras el Concilio de Trento— institucionalizaron la

formación de los jóvenes destinados al sacerdocio, sometiéndolos a un régimen de clausura, estudio y disciplina moral. Y en la esfera política y militar, el servicio doméstico o castrense siguió siendo una de las vías principales para los jóvenes sin recursos, aunque bajo un control más jerárquico y burocrático que en el pasado.

La experiencia femenina, en cambio, siguió un recorrido distinto. Para muchas jóvenes, la pubertad marcaba ya la proximidad del matrimonio, considerado el rito de paso por excelencia. La juventud femenina era más breve y estaba intensamente controlada por las familias, que velaban por la honra y la virginidad como capitales simbólicos decisivos en el mercado matrimonial. Aquellas que no se casaban podían ingresar en conventos o comunidades religiosas, donde su juventud quedaba canalizada hacia la disciplina monástica y la formación espiritual. Mientras los varones encontraban en gremios, seminarios o milicias espacios de socialización colectiva y de tránsito hacia la vida adulta, las jóvenes mujeres transitaban en un marco más restringido, en el que la sexualidad y el honor eran objeto de especial vigilancia.

Al mismo tiempo, la juventud siguió siendo una etapa ritualizada. El matrimonio, como rito de paso por excelencia, señalaba la entrada definitiva en la madurez, pero junto a él persistieron otros hitos que se daban en esos años, como la conclusión de la etapa de aprendizaje, el acceso a la vida profesional autónoma, la ordenación clerical o el juramento de fidelidad militar. Sin embargo, estos hitos, como en siglos anteriores, también estaban claramente marcados por el género. En definitiva, en la Edad Moderna se intensificó la mirada sobre los jóvenes, al ver en ellos no solo un recurso laboral y militar, sino también un grupo social ambiguo, capaz de garantizar la continuidad de la comunidad o de convertirse en un foco de desorden. Esta tensión explica por qué la juventud fue objeto de disciplina, moralización y control, pero también de celebración en fiestas y rituales colectivos que seguían reconociendo su fuerza vital y su papel necesario en el equilibrio de la sociedad.

La madurez, por su parte, se consolidó en la Edad Moderna como la etapa de plena integración social. Era el momento en que el individuo varón alcanzaba su reconocimiento como adulto en el sentido pleno: casado, propietario, jefe de un hogar y miembro activo de la comunidad política y religiosa. El matrimonio marcaba, como en épocas anteriores, el rito de paso fundamental, pues solo a través de él se adquiría autonomía jurídica y social. La formación de un nuevo hogar, generalmente independiente de la familia de origen, era el signo más claro de haber alcanzado la madurez.

En muchas regiones de Europa se fue consolidando un modelo de familia nuclear, especialmente en áreas del noroeste, donde el matrimonio tardío y la residencia independiente se convirtieron en norma. Sin embargo, en el sur y en el Mediterráneo persistieron estructuras familiares más extensas, ligadas a la casa o al linaje. En todos los casos, el sistema de herencia, y particularmente la práctica de la primogenitura, situaba al adulto en la cúspide de la jerarquía doméstica, donde el heredero varón asumía la máxima autoridad sobre los bienes y las personas del grupo, mientras que mujeres e hijos segundos quedaban a menudo en situación subordinada o debían orientarse hacia el servicio, la Iglesia o la emigración.

La madurez equivalía, por tanto, a la edad de la productividad y de la responsabilidad. El adulto debía garantizar la subsistencia de su familia, contribuir con tributos a la hacienda estatal y señorial, sostener la vida religiosa de la parroquia y cumplir con las obligaciones militares en caso de necesidad. A estas funciones materiales y cívicas se sumaba un papel simbólico: el de ser sostén moral de la comunidad, encarnando los

valores de prudencia, disciplina y rectitud que se esperaban de quien ya había superado las incertidumbres de la juventud.

El adulto en la Edad Moderna era, además, el sujeto privilegiado de la vida pública. En los concejos rurales, en los gremios urbanos o en las instituciones eclesiásticas, los cargos y responsabilidades estaban reservados a quienes habían alcanzado esa etapa vital. Solo entonces se reconocía al individuo como capaz de representar a otros, administrar justicia o intervenir en la toma de decisiones colectivas. Así, la madurez no se reducía a un momento biológico de plenitud física, sino que era la etapa en que se concentraban las máximas responsabilidades económicas, sociales y políticas, asegurando la continuidad del linaje y de la comunidad.

En cuanto a la vejez, la Edad Moderna heredó la ambivalencia medieval, pero la hizo más visible y explícita en sus representaciones culturales. Por un lado, los ancianos continuaron siendo presentados como ejemplos de virtud, prudencia y autoridad, tanto en el ámbito familiar como en la esfera pública. En la familia, el anciano era depositario de la memoria y árbitro de conflictos; en la Iglesia, podía seguir ocupando cargos relevantes, transmitiendo doctrina y ejerciendo autoridad moral; y en el Estado, no faltaban figuras de larga trayectoria que encarnaban la continuidad de las instituciones.

Sin embargo, esta imagen positiva coexistió con una percepción negativa, que se intensificó en un contexto de crisis económicas y demográficas. En épocas de escasez, los ancianos pobres se convirtieron en un sector especialmente vulnerable, dependiente de la caridad privada y de las instituciones asistenciales: hospitales, hospicios, cofradías y casas de misericordia. La vejez, cuando no iba acompañada de recursos materiales o de apoyo familiar, aparecía como una carga para el grupo doméstico y para la comunidad.

La cultura escrita y visual de la Edad Moderna recogió esta tensión. La literatura moral y satírica abundó en figuras de viejos ridículos o decadentes, presentados como avaros, lascivos o incapaces de moderar sus pasiones, lo que los convertía en objeto de burla en los escenarios teatrales y en los pliegos de cordel. Al mismo tiempo, la espiritualidad barroca exaltó la vejez como un tiempo privilegiado para la penitencia, la reflexión y la preparación para la muerte. En los manuales de buena muerte y en los sermones se insistía en que la ancianidad debía ser vivida como un periodo de conversión y de recogimiento espiritual, subrayando su valor en el itinerario de salvación.

En conjunto, las edades sociales de la Edad Moderna se estructuraron a través de ritos de paso que jalonaban el ciclo vital. Más que nunca, la vida se interpretaba como un proceso de disciplina, formación y control, en el que Iglesia, Estado y familia actuaban como instancias reguladoras de los comportamientos. La Iglesia orientaba la vida desde el nacimiento hasta la muerte a través de los sacramentos y la catequesis; el Estado reforzaba la vigilancia sobre la juventud y sobre la vida familiar en aras del orden social; y la familia, convertida progresivamente en núcleo de afectos y responsabilidades, se erigía en espacio decisivo de socialización.

Este nuevo marco contribuyó a forjar una sensibilidad distinta hacia las etapas de la vida, más diferenciada y definida que en el mundo medieval. La infancia empezó a verse como un tiempo prolongado de formación; la juventud, como un período regulado de aprendizaje y riesgo; la madurez, como la edad de la plena integración y la responsabilidad; y la vejez, como un tramo ambivalente, ora venerado por su sabiduría, ora marginado por su dependencia. De esta manera, las categorías modernas fueron acercándose progresivamente a las concepciones contemporáneas de la infancia, la juventud, la madurez y la vejez, configurando el marco cultural desde el que aún hoy pensamos las etapas del ciclo vital.

A modo de cierre, conviene recordar que las edades sociales analizadas —desde la Antigüedad hasta el final del Antiguo Régimen— pertenecen a un universo de sociedades tradicionales, fuertemente estructuradas por la religión, el parentesco y la comunidad. En ese marco, las etapas de la vida se entendían sobre todo como momentos de integración en un orden colectivo, donde los ritos y las instituciones regulaban el tránsito entre la infancia, la juventud, la madurez y la vejez.

Sin embargo, con la irrupción de las transformaciones propias de las sociedades liberales, a finales del siglo XVIII y durante el XIX, este modelo comenzó a debilitarse. La consolidación del Estado-nación y de un derecho civil uniforme, la difusión de la escuela laica y obligatoria, la valorización de la individualidad frente a la comunidad y las nuevas condiciones demográficas y económicas alteraron profundamente la manera de concebir las edades de la vida. La infancia pasó a estar protegida por sistemas jurídicos y educativos; la juventud se configuró como etapa prolongada de preparación, especialmente a través de la enseñanza secundaria y universitaria; la madurez se ligó al mundo del trabajo y a la ciudadanía activa; y la vejez, en un principio marginada, se convirtió más tarde en objeto de políticas públicas con el surgimiento de las primeras formas de seguridad social.

De este modo, lo que en las sociedades tradicionales había sido un itinerario marcado por la comunidad y la religión, en la modernidad liberal pasó a entenderse cada vez más como un proceso individual, regulado por el Estado y la economía. Esta mutación marcará el punto de partida de las edades sociales en la contemporaneidad, un terreno en el que las categorías heredadas del Antiguo Régimen convivirán y se transformarán bajo la influencia de nuevas mentalidades y de instituciones seculares.

2. La familia

Como se ha señalado, las edades sociales y los roles de género se articularon históricamente a través de rituales, funciones y jerarquías sociales. En todos estos procesos, la familia desempeñó un papel central. Fue el espacio donde se definieron las trayectorias vitales de hombres y mujeres, donde se transmitieron valores y se regularon comportamientos, y donde se negociaron las tensiones entre continuidad biológica, pertenencia social y legitimidad cultural. Por ello, al estudiar la familia estamos abordando el escenario privilegiado donde se configuraron tanto las edades sociales como las diferencias de género, en continuidad con lo expuesto en páginas precedentes.

La familia constituye una de las instituciones más antiguas y fundamentales de la vida social. Sin embargo, su significado histórico va mucho más allá de la simple descripción de su estructura (tamaño, número de miembros, composición). La historiografía —desde los estudios de Philippe Ariès, Georges Duby, Jack Goody o David Herlihy, entre otros muchos— ha insistido en la necesidad de entender la familia como una institución en la que se entremezclan las emociones, las estrategias patrimoniales y las representaciones simbólicas, combinando lo económico, lo cultural y lo social.

Desde esta perspectiva, la familia no se reduce a la convivencia doméstica, sino que es el espacio donde se producen y negocian el amor, los afectos y los conflictos. Allí se organizan las estrategias matrimoniales y de herencia que aseguran la continuidad del linaje y la transmisión del patrimonio; se refuerza el honor, entendido como un capital simbólico esencial en las sociedades tradicionales; y se articula el espacio doméstico, cuya organización refleja y a la vez moldea la jerarquía familiar. Al mismo tiempo, es el lugar donde, como hemos visto, se marcan las edades sociales. Es el espacio donde el

recién nacido es aceptado o rechazado, en el que se prepara a los hijos para su futuro papel social, el espacio social en el que se conciertan matrimonios como ritos de paso hacia la madurez, y también donde los ancianos hallan reconocimiento o apoyo en su dependencia en su vejez.

2.1. La familia en la Antigüedad

En el mundo grecolatino la familia se concebía como una unidad jurídica, económica y religiosa, inseparable de la organización política. Aunque Grecia y Roma compartían ciertos rasgos, también presentaban diferencias significativas. En la Grecia clásica, la institución central era el *oikos*, que no se limitaba a padres e hijos, sino que incluía a esclavos, siervos y dependientes. El *kyrios* (jefe del *oikos*) ejercía autoridad legal sobre la esposa, los hijos y las propiedades, siendo responsable de la administración económica, de la representación pública y del mantenimiento del culto doméstico a los antepasados y a los dioses tutelares. El matrimonio tenía una función esencialmente política, focalizado en asegurar la descendencia legítima que garantizase la continuidad del linaje y, en el caso ateniense, la transmisión de la ciudadanía, reservada a los hijos de uniones legítimas entre ciudadanos. De ahí la vigilancia estricta sobre la sexualidad femenina y la importancia de la dote como mecanismo económico. El espacio doméstico reflejaba estas jerarquías, ya que las casas distinguían un ámbito masculino (*andron*), donde se celebraban los banquetes, y otro femenino (*gynaikonitis*), reservado a las mujeres y los niños, lo que expresa con claridad la división de roles dentro de la familia.

En Roma la estructura familiar estaba organizada en torno a la *domus*, bajo la autoridad del ya señalado *pater familias*. Gracias a la *patria potestas*, este concentraba un poder casi absoluto sobre todos los miembros del grupo: esposa, hijos, esclavos, libertos e incluso clientes. La familia romana era a la vez privada y pública. Privada, porque era ámbito de reproducción y culto doméstico a los lares y penates; pública, porque el *pater* representaba a la familia en la sociedad y en el Estado, y respondía legalmente por todos. El matrimonio servía, como en Grecia, de estrategia para consolidar alianzas y patrimonios, más que de unión afectiva. Con el tiempo, además, el poder público se interesó directamente por la vida familiar: las leyes de Augusto (*leges Iuliae*) incentivaron el matrimonio y la natalidad, reforzando la conexión entre familia y Estado. La infancia y la juventud se inscribían aquí en una lógica patriarcal. Los hijos varones eran preparados para la ciudadanía y el *cursus honorum*, mientras que las hijas eran vigiladas en su virginidad y destinadas al matrimonio. La vejez, por su parte, encontraba reconocimiento en la figura del *senex* y del *pater familias* retirado, aunque siempre en clave masculina.

Por su parte, el mundo hebreo configuró también un modelo familiar profundamente patriarcal. El padre era cabeza del linaje y garante de la transmisión de la fe y la tradición. La familia hebrea se organizaba en torno al clan y al linaje, más que a la mera unidad doméstica, y estaba fuertemente orientada a la continuidad genealógica. La descendencia masculina era esencial, pues garantizaba la transmisión de la tierra prometida y del apellido; la esterilidad, en cambio, era percibida como una desgracia. El matrimonio se concebía como contrato entre familias y estaba regulado por la Ley mosaica, que fijaba normas estrictas sobre fidelidad, herencia y levirato (la obligación del hermano de desposar a la viuda para asegurar descendencia). El honor estaba íntimamente vinculado a la pureza del linaje y a la obediencia a la Ley. A diferencia del mundo grecolatino, donde el culto doméstico se dirigía a dioses tutelares, en la tradición hebrea

la familia era el lugar donde se transmitía la alianza con Yahvé, lo que reforzaba su dimensión religiosa y colectiva.

En todos estos contextos, el honor familiar se vinculaba a la descendencia legítima y a la perpetuación del nombre, mientras que el espacio doméstico —*oikos, domus* o clan hebreo— reproducía jerarquías entre libres y esclavos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos. La familia fue, así, el primer ámbito de socialización y un auténtico espejo del orden político y religioso: un pequeño Estado regido por la autoridad masculina, donde se transmitían las edades sociales y los roles de género que estructuraban la comunidad.

2.2. La familia en la Edad Media

En la sociedad medieval la familia combinaba lazos de sangre, parentesco espiritual y dependencia servil, conformando un entramado más complejo de lo que hoy entendemos por núcleo familiar. El hogar campesino reunía no solo a padres e hijos, sino también a criados, aprendices, jornaleros o ancianos, constituyendo una auténtica unidad de producción y consumo, donde trabajo y vida cotidiana estaban profundamente entrelazados. En ese marco, ya hemos visto que la infancia estaba marcada por el bautismo y la inserción en el trabajo familiar; la juventud masculina se prolongaba en el aprendizaje artesanal, el servicio militar o la vida religiosa, mientras que la femenina encontraba su rito decisivo en el matrimonio; la madurez se vivía como jefatura del hogar y autoridad del linaje; y la vejez como dependencia o como consejo dentro de la comunidad.

En la aristocracia la familia se organizaba en torno al linaje y al honor. Como ha señalado Georges Duby, el matrimonio noble fue ante todo un contrato entre grupos, destinado a consolidar patrimonios, alianzas políticas y prestigio social, más que a satisfacer vínculos afectivos. La dote, los pactos matrimoniales y las alianzas entre casas eran piezas esenciales en este juego de poder, donde la descendencia legítima aseguraba la continuidad del linaje y de los derechos hereditarios.

Ahora bien, conviene subrayar que la realidad familiar medieval fue enormemente variada, tanto en el tiempo como en el espacio. No existió un modelo único, sino múltiples formas familiares y estructuras de parentesco, adaptadas a los contextos regionales, sociales y jurídicos. En algunas áreas del norte y del centro de Europa se impuso desde el siglo XI el modelo de primogenitura estricta, que otorgaba el patrimonio al heredero varón mayor y relegaba a los demás a la Iglesia, al ejército o al servicio. En cambio, en otras regiones —como en Castilla o el sur de Francia— se mantuvieron fórmulas más flexibles, con repartos de bienes entre varios hijos o sistemas de herencia divisible, que generaban fragmentaciones patrimoniales, pero también permitían estrategias de cohesión a través de matrimonios y alianzas.

La familia medieval fue también un espacio de afectos y conflictos. Aunque el amor conyugal no solía ser el fundamento del matrimonio, existían vínculos emocionales intensos entre padres e hijos, así como tensiones derivadas de herencias, viudedad o la situación de los segundones sin patrimonio. Las viudas, por ejemplo, podían convertirse en gestoras de patrimonios o en figuras clave en la transmisión de derechos, y los parientes espirituales —como los padrinos de bautismo— añadían otra capa de complejidad a las redes de parentesco.

El espacio doméstico, lo veremos con detalle más adelante, reflejaba estas jerarquías y variaciones. La casa campesina, muchas veces de una sola estancia, reunía a personas y animales, testimoniando la integración entre economía doméstica y subsistencia. La torre señorial y el palacio urbano, en cambio, estaban concebidos como

escenarios de representación del linaje, con salas destinadas a la ostentación de la honra familiar. En todos los casos, el hogar era a la vez ámbito de vida cotidiana y símbolo del prestigio y la autoridad de quienes lo habitaban.

2.3. La familia en la Edad Moderna

Con la Edad Moderna se intensificaron los controles institucionales sobre la familia. La Iglesia reforzó de manera decisiva su papel en la regulación del matrimonio, especialmente tras el Concilio de Trento (1545-1563), que lo declaró sacramento indisoluble y sometido a normas estrictas sobre consentimiento, publicidad y registro. El matrimonio pasó a ser, más que nunca, un asunto de interés público, controlado por tribunales eclesiásticos y vigilado por las autoridades locales. Por su parte, el Estado intervino con creciente frecuencia en cuestiones de herencia, legitimidad y moralidad, articulando un marco legal que buscaba garantizar el orden social a través del control de la vida doméstica.

El modelo de familia nuclear adquirió fuerza en algunas regiones de Europa, especialmente en el noroeste (Inglaterra, Países Bajos, ciertas zonas de Alemania), donde se practicaban matrimonios tardíos y los hogares estaban formados por padres e hijos que residían de manera independiente respecto a la parentela extensa. En otras áreas, como el Mediterráneo o el este de Europa, persistieron estructuras familiares más amplias, vinculadas a linajes y casas, que mantenían la importancia de las alianzas y de la transmisión patrimonial dentro de grupos mayores. Esta diversidad muestra que no existió un único modelo de familia moderna, sino múltiples adaptaciones a contextos económicos, sociales y jurídicos.

En todos los casos, el matrimonio siguió siendo el eje de las estrategias familiares, buscando no solo la reproducción biológica, sino la preservación del honor, la consolidación de alianzas y la transmisión del patrimonio. Las capitulaciones matrimoniales fijaban de forma precisa las condiciones económicas de la unión, incluyendo dotes, herencias, usufructos y derechos de viudedad. Estas prácticas reforzaban la dimensión económica de la familia como unidad de reproducción social, pero también generaban conflictos entre herederos, cónyuges y parientes.

Al mismo tiempo, la Edad Moderna fue escenario de una nueva sensibilidad hacia los afectos. Como ha mostrado Philippe Ariès en sus estudios sobre la vida privada, el espacio familiar comenzó a valorarse no solo como ámbito de producción y transmisión patrimonial, sino también como lugar de intimidad, educación y vínculos emocionales. La literatura moral y pedagógica, los manuales de conducta y la iconografía religiosa difundieron un ideal de familia ordenada, piadosa y unida por lazos de cariño, sin que desaparecieran, por supuesto, las tensiones y conflictos internos.

La casa reflejaba esta doble dimensión. Por un lado, seguía siendo un espacio económico de producción y consumo, articulado en torno a talleres, huertos y dependencias de trabajo. Por otro, se convirtió cada vez más en un espacio simbólico, donde se representaba la jerarquía interna, se preservaba la honra y se manifestaba la cohesión del grupo. Las habitaciones diferenciadas, los retratos familiares, los objetos devocionales y la progresiva valorización de la intimidad muestran cómo la Edad Moderna preparó el terreno para la concepción contemporánea de la familia como núcleo afectivo y privado, aunque todavía bajo la mirada constante de la Iglesia y del Estado.

La transición hacia las sociedades liberales del siglo XIX supuso un cambio de paradigma en la forma de concebir la familia. La progresiva secularización debilitó el monopolio de la Iglesia en la regulación del matrimonio, dando paso al matrimonio civil y a una creciente distinción entre esfera pública y privada. El Estado liberal asumió el control jurídico de la familia a través del registro civil y los códigos civiles, redefiniendo la legitimidad de los hijos, la autoridad paterna y los derechos de herencia.

Al mismo tiempo, emergió una nueva concepción de la familia como espacio de intimidad y de afectividad. Los vínculos entre cónyuges comenzaron a valorarse en términos de amor y compañerismo, más allá de las alianzas patrimoniales, mientras que la infancia fue objeto de una creciente protección legal y educativa. La familia sentimental, idealizada por la literatura y la moral burguesa, se convirtió en el núcleo de la vida privada, concebida como refugio frente al mundo del trabajo y de la política. Sin embargo, esta transformación no eliminó las tensiones: la subordinación jurídica de la mujer persistió en muchos ordenamientos, y las desigualdades económicas condicionaron fuertemente la vida doméstica.

De este modo, la familia pasó de ser, en el Antiguo Régimen, un instrumento colectivo de reproducción social —centrado en el honor, el linaje y la transmisión patrimonial— a concebirse en la era liberal como un espacio individualizado, íntimo y sentimental, cada vez más regulado por el Estado y progresivamente desligado del control eclesiástico. Este cambio marca un giro decisivo en la historia de las mentalidades, pues inaugura la visión moderna de la familia que, con matices, todavía estructura gran parte de nuestras concepciones contemporáneas.

3.- La sexualidad

La sexualidad en las sociedades tradicionales europeas se movió siempre entre dos polos: la norma y la transgresión. Desde la Antigüedad tardía y, con mayor fuerza en la Edad Media y la Edad Moderna, la Iglesia cristiana asumió el papel central en su regulación, vinculándola estrechamente con el pecado y la moral. La doctrina eclesiástica defendía la sexualidad exclusivamente dentro del matrimonio, concebida como medio de procreación y de preservación del orden social. Todo lo que escapaba a esa finalidad —la fornicación, el adulterio, la prostitución, la sodomía o cualquier otra práctica considerada “contra natura”— era objeto de condena y de severas sanciones espirituales y, en muchos casos, también legales.

La Inquisición y los tribunales episcopales actuaron como mecanismos disciplinadores. El llamado “pecado nefando”, la sodomía, fue perseguido como una amenaza al orden divino y social, y llegó a ser castigado con la hoguera en numerosos lugares. Sin embargo, como muestran tanto las fuentes judiciales como la literatura satírica o moralizante, la transgresión estuvo siempre presente. Los estudios llevados a cabo en los últimos años documentan prácticas homosexuales, relaciones extramatrimoniales, concubinato y prostitución, realidades que coexistieron con el discurso normativo punitivo y coercitivo, configurando un campo de tensiones entre deseo y control.

El matrimonio fue el ámbito legitimado de la sexualidad, pero incluso dentro de él la Iglesia estableció límites estrictos, especialmente a partir de la plena Edad Media y durante la Edad Moderna. En esos siglos se consolidaron determinadas normas que regularon las prácticas sexuales dentro del matrimonio, tales como prohibiciones de

determinadas posturas, calendarios de abstinencia ligados al ciclo litúrgico, y una concepción que subordinaba el placer a la reproducción. Frente a esta normativa, los registros notariales, las confesiones y los manuales penitenciales dejan entrever un mundo donde el amor, el deseo y la violencia sexual se expresaban de múltiples formas y donde la norma se aplicaba con grados variables de flexibilidad.

3.1. La sexualidad en la Antigüedad

En el mundo grecorromano la sexualidad estaba integrada en la cultura patriarcal y jerárquica que hemos ido viendo en los apartados anteriores. En ella lo decisivo no era la orientación del deseo —noción moderna ausente en la mentalidad antigua— sino la posición social, cívica y de género de los actores. El eje fundamental lo constituía la oposición entre actividad y pasividad. De este modo, ser penetrador era compatible con la dignidad del ciudadano libre, mientras que ocupar un rol pasivo podía implicar deshonra si lo ejercía un hombre adulto con estatus social.

En la Grecia clásica, la sexualidad masculina se articulaba en torno a un modelo cívico y educativo. La *paiaderastia*, relación entre un hombre adulto y un adolescente, era socialmente aceptada siempre que cumpliera un código de honor, que determinaba que esta debía tener una finalidad pedagógica y cívica, no degradante, y concluir cuando el joven alcanzaba la madurez. Esta práctica, ampliamente documentada en Atenas, no era vista como un “vicio” sino como un instrumento de integración política y social. En paralelo, existía una prostitución regulada tanto femenina como masculina. Sus principales representantes, las *hetairas*, podían alcanzar gran prestigio, mientras que los jóvenes prostituidos ocupaban un lugar marginal. Lo condonable no era la práctica en sí, sino la pérdida de honor que suponía para un ciudadano libre ejercer un rol pasivo, considerado impropio de su estatus.

En Roma, la lógica fue distinta, pero igualmente marcada por la jerarquía. Lo fundamental era preservar la virilidad y la autoridad del *pater familias*. Este tenía derecho a disponer sexualmente de su esposa, esclavos y concubinas, lo que le confería un amplio control sobre la sexualidad en la *domus*. El adulterio femenino era perseguido con dureza, pues ponía en peligro la legitimidad de la descendencia y con ello la transmisión del patrimonio y el honor familiar. En cambio, el adulterio masculino era tolerado mientras no vulnerara los derechos de otro *pater familias* (es decir, no debía implicar a la esposa o la hija de un ciudadano libre). En cuanto a las relaciones entre varones, lo condonable no era el acto en sí, sino que un ciudadano libre asumiera la pasividad sexual, lo que se percibía como indigno de su rango. Con todo, la prostitución masculina y femenina era legal y frecuente, y los esclavos constituyan un ámbito de disponibilidad sexual al margen de la norma.

Tanto en Grecia como en Roma la sexualidad femenina estuvo más estrechamente vinculada al control patriarcal y a la reproducción legítima. Las mujeres estaban llamadas a garantizar la descendencia y la pureza del linaje, y su conducta sexual era vigilada con especial severidad. La prostitución femenina, aunque aceptada como “necesaria” para los hombres, cargaba con un fuerte estigma social.

Con la expansión del cristianismo en el Bajo Imperio se introdujo una nueva moral que cuestionó abiertamente estas prácticas. La sexualidad comenzó a concebirse como un ámbito peligroso, asociado al pecado, y se legitimó únicamente dentro del matrimonio monógamo y con finalidad procreativa. Prácticas antes toleradas —como la pederastia, la

prostitución masculina o las relaciones sexuales extramatrimoniales— pasaron a ser objeto de condena. Este giro marcó el inicio de un modelo normativo que se consolidaría en la Edad Media, basado en la vigilancia moral y en la subordinación del deseo a la reproducción y a la disciplina cristiana.

3.2. La sexualidad en la Edad Media

La Iglesia se convirtió en el gran árbitro de la vida sexual en la Edad Media, estableciendo un marco normativo que subordinaba el deseo a la disciplina religiosa y social. Los penitenciales y manuales de confesores, difundidos desde la Alta Edad Media, codificaron con detalle las prácticas permitidas y prohibidas. La sexualidad era lícita solo dentro del matrimonio sacramental, orientada a la procreación, y debía respetar períodos de abstinencia coincidentes con el calendario litúrgico (Cuaresma, Adviento, domingos y festividades) así como reglas que limitaban determinadas posturas o momentos considerados inadecuados. Todo lo que escapaba a este marco era calificado como “contra natura” y, por tanto, como pecado grave.

Fuera del matrimonio, la Iglesia y la sociedad elaboraron una tipología de transgresiones. La fornicación entre solteros, el adulterio, el incesto, la prostitución y, de manera especialmente estigmatizada, la sodomía, fueron perseguidos con intensidad variable según épocas y contextos. Esta última, designada como “pecado nefando”, se convirtió en una categoría jurídica y moral que permitió perseguir con dureza la homosexualidad masculina, considerada no solo un desorden moral sino una amenaza al orden divino y social. En reinos como Castilla o Aragón, los tribunales castigaban la sodomía con la hoguera, y la sola acusación bastaba para generar procesos inquisitoriales y civiles que podían acabar en la exclusión o la muerte. Pero hay que tener en cuenta que esta práctica también estaba condenada en el caso de que fuese practicada en el contexto de una relación heterosexual, ya que vulneraba la finalidad última de la sexualidad, la procreación.

A pesar de lo dicho, la práctica social revela una realidad más compleja y ambivalente. La prostitución fue tolerada en muchas ciudades como un “mal necesario”, regulada por ordenanzas municipales que fijaban su localización en barrios específicos y gravaban a las prostitutas con impuestos destinados a las arcas locales. De este modo, lo que la doctrina condenaba, la práctica urbana lo incorporaba como válvula de escape. El concubinato, aunque censurado, convivió durante siglos con el matrimonio sacramental, especialmente en contextos rurales donde los vínculos consensuales eran más frecuentes y a menudo reconocidos de facto por la comunidad.

Los tribunales eclesiásticos conservan abundante documentación sobre estas tensiones entre norma y práctica. Allí aparecen denuncias por adulterio, casos de solicitudes sexuales en el confesonario, procesos por sodomía o pleitos por nulidad matrimonial, que muestran un mosaico de situaciones donde los deseos, los afectos y las estrategias familiares se cruzaban con la estricta regulación canónica. En el fondo, la Iglesia no solo regulaba los cuerpos, sino que construía categorías sociales, como las del adúltero, la ramera, el sodomita, o el concubinario, que servían para delimitar las fronteras entre norma y transgresión, reforzando con ello la autoridad del discurso cristiano sobre la vida cotidiana.

3.3. La sexualidad en la Edad Moderna

La Edad Moderna reforzó de manera decisiva el disciplinamiento sexual, en un contexto de creciente control por parte de la Iglesia y de los Estados modernos en la línea de lo que ya venimos apuntando para los otros apartados. Como hemos indicado con anterioridad, tras el Concilio de Trento el matrimonio se consolidó como sacramento indisoluble y pasó a ser el único marco legítimo para la práctica sexual. La Iglesia católica insistió en la necesidad de que todo ejercicio del deseo estuviera ordenado a la procreación y a la estabilidad del hogar, mientras que cualquier desviación fue concebida como una amenaza tanto espiritual como social.

El sistema disciplinario se desplegó a través de múltiples mecanismos. La Inquisición continuó persiguiendo con especial dureza la sodomía. Numerosos procesos documentan condenas severas, incluyendo la pena de muerte, lo que convirtió a los acusados en uno de los colectivos más vulnerables a la represión inquisitorial. Los tribunales civiles, por su parte, se encargaron de castigar adulterios, estupros y delitos sexuales, tratándolos como atentados contra el orden público. Así, Iglesia y Estado actuaban de manera paralela, lo que ayudó a consolidar una auténtica cultura de la vigilancia sobre los cuerpos.

En este periodo, la sexualidad se convirtió también en un espacio de construcción de categorías estigmatizadas. El “sodomita”, la “hechicera lujuriosa”, la “prostituta pública” o la “adúltera” continuaron operando como categorías sociales que servían para señalar la transgresión y para reforzar los límites de la norma. La literatura moral y médica, los sermones, los pliegos de cordel y la sátira contribuyeron a alimentar estas representaciones negativas, generando una cultura del control y de la sospecha que impregnaba la vida cotidiana.

Dentro del matrimonio, la sexualidad permaneció oficialmente orientada a la procreación. No obstante, en los tratados médicos y morales de la época comenzó a aparecer, aunque de forma tímida y matizada, un reconocimiento del placer conyugal como factor de armonía en la vida matrimonial. Esta incipiente legitimación del deseo dentro del vínculo sacramental contrastaba con la dureza del discurso contra las prácticas extramatrimoniales. Fuera del matrimonio, el adulterio, la fornicación o la homosexualidad fueron perseguidos con energía, aunque la realidad social mostraba la persistencia de la prostitución regulada en muchas ciudades y de prácticas clandestinas que escapaban al control normativo. Incluso en esa época se produjo una progresiva tendencia a la supresión de los prostíbulos municipales que habían venido funcionando en la Edad Media como espacio de control del mal menor.

Este largo proceso que hemos ido viendo en estas páginas marcó la evolución de una sexualidad relativamente plural en la Antigüedad a un régimen de fuerte control en la Edad Moderna. Sin embargo, la represión no eliminó nunca la vitalidad de las prácticas sexuales, que escapaban de manera constante al marco normativo. La cultura popular, la literatura satírica, los testimonios judiciales o los sermones nos muestran que, a pesar del disciplinamiento, existía un mundo de deseos, afectos y transgresiones que convivía con la norma oficial.

Este modelo experimentó una transformación radical con la irrupción de las sociedades liberales del siglo XIX. El Estado moderno asumió el papel central en la regulación de la vida privada, desplazando en buena medida a la Iglesia. La creación de los registros civiles y los códigos de derecho otorgó al matrimonio y a la filiación un marco jurídico secular, en el que la legitimidad de los hijos, la herencia y el divorcio

pasaron a ser cuestiones sometidas al control estatal. Paralelamente, la medicina, la higiene y la psiquiatría emergieron como nuevos discursos de autoridad sobre el cuerpo y la sexualidad. El pecado fue progresivamente reemplazado por la noción de enfermedad o desviación, y prácticas antes definidas como vicios morales pasaron a clasificarse como “perversiones” o “anormalidades” en el lenguaje científico.

En este nuevo contexto, se consolidaron identidades sexuales modernas. El “homosexual”, figura inexistente en la Antigüedad y el Medievo, comenzó a ser descrito como un tipo psicológico y médico diferenciado. La prostitución dejó de ser un “mal necesario” tolerado en burdeles municipales para convertirse en objeto de reglamentación estatal, asociada a la salud pública y al control de enfermedades venéreas. El adulterio y las relaciones extramatrimoniales siguieron siendo estigmatizados, pero ahora en clave de moral burguesa, vinculada al ideal de la familia nuclear. La sexualidad, en definitiva, se convirtió en un terreno donde se jugaba la tensión entre libertad individual y control social, con nuevas formas de vigilancia y categorización.

De este modo, lo que en el Antiguo Régimen había sido un campo regido por la Iglesia y la Inquisición, pasó en el liberalismo decimonónico a estar regulado por códigos civiles, policías de la moral, médicos higienistas y discursos científicos. El cambio no supuso necesariamente una liberalización inmediata, sino más bien una redefinición del control, que dejó una huella duradera en la forma moderna de concebir la sexualidad. A partir de aquí se abrirá el camino hacia las grandes transformaciones de los siglos XIX y XX, donde se fueron consolidando la medicalización del deseo, la emergencia de nuevas identidades sexuales y la progresiva reivindicación de la libertad erótica frente a los dispositivos de poder.

4. Vecinos y extranjeros

La distinción entre el individuo que pertenece a la comunidad y el foráneo ha sido un eje constante en la organización de las sociedades a lo largo de la historia. En torno a ella se han definido identidades, derechos y obligaciones, y se han establecido los límites de inclusión y exclusión en la vida comunitaria. Analizar cómo diferentes épocas entendieron la pertenencia —desde la *polis* griega hasta la ciudad moderna, pasando por las comunidades medievales y los reinos de la Edad Moderna— permite comprender no solo la evolución de las formas de integración, hospitalidad y convivencia, sino también los mecanismos de desconfianza y rechazo hacia el “otro”. Esta tensión, presente en todos los períodos, constituye un hilo conductor que explica tanto la configuración de las comunidades locales como la posterior consolidación del ciudadano en el Estado-nación contemporáneo.

4.1. Vecinos y extranjeros en la Antigüedad

En el mundo antiguo, la pertenencia a una comunidad no se entendía de manera universal, sino siempre en contraste con el “otro”. La identidad se construía a partir de un espacio local y político, que funcionaba como marco de inclusión y exclusión.

La *polis* griega fue el núcleo fundamental de referencia identitaria. Ser *polites* significaba gozar de derechos políticos, participación en la vida religiosa de la ciudad y acceso a la propiedad. En cambio, los metecos (residentes extranjeros) carecían de esos derechos, aunque se les reconocía un lugar subordinado dentro de la comunidad. Así,

estaban obligados a pagar un impuesto especial (*metoikion*), pero podían dedicarse a oficios y al comercio, y en ocasiones alcanzaban notable prestigio económico. La *polis* ateniense, por ejemplo, se beneficiaba de su presencia en la artesanía y en los intercambios, pero nunca les concedía plena integración.

El contraste entre vecino y extranjero se expresaba también en términos culturales. La lengua griega era un factor decisivo de identidad. Quienes no hablaban griego eran considerados bárbaros, un término cargado de connotaciones negativas que marcaba una frontera simbólica entre civilización y alteridad. Sin embargo, esta visión no anulaba del todo la práctica de la hospitalidad (*xenia*), considerada un deber sagrado bajo la protección de Zeus Xenios. El viajero o el forastero podían ser acogidos mediante pactos rituales de hospitalidad, lo que revela la tensión constante entre apertura y rechazo.

La comunidad romana se articulaba en torno a la *civitas*. La condición de *cives* otorgaba privilegios jurídicos y políticos plenos, mientras que los *peregrini* (extranjeros libres) y los *incolae* (residentes) eran admitidos, pero con restricciones importantes en materia de propiedad, herencia o acceso a cargos. La expansión imperial llevó a una ampliación progresiva de la ciudadanía, primero con concesiones a comunidades aliadas, después a provincias enteras y, finalmente, con el Edicto de Caracalla (212 d.C.), que otorgó la ciudadanía a todos los hombres libres del Imperio. Esta medida transformó la noción de pertenencia, diluyendo en parte la frontera entre “vecino” y “extranjero” dentro del espacio romano, aunque siguió existiendo una jerarquía marcada entre romanos, provinciales y esclavos.

El extranjero en Roma podía integrarse mediante diferentes vías. Estas podían ser el servicio militar, la adopción de costumbres romanas o el acceso a la ciudadanía por méritos o favores. Sin embargo, la desconfianza hacia el extraño permaneció, sobre todo en contextos de crisis política o militar, cuando se temía la infiltración de espías, la competencia de comerciantes foráneos o la propagación de cultos considerados peligrosos.

En conjunto, tanto en Grecia como en Roma el extranjero resultaba indispensable —aportaba innovación técnica, redes comerciales y fuerza militar— pero también era percibido como una amenaza potencial para la cohesión cívica y religiosa. De ahí que los mecanismos de inclusión convivieran siempre con mecanismos de exclusión. La vecindad en la Antigüedad, por tanto, no era solo una cuestión de residencia, sino de pertenencia plena a la comunidad política y religiosa. El “vecino” estaba integrado en la *polis* o la *civitas* como sujeto político, mientras que el extranjero oscilaba entre ser huésped bienvenido o sospechoso tolerado.

4.2. Vecinos y extranjeros en la Edad Media

Durante la Edad Media la comunidad local —el pueblo, la parroquia o el barrio urbano— se consolidó como el principal marco identitario. La pertenencia a esta comunidad se expresaba en la vecindad, un estatus jurídico y social que otorgaba a los individuos derechos y deberes. El vecino podía disfrutar del uso de bienes comunales, participar en las asambleas locales, integrarse en los oficios y artes de la ciudad y gozar de protección jurídica; pero, a cambio, debía contribuir con tributos, asumir cargas militares y colaborar en la defensa colectiva o en las obras comunales.

Quien no alcanzaba la condición de vecino quedaba en una posición ambigua. Era un habitante tolerado, pero carecía de acceso pleno a los recursos ni a la participación

política. Estos forasteros eran con frecuencia viajeros, mercaderes, artesanos itinerantes o peregrinos que atravesaban los caminos europeos en un contexto de intensa movilidad. La práctica del peregrinaje, tanto religioso (Santiago, Roma, Jerusalén) como comercial (ferias de Champaña, Medina del Campo), multiplicó las ocasiones de contacto entre vecinos y extraños, reforzando la dualidad entre hospitalidad y recelo.

La integración de los forasteros se producía mediante mecanismos regulados, tales como la compra de propiedades, el matrimonio con naturales del lugar, la concesión de cartas de vecindad o privilegios especiales otorgados por la autoridad señorial o real. Estos procesos eran vitales en una Europa marcada por el despoblamiento de algunas regiones tras epidemias o guerras, que incentivaba a atraer población nueva, así como en los reinos de frontera (la Península Ibérica en la Reconquista, por ejemplo), donde se ofrecían franquicias a colonos extranjeros para revitalizar tierras y ciudades.

Las ciudades mediterráneas desempeñaron un papel fundamental como nodos de tránsito y asentamiento. Valencia, Barcelona o Málaga atrajeron a genoveses, pisanos o franceses, quienes canalizaron redes de intercambio de lana, seda, especias o metales. Estas colonias extranjeras no solo favorecieron la circulación de mercancías y capitales, sino que también introdujeron innovaciones técnicas y financieras. Del mismo modo, en la Corona de Aragón y en Castilla, los mercaderes italianos y flamencos actuaron como intermediarios en los circuitos internacionales, reforzando el carácter cosmopolita de ciertos enclaves.

No obstante, esta apertura convivió con fuertes tensiones sociales. Los gremios y cofradías locales veían a los forasteros como una amenaza para sus oficios y mercados. En muchos casos, las autoridades municipales respondieron con ordenanzas restrictivas, limitando el acceso de extranjeros a determinados empleos, regulando los impuestos que debían pagar o imponiendo residencias vigiladas. Los extranjeros eran al mismo tiempo necesarios y sospechosos: aportaban comercio y dinamismo, pero eran percibidos como competidores, herejes potenciales o espías al servicio de potencias rivales.

La mentalidad cristiana medieval reforzó estas ambivalencias. Por un lado, la Biblia y la tradición monástica impulsaban la hospitalidad hacia el peregrino y el necesitado; por otro, la obsesión por la unidad religiosa tras la Reforma gregoriana y la expansión de la cristiandad llevó a marginar a minorías vistas como extranjeras interiores: judíos, musulmanes o herejes. Estas comunidades fueron toleradas en tanto que útiles (financieros, artesanos, agricultores), pero perseguidas en momentos de crisis, siendo objeto de pogromos o expulsiones.

4.3. Vecinos y extranjeros en la Edad Moderna

Con la llegada de la Edad Moderna la ambivalencia de la figura del extranjero se acrecentó. La consolidación de las monarquías, el auge del comercio atlántico y mediterráneo derivado de la incipiente globalización, que produjo a su vez la intensificación de los intercambios, convirtieron al forastero en un personaje cada vez más presente en la vida cotidiana de pueblos y ciudades. En este nuevo contexto, la comunidad local seguía siendo el marco primario de identidad. El vecino era quien participaba plenamente de la vida política y económica, con acceso a los oficios, al uso de comunales y a la protección de las autoridades. Quien carecía de esa condición permanecía en una situación intermedia, tolerado como morador o transeúnte, pero sin reconocimiento pleno.

Los extranjeros ocuparon un lugar decisivo en las dinámicas de la época. Mercaderes, artesanos y técnicos llegados de fuera aportaban capitales, redes de intercambio y saberes prácticos que eran necesarios para sostener el crecimiento económico. Sus contactos internacionales resultaban valiosos para conectar las economías locales con los grandes circuitos europeos, y su participación en manufacturas y arsenales contribuyó a la modernización de sectores estratégicos. En este sentido, el extranjero era visto como un intermediario imprescindible, capaz de generar riqueza y dinamismo.

Sin embargo, esa misma presencia despertaba recelo y desconfianza. Los poderes locales y la monarquía establecieron mecanismos de control cada vez más estrictos. Comenzaron a proliferar las matrículas de extranjeros, normativas que restringían su acceso a determinados cargos u oficios, o las limitaciones legales para participar en el comercio colonial o para ocupar beneficios eclesiásticos. Así, la vecindad continuó siendo la frontera simbólica entre inclusión y exclusión. Para integrarse de forma estable, el extranjero debía obtenerla mediante arraigo económico, matrimonio con naturales o concesión regia. Una vez alcanzada, podía participar plenamente de los derechos y deberes comunales, aunque este acceso estaba cada vez más condicionado por el contexto político y económico.

Por tanto, a lo largo de la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna, la relación entre vecinos y extranjeros osciló siempre entre la necesidad de integración y el impulso de exclusión. La *polis*, la parroquia o la villa fueron marcos identitarios primarios donde la vecindad otorgaba derechos y obligaciones, marcando una frontera clara frente al forastero. El extranjero fue simultáneamente huésped, mercader o aliado útil, y sospechoso potencial, objeto de normativas restrictivas y recelos colectivos. Con la llegada de la Edad Contemporánea estas dinámicas se transformaron profundamente. En el contexto del desarrollo de los estados nación el marco local cedió protagonismo a la construcción del ciudadano. La pertenencia, la cuál a partir de esos momentos dejó de definirse solo por la vecindad o la naturalización individual, pasó a estar regulada por la ciudadanía moderna (que en su nomenclatura aún mantiene vestigios de esa vinculación de la pertenencia a la comunidad con la ciudad), vinculada a la soberanía nacional y a la igualdad jurídica de los miembros de la comunidad política. El “vecino” se convirtió en ciudadano, con derechos reconocidos por constituciones y leyes generales, mientras que el “extranjero” pasó a ser definido por las fronteras estatales, sujeto a políticas de extranjería, nacionalidad e inmigración, tan presentes en nuestra realidad cotidiana. Este cambio supuso la transición desde comunidades locales que se defendían frente al extraño hacia Estados que regulan la inclusión o exclusión a gran escala, inaugurando un nuevo escenario en el que la cuestión de la hospitalidad y la xenofobia continúa siendo central, pero bajo el marco de la modernidad política y del contexto internacional.

5. Otredad y exclusión social

La historia europea, lo hemos visto en el apartado anterior, puede leerse también como una larga historia de exclusiones. En cada época los grupos dominantes definieron sus identidades colectivas a través de la creación de figuras de alteridad, de “otros” situados en los márgenes y cuya marginación fue condición de la cohesión social. Pobres, enfermos, herejes, judíos, conversos o moriscos constituyen ejemplos de esta dialéctica entre integración y exclusión, entre caridad y represión.

5.1. La Antigüedad: la *polis* y sus “otros”

En la Grecia antigua la *polis* no fue únicamente un espacio de autogobierno, sino también un marco cultural que fijaba con claridad quién pertenecía y quién quedaba fuera. La ciudadanía se definía por la participación en los rituales cívicos, el acceso a la tierra y la defensa armada de la comunidad. El ciudadano hoplita encarnaba la plenitud de derechos y deberes, pero esta identidad solo era posible por contraste con los “otros”: mujeres, esclavos y metecos, indispensables para sostener la economía y la vida cotidiana, pero excluidos de los derechos políticos. Incluso dentro del cuerpo cívico existían jerarquías, pues los pobres dependían de la solidaridad comunitaria o de las liturgias de los ricos, y podían convertirse en una amenaza al orden en tiempos de crisis. Como ha señalado Chester G. Starr, la *polis* cristalizó un compromiso entre libertad individual y cohesión colectiva, pero lo hizo a costa de marginar a amplios sectores de la población.

La pobreza, de hecho, fue un rasgo estructural de las sociedades griegas. La mayoría de los campesinos apenas poseía unas pocas hectáreas, insuficientes para asegurar la subsistencia en épocas de malas cosechas, y las catástrofes naturales eran interpretadas como castigos divinos. Muchos caían en servidumbre por deudas hasta las reformas de Solón en Atenas. La miseria, por tanto, no era marginal ni accidental: constituía un horizonte permanente de la experiencia griega, que a la vez reforzaba la centralidad del ciudadano propietario frente al pobre dependiente. Precisamente, esta pobreza estructural y el hambre de tierras actuaron como un motor fundamental de los grandes procesos de colonización emprendidos por las ciudades griegas desde el siglo VIII a. C., que buscaban asegurar nuevas fuentes de subsistencia, abrir rutas comerciales y aliviar la presión demográfica sobre los territorios metropolitanos.

En la antigua Roma se observa una lógica semejante de inclusión y exclusión, aunque con rasgos propios. La distinción fundamental era entre ciudadanos (*cives*) y no ciudadanos: peregrinos, extranjeros y esclavos. La ciudadanía otorgaba derechos políticos y jurídicos —*ius suffragii*, *ius honorum*, *ius commercii*— que definían el núcleo del cuerpo cívico. Los esclavos, en cambio, eran considerados *instrumenta vocalia*, “herramientas que hablan”, objeto de propiedad más que personas. La extensión progresiva de la ciudadanía culminó con la ya señalada *Constitutio Antoniniana* promulgada por Caracalla en 212 d. C., que otorgó el título de ciudadano a todos los hombres libres del Imperio; sin embargo, persistieron diferencias sociales, étnicas y de género que mantuvieron amplias formas de marginalidad.

La pobreza romana adquirió dimensiones políticas. En la República el crecimiento de la plebe urbana llevó a que el Estado interviniere con medidas de asistencia, como la distribución de grano subvencionado (*annona*), concebida tanto para alimentar a los necesitados como para evitar revueltas. Al mismo tiempo, la concentración de tierras en manos de grandes propietarios (latifundios) arruinó a muchos pequeños campesinos, que se vieron desplazados hacia las ciudades y engrosaron una plebe dependiente del subsidio público. En este sentido, la pobreza fue reconocida como un problema colectivo que exigía tanto mecanismos de caridad (distribuciones, beneficencia) como de control social. A partir de ahí se consolidó la política del *panem et circenses* descrita por Juvenal, en la que las distribuciones de grano se combinaban con espectáculos públicos —carreras, combates de gladiadores, juegos— que buscaban asegurar la paz social y afianzar el consenso en torno a las élites dirigentes, tanto en época republicana como imperial.

5.2. La Edad Media: pobreza, enfermedad y herejía

Con el cristianismo medieval, la marginalidad adquirió nuevos significados y rostros. Frente a la pobreza estructural de Grecia y Roma, ahora se leía en clave espiritual. El pobre era “vicario de Cristo”, destinatario privilegiado de la caridad, y su figura podía encarnar la imitación evangélica de la humildad. Durante siglos, la mendicidad fue aceptada como parte del paisaje urbano y rural, objeto de limosna y piedad. Sin embargo, a partir del siglo XIII, en un contexto de expansión urbana y crecimiento de los grupos marginales, la pobreza comenzó a percibirse como problema social. El mendigo ya no era solo receptor de misericordia, sino potencial amenaza para el orden, de ahí que las autoridades impulsaran políticas de control y represión como la expulsión de vagabundos. La “invención” de la pobreza como cuestión de gobierno marcó un cambio radical: de virtud evangélica a categoría sospechosa, creándose dos grandes colectivos basadas en la capacidad laboral y virtuosidad: por un lado, los pobres verdaderos, merecedores de la asistencia —huérfanos, dementes, ancianos, enfermos— y, por otro, los falsos pobres, reprimidos por sus conductas morales —ociosos, sodomitas, vagabundos, prostitutas—.

La enfermedad fue otra frontera decisiva de exclusión. Está muy extendida la tradicional explicación que dio Michel Foucault sobre los enfermos de lepra, apartados en leproserías y sometido a rituales de separación. Se convirtió en un “otro” que, al mismo tiempo, simbolizaba la cólera divina y la necesidad de purificación del cuerpo social. Con la remisión de la lepra a finales de la Edad Media, según el filósofo francés, el vacío dejado fue llenado, primero, por los aquejados de enfermedades venéreas y, después, por la demencia, enfermedad que pasó a ser recluida en la época moderna. No obstante, nuevos estudios están demostrando cómo la aplicación de la perspectiva foucaultiana a otros contextos históricos europeos no es apropiada. Las instituciones asistenciales bajomedievales no funcionaron como espacios de confinamiento, si acaso, eran lugares de auxilio para los necesitados que sí lo merecían, como ya se ha comentado. Y, en este sentido, se están revalorizando las múltiples vías por las que los leprosos no estaban absolutamente marginados del cuerpo social, habiéndose demostrado su movilidad espacial.

También la herejía generó nuevas figuras de alteridad. Compartir la mesa con un hereje —comer o beber con él— era considerado contaminación espiritual, y el discurso eclesiástico lo construyó como un enemigo interior capaz de disolver la unidad del cuerpo cristiano. En este proceso se activaron mecanismos de vigilancia, inquisición y persecución que reforzaban los límites de la ortodoxia. A su lado, otros colectivos minoritarios —judíos y musulmanes— fueron representados en sermones, imágenes y ritos como encarnaciones del infiel, convertidos en objeto de campañas de difamación, segregación e incluso violencia. La Cristiandad latina definía así sus fronteras espirituales y sociales mediante la exclusión de los “otros”, internos o externos, que amenazaban su cohesión.

En la evolución del período medieval, la Baja Edad Media trajo consigo exclusiones inéditas, resultado de crisis sociales y religiosas que transformaron las formas de la otredad. Si tomamos como ejemplo la realidad del reino de Castilla, vemos cómo tras los pogromos de 1391, la conversión masiva de judíos abrió un problema irresuelto, el de los conversos. Ni la conversión ni el bautismo lograron borrar la sospecha; al contrario, cristalizó el discurso de la pureza de sangre, que convertía la diferencia en herencia biológica y bloqueaba toda posibilidad de integración. A partir de entonces, el

converso era, por definición, sospechoso de judaizar, y su estigma podía transmitirse indefinidamente a las generaciones futuras.

Junto a ellos, los moriscos, descendientes de los musulmanes bautizados a la fuerza tras 1502, vivieron bajo la permanente acusación de practicar en secreto el islam. Su expulsión en masa, decretada entre 1609 y 1614, constituyó un fenómeno de exclusión sin precedentes. En esos años hombres, mujeres y niños fueron desterrados en nombre de la unidad religiosa de la monarquía católica. La operación fue presentada como un castigo ejemplar y como una purificación colectiva que debía reforzar la cohesión de los llamados cristianos viejos.

A estas exclusiones se añadió, con la expansión atlántica, una nueva forma de alteridad, la manifestada por el contacto con los pueblos indígenas. La conquista de Canarias primero y de América después introdujo la cuestión de si los indígenas debían ser considerados esclavos o vasallos. Isabel la Católica proclamó que eran “súbditos libres de la Corona de Castilla”, y ordenó que se les tratase como tales. Sin embargo, esta inclusión jurídica iba acompañada de una posición de tutela y subordinación. Los indios eran aceptados como vasallos, pero bajo el papel de “otros” que debían ser evangelizados, controlados y puestos al servicio del trabajo colonial. Las Leyes de Burgos de 1512 consagraron esta ambivalencia, ya que reconocían al indio como ser racional y libre, pero legitimaban al mismo tiempo instituciones como la encomienda, que los sometía a los colonos en formas rayanas con la esclavitud. De este modo, la transición de la Edad Media a la Edad Moderna amplió el repertorio de exclusiones: junto al converso, el morisco y el falso pobre, apareció el indígena como nuevo “otro”, cuya otredad se construyó en el cruce entre la teología, la política imperial y las necesidades económicas de la expansión.

Esta transición a la modernidad consolidó un repertorio de exclusiones —conversos, moriscos, locos, mendigos, indígenas— que definió la identidad de las comunidades políticas mediante la marginación del “otro”. Sin embargo, lejos de desaparecer con el paso al mundo contemporáneo, estas lógicas se transformaron y se proyectaron en nuevos ámbitos. El racismo científico del siglo XIX heredó y radicalizó las nociones de sangre y linaje, convirtiéndolas en teorías biológicas que justificaban la segregación y el colonialismo. La industrialización generó masas de obreros pobres percibidos como amenaza social, objeto de discursos de caridad, de filantropía y, a la vez, de represión policial. En el siglo XX la exclusión alcanzó formas extremas con la persecución racial y política en régimes totalitarios, que llevaron la lógica de la otredad a su máxima expresión destructiva.

Hoy, en el mundo globalizado, la marginalidad adopta rostros distintos, pero conserva ecos del pasado, en forma de migrantes, minorías étnicas, refugiados, enfermos, pobres urbanos. Como en otros tiempos, se debate entre la caridad y la represión, entre la asistencia humanitaria y las políticas de control fronterizo. La historia diacrónica de la otredad muestra así una constante, en la que las sociedades se definen tanto por sus inclusiones como por sus exclusiones. Entender esta dinámica es clave para reconocer cómo los mecanismos que, en Grecia, Roma o la cristiandad medieval sirvieron para cohesionar a la comunidad, reaparecen hoy bajo nuevas formas, recordándonos que la construcción del “otro” sigue siendo un componente estructural de la vida social y del debate público.

6. La materialidad de la vida cotidiana: vivienda, alimentación y vestido

La vida cotidiana en las sociedades del pasado se articulaba en torno a la materialidad de los objetos y prácticas que conformaban el hogar, la mesa y el cuerpo vestido. Estos constituían portadores de significados sociales y culturales, al mismo tiempo que configuraban jerarquías, identidades y formas de distinción. La vivienda, lo hemos visto en apartados anteriores, se erigía como un reflejo del orden social. En las ciudades y en el campo las casas no solo respondían a necesidades de cobijo, sino que organizaban y expresaban el lugar de cada familia en la comunidad. Como muestran los estudios sobre domesticidad, el hogar adquirió un valor simbólico central: santuario de la vida privada y microcosmos del orden social. La disposición de los espacios, la calidad de los materiales y la presencia o ausencia de mobiliario revelaban diferencias económicas y aspiraciones de ascenso, de modo que la casa se convertía en un escenario de visibilidad social.

La alimentación era igualmente un marcador de estatus. La dieta campesina, basada en cereales secundarios, legumbres y panes oscuros, contrastaba con la de las élites, que accedían a carnes, especias y, sobre todo, al pan blanco. Como recuerda Braudel, el pan simbolizaba la fractura social en torno a un alimento esencial. Durante siglos, el pan blanco fue un lujo minoritario, consumido por menos del 4% de los europeos en el siglo XVIII. Esta diferenciación alimentaria se reforzaba mediante leyes y ordenanzas que regulaban la producción y consumo de ciertos bienes, tanto para garantizar el abastecimiento como para preservar jerarquías. La comida, en palabras de Fernández-Armesto, servía como “indicador social” y como forma de identidad colectiva.

El vestido, por su parte, constituía quizás el lenguaje social más visible. Más allá de proteger del clima, las prendas cumplían la función de enmascarar el cuerpo según la moral cristiana y, sobre todo, de marcar la pertenencia a un grupo o rango. Tejidos como la seda, tintes caros o adornos específicos eran monopolio de las élites, mientras que artesanos y campesinos se vestían con lana, lino o cuero. El poder trató de frenar la imitación mediante leyes suntuarias, que regulaban el uso de ciertos colores o tejidos, aunque tales intentos rara vez lograron contener el deseo de ascenso social a través de la moda. Así, el vestido funcionaba como un sistema de signos, donde cada elección comunicaba jerarquía, identidad corporativa o pertenencia comunitaria.

En conjunto, vivienda, alimentación y vestido integraban un entramado de cultura material donde el consumo no se reducía a cubrir necesidades básicas, sino que constituía un campo de disputa simbólica y social. Como señalaron los historiadores de la escuela de los *Annales*, los objetos y prácticas materiales no pueden comprenderse al margen de su función cultural: cada casa, cada mesa y cada prenda participaban en la construcción y reproducción de la distinción social y de los equilibrios de poder en las comunidades del Antiguo Régimen.

6.1. La materialidad de la vida cotidiana en la Antigüedad

En la Grecia clásica la vivienda estaba concebida fundamentalmente como un espacio de vida familiar y económica, más que como un escenario de ostentación. La *oikos* reunía bajo un mismo techo no solo a la familia nuclear, sino también a esclavos y, en ocasiones, a aprendices o trabajadores vinculados al hogar. La organización interna de la casa reflejaba las jerarquías sociales y de género: el gineceo, reservado a las mujeres,

se situaba en la zona más resguardada, mientras que los espacios de acceso común — como el *andron*, destinado a los banquetes masculinos — simbolizaban la centralidad del varón como cabeza de familia y ciudadano. El patio central, abierto y luminoso, articulaba la distribución de las estancias y era el núcleo vital de la casa, utilizado tanto para actividades domésticas como para la convivencia cotidiana. Aunque generalmente sobrias, las viviendas podían incorporar mosaicos o decoraciones modestas, pero no alcanzaban el grado de representación y monumentalidad que caracterizaría a la *domus* romana.

Conviene señalar, sin embargo, que no hay que perder de vista la necesaria incorporación de perspectivas complementarias a este tipo de explicaciones, en este caso atendiendo a la dimensión derivada de la estructura socioeconómica. Como en otros temas ya analizados este modelo que acabamos de trazar correspondía, sobre todo, a las casas de los sectores acomodados. La mayoría de la población, por el contrario, vivía en viviendas mucho más modestas, a menudo de una sola planta, construidas con materiales perecederos como adobe o madera, con suelos de tierra y escasas divisiones internas. En los barrios más pobres las casas podían ser pequeñas y hacinadas, con un espacio único que servía tanto para dormir como para cocinar y almacenar. Estas diferencias muestran cómo la vivienda era también un marcador de clase, ya que mientras las élites urbanas podían disponer de casas relativamente amplias y organizadas en torno a un patio, el común habitaba espacios reducidos y frágiles, más vulnerables a incendios, derrumbes o insalubridad.

El vestido griego se distinguía por su aparente sencillez formal y su fuerte carga simbólica. Las prendas básicas —el *quitón* (túnica ligera) y el *himation* (manto amplio)— eran comunes a distintas capas sociales, lo que transmitía una imagen de uniformidad dentro de la *polis*. Sin embargo, las diferencias se marcaban en la calidad de las telas, el tamaño de las prendas, la riqueza de los pliegues y el uso de tintes costosos como la púrpura o el azafrán, reservados a quienes podían costearlos. La distinción de clase se hacía visible en los materiales: lino fino o lana de calidad para las élites, frente a tejidos más ásperos y sencillos para los sectores populares, que además solían poseer menos de una o dos mudas. También los accesorios —broches metálicos, cinturones trabajados o joyas— reforzaban la diferenciación social.

A ello se sumaban códigos de género y edad. Las mujeres solían llevar el *peplos* o el *quitón* largo, en ocasiones adornado con bordados, mientras que los jóvenes adoptaban versiones más cortas y sencillas, asociadas a la agilidad y a la vida física. Los ancianos, por su parte, tendían a usar prendas más largas y sobrias, vinculadas a la autoridad y a la prudencia. La ropa no solo cubría el cuerpo, sino que expresaba estatus, género, edad, pudor e identidad cívica, en consonancia con el ideal griego de moderación (*sophrosyne*), siempre modulada por las jerarquías sociales y económicas de cada comunidad.

La alimentación griega giraba en torno a la trilogía mediterránea: pan, vino y aceite de oliva, a la que se añadían productos de la agricultura local (higos, legumbres, frutas secas), pescado y, en menor medida, carne, generalmente reservada para festividades religiosas o sacrificios colectivos. La dieta cotidiana era austera, pero la comida adquiría un fuerte significado social en contextos ritualizados. Los *simposia*, banquetes masculinos en los que se bebía vino mezclado con agua, constituyan espacios privilegiados de sociabilidad, debate filosófico y reafirmación de jerarquías políticas. Allí, los alimentos y bebidas se acompañaban de música, poesía y discusiones intelectuales, lo que convertía el acto de comer en una práctica cultural y cívica. En el plano social hay que señalar que estaban reservados a los ciudadanos varones, mientras

que las mujeres respetables quedaban excluidas y solo podían participar en ellos *hetairas*, esclavas o músicos. La dieta también variaba según la posición social. Las elites podían acceder a productos más variados y a carnes en mayor frecuencia, mientras que la mayoría de la población campesina se alimentaba casi exclusivamente de cereales, legumbres y vino aguado, con escaso acceso a proteínas animales.

En Roma, la vida material también tenía una dimensión marcadamente jerárquica y representativa, donde los objetos y espacios domésticos se proyectaban como vehículos de exhibición del poder social. La *domus* urbana, residencia de las elites, se organizaba en torno al *atrium*, espacio abierto que servía tanto como lugar de reunión familiar como escenario de visibilidad pública, pues era allí donde el *pater familias* recibía a sus clientes en la práctica de la *salutatio*. La disposición arquitectónica —con el *tablinum* como oficina del cabeza de familia y el *triclinium* como sala de banquetes— reforzaba esta fusión entre vida privada y representación pública. En el ámbito rural, la *villa* funcionaba como residencia de descanso y como centro de explotación agrícola, proyectando la autoridad económica del propietario sobre el territorio circundante. De este modo, la vivienda romana articulaba tanto jerarquías familiares como redes políticas de patronazgo.

Como en el caso de las *poleis* griegas, y en la ciudad de Roma muy especialmente, la vivienda proyectaba las diferencias sociales de quienes las habitaban. La mayoría de la población urbana vivía en *insulae*, edificios de alquiler con varias plantas, a menudo hacinados e inseguros, donde las familias humildes ocupaban una o dos estancias sin patio ni servicios básicos. También aquí, además, el género marcaba diferencias. En la *domus*, las mujeres respetables permanecían en ámbitos más resguardados, alejadas de los espacios de representación, mientras que esclavas y sirvientas circulaban en las zonas de servicio; en las *insulae*, en cambio, la estrechez del espacio diluía en parte esas separaciones, aunque la división de roles seguía siendo estricta en torno al trabajo y al cuidado del hogar.

Por su parte, el vestido en Roma se proyectaba como un código legal y político con una carga simbólica mucho más estricta que en el mundo griego. La toga, prenda exclusiva de los ciudadanos varones, diferenciaba a los libres de los esclavos y a los romanos de los extranjeros. La *toga praetexta*, adornada con un borde púrpura, era privilegio de magistrados y niños libres, mientras que la *toga picta*, enteramente púrpura y bordada en oro, se reservaba para los triunfadores y el emperador. La púrpura de Tiro, de altísimo coste, simbolizaba el poder absoluto y estaba regulada por leyes suntuarias que prohibían su uso a quienes no pertenecieran a la cúspide del orden político. Incluso otras prendas, como la *stola* femenina, señalaban el estatus de la mujer casada y su pertenencia a un linaje respetable.

Las desigualdades de clase y género estaban, en ese ámbito, fuertemente marcadas. Las clases dominantes podían costear tejidos finos, tintes exóticos y adornos suntuarios, mientras que la mayoría de la plebe vestía túnicas sencillas de lana basta, sin acceso a la toga, demasiado costosa para su uso cotidiano. Los esclavos, por su parte, iban vestidos de manera aún más austera, lo que reforzaba visualmente su condición subordinada. En el caso de las mujeres, la *stola* distinguía a la matrona respetable, pero las esclavas, libertas o prostitutas no podían llevarla, quedando así identificadas de inmediato en el espacio público.

En el terreno de la alimentación Roma amplió y sofisticó la dieta mediterránea. Mientras que el pueblo se alimentaba de panes rústicos, gachas de cereales, legumbres y algo de pescado, las elites desplegaban un consumo ostentoso de carnes variadas, vinos

exquisitos, pescados importados y especias procedentes de Asia o África. Productos como la pimienta, el *garum* (salsa de pescado fermentado) o los dátiles del norte de África formaban parte del repertorio de lujo que se servía en los banquetes aristocráticos. Estos *convivia* eran auténticas representaciones sociales en las que se escenificaba la generosidad, el poder económico y la capacidad de conexión con el mundo imperial. La mesa romana, como el *triclinium* en que se disponían los invitados recostados, era a la vez espacio de placer y de demostración política, donde la abundancia y la diversidad de los alimentos exhibían la grandeza del anfitrión.

Este contraste entre la dieta del pueblo y la de las clases dirigentes revela el carácter profundamente desigual de la cultura material romana. Mientras las masas urbanas dependían de la *annona*, el reparto de trigo que aseguraba la paz social en Roma, los aristócratas transformaban la comida en espectáculo, cargado de exotismo y exceso. La vida material en Roma, por tanto, se convirtió en un instrumento de legitimación y reproducción del orden social, donde la casa, el vestido y la mesa funcionaban como símbolos tangibles de jerarquía y poder. A ello se sumaba también la dimensión de género, donde los *convivia* eran espacios predominantemente masculinos, lugares en que se reforzaban las jerarquías políticas y sociales, y de los que las mujeres respetables quedaban habitualmente excluidas. Su lugar estaba en la gestión doméstica de la alimentación cotidiana, no en los banquetes públicos del prestigio. La mesa, por tanto, no solo marcaba la frontera entre ricos y pobres, sino también entre hombres y mujeres, libres y esclavos, haciendo del acto de comer una escenificación de la desigualdad estructural de Roma.

6.2. La materialidad de la vida cotidiana en el mundo medieval

En la Edad Media la materialidad de la vida cotidiana continuó estando marcada por fuertes desigualdades sociales, que se reflejaban en la vivienda, la alimentación y la indumentaria. Pero también debe destacarse la presencia de una notable diversidad regional que obliga a matizar cualquier visión uniforme del periodo.

Como en el mundo antiguo, la vivienda era el espejo más inmediato de la estructura social. Los campesinos habitaban chozas o casas de madera, adobe y techos de paja, con apenas una o dos estancias donde convivían personas y animales. Estas construcciones carecían de intimidad y de mobiliario especializado. Un mismo banco, arcón o mesa servía para múltiples funciones, desde dormir hasta almacenar o comer. Sin embargo, incluso en esta precariedad material existían diferencias regionales. En el norte y centro de Europa predominaban las casas de entramado de madera y techumbres inclinadas para protegerse de la lluvia y la nieve, mientras que en el Mediterráneo, con climas más benignos, eran frecuentes las viviendas de adobe, piedra o tapial, a menudo organizadas en torno a un patio central, de fuerte influjo romano.

En contraste, la nobleza se asentaba en castillos fortificados, que además de residencias eran símbolos de defensa territorial, aunque su arquitectura variaba de las torres lombardas a los castillos de piedra franceses o a los alcázares hispánicos de tradición islámica. En las ciudades, las élites urbanas y eclesiásticas ocuparon palacios y casas patricias cada vez más diferenciadas, en particular en Italia y Flandes, donde el desarrollo urbano fue más intenso.

La dimensión de género también se dejaba sentir en los espacios domésticos. En las casas campesinas la falta de divisiones y la multifuncionalidad de los objetos diluían las áreas marcadas por el género, aunque las mujeres estaban asociadas sobre todo al

cuidado del hogar y a las tareas productivas ligadas a la subsistencia. En los castillos y palacios, en cambio, la especialización de estancias reflejaba jerarquías internas. En ellos se desplegaban salas de armas y de banquetes destinadas a los varones como señores y guerreros, frente a cámaras privadas donde se confinaba la vida femenina.

En el terreno de la alimentación, los cereales constituían la base de la dieta, pero con un fuerte componente simbólico y jerárquico. Como ocurría en épocas anteriores el pan negro, elaborado con centeno, cebada o mijo, era el alimento cotidiano de campesinos y artesanos, mientras que, el pan blanco, más fino y costoso, estaba reservado a las élites. Aquí también se aprecia la diversidad regional, ya que el centeno y la avena eran fundamentales en las tierras del norte mientras que en el Mediterráneo la trilogía pan, vino y aceite se mantuvo como eje cultural en la larga duración. El consumo de carne y especias, limitado en los sectores populares, se concentraba en los banquetes cortesanos, donde se escenificaba la abundancia siguiendo un ritual heredado de Roma. Estos banquetes se proyectaban como un espectáculo de ostentación y jerarquía, en los que los lugares en la mesa, la sucesión de platos y la presencia de música o entretenimiento marcaban la autoridad del anfitrión y la posición social entre los comensales. Las diferencias de clase eran muy visibles también en otras dimensiones de la alimentación. Los campesinos apenas probaban carne de forma ocasional y dependían de potajes de legumbres, gachas y pan moreno, mientras que los nobles exhibían su poder en esos banquetes cargados de carne de caza, aves exóticas y vinos importados.

El vestido fue quizás el más visible de los lenguajes sociales medievales. La indumentaria distinguía ricos de pobres, a la par que también reflejaba diferencias regionales. En las regiones mediterráneas, la tradición bizantina e islámica introdujo telas suntuosas, sedas y brocados que circulaban por las rutas comerciales. En cambio, en el norte de Europa predominaban lanas más gruesas y colores oscuros, adecuados a los climas fríos. En todos los casos, las leyes suntuarias intentaron frenar la imitación social, limitando el uso de tintes caros o adornos a la nobleza. Al mismo tiempo, el vestido cumplía una función de identificación corporativa. Gremios, órdenes religiosas y hasta regiones específicas se distinguían por signos visibles en su indumentaria, generando una cultura simbólica visual, con sus propias tendencias y modas, que en ocasiones es complicado conocer con toda su precisión.

La diferencia de clase reflejada por la vestimenta era evidente. Los campesinos y artesanos, como sus homólogos de etapas anteriores, vestían prendas toscas, de lana o lino sin teñir, que apenas distinguían las estaciones del año, mientras que las clases privilegiadas podían ostentar capas bordadas, pieles finas y sombreros decorados. El género, por supuesto, también marcaba el uso de la ropa, manifestando condición social, estado civil y gusto personal a través de la ropa que vestían mujeres y hombres. En el caso de la vestimenta femenina es especialmente importante la plasmación de la honestidad de quien portaba el vestido y el tocado del pelo, proyectando hacia el conjunto de la sociedad mensajes de fuerte carga simbólica que permitían identificar desde la perspectiva visual las claves sociales de quien llevaba esa ropa.

6.3. La materialidad de la vida cotidiana en los tiempos modernos

En los siglos XVI–XVIII la vida material experimentó una profunda transformación que anticipa la modernidad. La vivienda, especialmente en el mundo urbano, dejó de concebirse como simple refugio o fortaleza y se convirtió en un auténtico símbolo de domesticidad burguesa. La consolidación de la familia nuclear y la difusión de nuevos valores sobre la intimidad hicieron que la casa se configurara como santuario privado y como escenario de representación social. La disposición interna de las estancias se especializó, disponiendo salones para la sociabilidad, alcobas para el descanso y la vida conyugal, gabinetes de lectura o trabajo que reflejaban nuevas formas de individualidad. En las ciudades, las residencias de comerciantes enriquecidos y profesionales acomodados incorporaban muebles, tapices, vajillas y objetos de lujo que funcionaban como signos de ascenso social. En paralelo, los palacios aristocráticos —como Versalles en Francia o el Buen Retiro en España— llevaron esta lógica al extremo, transformando la arquitectura y la decoración en una escenografía de poder y prestigio.

Las diferencias de clase, por tanto, eran evidentes. Las élites aristocráticas y burguesas podían invertir en arquitectura y decoración para ostentar su rango, pero la mayoría de la población campesina y urbana seguía habitando viviendas modestas, con una o dos estancias, en las que la multifuncionalidad del espacio y la precariedad de los materiales recordaban la continuidad con el pasado medieval. En las casas de la élite, además, la mayor especialización de estancias como los salones o gabinetes visibilizaba a los varones en su rol de anfitriones y lectores, mientras que la cocina y las dependencias de servicio quedaban asociadas al trabajo femenino y servil.

La alimentación se vio revolucionada por la circulación global de productos coloniales. El café, el té, el cacao y el azúcar se convirtieron en protagonistas de nuevas prácticas de consumo, ligadas a la sociabilidad en cafés, tertulias y salones. Estos espacios, particularmente en Inglaterra, Francia y los Países Bajos, marcaron el surgimiento de una cultura pública urbana, en la que la bebida caliente se acompañaba de conversación, lectura y debate político. El pan blanco, que durante siglos había sido un lujo minoritario, comenzó a difundirse como signo de prestigio y como aspiración de amplios sectores sociales, aunque la mayoría de la población siguió alimentándose de panes oscuros.

Desde la perspectiva de la historia conectada, estos productos coloniales fueron mucho más que novedades exóticas, y configuraron un sistema global de intercambios que transformó profundamente la materialidad europea. El café y el azúcar llegaban de plantaciones caribeñas y brasileñas sustentadas en el trabajo esclavo africano; el cacao procedía de América, pero su consumo en Europa se ritualizó en las cortes y entre las élites ilustradas; el té, importado de Asia a través de las compañías comerciales, se convirtió en emblema de refinamiento doméstico en Inglaterra. Así, objetos cotidianos como una taza de chocolate o una cafetera eran portadores de una historia global de explotación, comercio y mestizaje cultural. Estas transformaciones se vivieron de manera desigual según la clase social. Los nuevos productos se difundieron primero en los círculos aristocráticos y burgueses, que los incorporaron a rituales refinados de sociabilidad; para los sectores populares, en cambio, el café o el azúcar permanecieron durante mucho tiempo como lujos ocasionales, consumidos en pequeñas dosis.

El vestido se consolidó como el marcador principal de distinción social que ya tenía en las etapas precedentes. La moda, dictada por las cortes —París, Madrid, Viena—, se convirtió en un fenómeno cambiante y codificado que obligaba a las élites a renovar constantemente su apariencia para no quedar desfasadas. También aquí la historia

conectada es fundamental. Los algodones estampados procedentes de la India, los tintes americanos como la cochinilla, o los brocados de seda que circulaban desde el Mediterráneo oriental transformaron el horizonte material europeo. El mercado global sustituyó progresivamente a las leyes suntuarias como regulador del lujo, facilitando tanto la imitación social como la homogeneización de las modas en distintas regiones del continente. Con todo esto, las diferencias de clase se expresaban de manera inmediata en la indumentaria. Los grupos dominantes competían en el consumo de telas exóticas, accesorios y adornos, mientras que los sectores populares seguían vistiendo prendas de lana o lino de confección local, aunque cada vez más influenciadas por imitaciones de los tejidos de lujo.

En conjunto, durante la Edad Moderna, vivienda, alimentación y vestido se convirtieron en espacios dinámicos de consumo y representación, íntimamente vinculados a los circuitos globales. La cultura material europea de los siglos XVI-XVIII no puede entenderse sin estas conexiones, que explica que cada prenda de seda, cada taza de café o cada terrón de azúcar era el resultado de una historia global de interdependencias, en la que Europa se situaba como centro consumidor y regulador simbólico, mientras que los territorios coloniales aportaban la base material y humana de esa transformación.

La circulación de productos coloniales en la Edad Moderna no solo transformó los hábitos cotidianos de las élites y sectores urbanos, sino que sentó las bases de la sociedad de consumo contemporánea. La difusión del café, el té, el azúcar o el algodón anticipó dinámicas que caracterizarían al siglo XIX: la producción masiva, la diversificación de mercancías y la estandarización de gustos. La domesticidad burguesa y la moda cortesana dieron paso a un mercado cada vez más amplio, en el que la publicidad, las tiendas especializadas y la cultura del deseo sustituyeron definitivamente a las antiguas leyes suntuarias. Así, lo que comenzó como consumo selectivo y ritualizado en los salones de Versalles o en los cafés londinenses se convirtió en la lógica expansiva de la modernidad industrial, activando un sistema en el que la materialidad de la vida cotidiana ya no estaba determinada solo por la tradición o la jerarquía estamental, sino por la capacidad de acceso al mercado global.

En la etapa contemporánea, la materialidad de la vida cotidiana se transformó radicalmente con la industrialización y la sociedad de masas, aunque sin perder las huellas de su evolución anterior. La vivienda pasó a concebirse como un derecho social, con la extensión de modelos urbanísticos modernos (barrios obreros, viviendas sociales, bloques de apartamentos), pero siguió funcionando como marcador de estatus a través de la localización, el tamaño o el acceso a comodidades tecnológicas. En la alimentación, la mecanización agrícola y la industria alimentaria democratizaron el acceso a muchos productos antes exclusivos —como el azúcar o la carne—, aunque las desigualdades se reprodujeron mediante la aparición de consumos que cumplen hoy la misma función simbólica que el pan blanco en el Antiguo Régimen. El vestido, impulsado por la revolución textil y la moda industrial, se masificó con la producción en serie, pero mantuvo su papel de lenguaje social, ahora marcado por la velocidad del cambio y la capacidad de las marcas de imponer tendencias globales.

Así, en la contemporaneidad, vivienda, alimentación y vestido siguen siendo territorios de distinción y consumo, aunque mediados por el mercado, la publicidad y la globalización. Los objetos cotidianos ya no están regulados por leyes suntuarias ni por jerarquías estamentales, pero continúan operando como signos de identidad y pertenencia en un mundo cada vez más interconectado. En este sentido, la cultura material

contemporánea puede leerse como la culminación de un proceso iniciado en la Antigüedad, acelerado en los mundos medieval y moderno, y globalizado en la actualidad, en el que las diferencias de clase y género continúan moldeando la vida cotidiana.

7. Fiestas y celebraciones

En las sociedades tradicionales la fiesta cumplía una doble función, la de válvula de escape frente a las tensiones sociales, y de eficaz mecanismo de refuerzo del orden establecido. Las celebraciones permitían liberar, a través de la risa, el exceso y la inversión de roles, las tensiones generadas por una vida cotidiana marcada por la disciplina religiosa, las desigualdades sociales y las exigencias del trabajo agrícola o artesanal. Contra lo que pueda parecer, lejos de constituir una ruptura real, la fiesta tendía a restaurar y confirmar las jerarquías al término de cada ciclo festivo, reafirmando la cohesión de la comunidad y la legitimidad de las autoridades seculares y eclesiásticas.

Entre los rituales más significativos se encuentran las grandes fiestas cívico-religiosas, como el Corpus Christi, en las que se desplegaban procesiones con participación de corporaciones, cofradías y gremios. El orden del cortejo no era arbitrario, y reflejaba con claridad la organización jerárquica de la sociedad, dramatizando la subordinación de cada grupo al conjunto y al poder político-religioso. Las representaciones teatrales, las danzas y los desfiles con gigantes o tarascas reforzaban visualmente la unión entre lo sagrado y lo profano, y la centralidad de la Iglesia y el municipio en la vida colectiva.

Frente a la solemnidad de estos ritos, una fiesta de inversión, el carnaval, se erigía en la celebración popular por excelencia, caracterizada por la transgresión y la inversión. Durante esos días se practicaba lo que la antropología ha denominado el “mundo al revés”: los pobres ridiculizaban a los ricos, las mujeres adoptaban roles masculinos, los niños asumían papeles clericales y los ritos eclesiásticos eran objeto de parodia. Estas manifestaciones de burla y exceso constituían una forma de crítica social ritualizada, que, sin embargo, no buscaba derribar el orden, sino canalizar las tensiones de manera simbólica. El desorden permitido reforzaba, paradójicamente, la estabilidad del sistema, pues al finalizar el carnaval se restablecía con fuerza el principio jerárquico.

Las funciones sociales de la fiesta eran múltiples. En primer lugar, fomentaban la cohesión comunitaria, reuniendo a todos los miembros en torno a símbolos y prácticas compartidas. En segundo lugar, servían para la afirmación de jerarquías, ya que la participación y la visibilidad en el ritual estaban reguladas según el rango, el género y la edad. En tercer lugar, constituyan espacios privilegiados de sociabilidad, donde se reforzaban vínculos de vecindad, se establecían alianzas y, en ocasiones, se dirimían tensiones latentes. Finalmente, las fiestas ofrecían un cauce para la crítica social encauzada, mediante la sátira, la parodia o la inversión simbólica, que permitía expresar el malestar frente a la autoridad sin poner en riesgo la continuidad del sistema político y religioso.

Por todo ello, la fiesta funcionaba como un espacio de negociación simbólica entre el orden y el desorden, entre la obediencia y la transgresión, entre lo sagrado y lo profano. Su carácter ritual, carnavalesco y comunitario nos revela hasta qué punto la vida cotidiana del pasado no puede comprenderse sin atender a estas formas de sociabilidad festiva que, en su ambivalencia, encarnaban tanto la crítica como la afirmación del orden social.

7.1. El mundo festivo en la Antigüedad

En el mundo grecorromano, las fiestas se encontraban íntimamente ligadas tanto al calendario agrícola como a los cultos religiosos de la *polis* y del *imperium*. No obstante, es necesario diferenciar las formas que estas celebraciones adoptaron en Grecia y en Roma, pues si bien compartían un trasfondo ritual y comunitario, las estructuras políticas y sociales de ambas civilizaciones imprimieron un carácter particular a sus festividades.

En Grecia, la fiesta era ante todo un acto cívico-religioso que integraba religión, política y cultura. Las grandes celebraciones, como las Panateneas en Atenas o las Dionisias, honraban a las divinidades tutelares de la ciudad y servían para reforzar el sentimiento de pertenencia a la *polis*. En las Panateneas, por ejemplo, la procesión hacia la Acrópolis representaba la unidad de los ciudadanos en torno a Atenea, mientras que las competiciones atléticas y musicales exaltaban valores de excelencia (*areté*) y de prestigio comunitario. Las Dionisias, por su parte, dieron origen al teatro trágico y cómico, integrando el espectáculo artístico en un marco religioso. En todas estas celebraciones, la participación ciudadana era activa, y cada ciudadano, en tanto miembro de la comunidad política, estaba llamado a formar parte de los rituales, procesiones y banquetes. Así, la fiesta griega funcionaba como expresión de la democracia religiosa y cívica de la *polis*, donde el orden social se reforzaba a través de la exhibición colectiva de los vínculos de ciudadanía.

En Roma, en cambio, las fiestas adquirieron un carácter más fuertemente político y espectacular. Los *ludi* (circenses, escénicos o gladiatorios) y las celebraciones vinculadas a las divinidades —como las Saturnales o las Lupercales— eran tanto actos de piedad como instrumentos de control social. A diferencia de Grecia, donde la participación activa del ciudadano era esencial, en Roma el pueblo era sobre todo espectador de los fastos organizados por el Estado o por las élites. La célebre fórmula del *panem et circenses* resume esta función. La distribución de alimentos y la organización de espectáculos masivos garantizaban la lealtad de las masas al emperador, reforzando al mismo tiempo la centralidad del poder político. Las procesiones triunfales, los sacrificios públicos y los juegos en el circo dramatizaban la gloria militar y la sagrabilidad de la ciudad eterna.

De este modo, aunque tanto en Grecia como en Roma las fiestas articularon lo religioso, lo social y lo político, en la primera prevaleció la lógica de la participación ciudadana en la comunidad, mientras que en la segunda predominó la lógica del espectáculo y la propaganda, que vinculaba de manera directa el ritual festivo con la legitimidad del poder estatal.

7.2. Las fiestas en la Edad Media

Durante la Edad Media las fiestas adquirieron un papel aún más decisivo en la vida comunitaria, pues en un mundo ruralizado, con escasos espacios de ocio individual y una fuerte impronta religiosa, constituyan auténticos hitos del calendario colectivo. Las celebraciones se organizaban en estrecha relación con el ciclo agrario (siembras, cosechas, vendimias) y con el calendario litúrgico, de modo que lo natural y lo sagrado se entrelazaban en una misma trama de sentido. El tiempo de la fiesta interrumpía el tiempo del trabajo, pero no lo anulaba, sino que lo reorientaba hacia la gratitud, la esperanza de fecundidad y la cohesión comunitaria.

Las procesiones religiosas, como las del Corpus Christi, constituyeron una de las expresiones más visibles de este orden simbólico. En ellas desfilaban clérigos, nobles, cofradías y gremios en un orden jerárquico rígido que escenificaba la estructura del cuerpo social. La procesión no era un simple acto devocional, sino una dramatización pública de la unidad y la subordinación, en la que cada estamento ocupaba un lugar determinado, mostrando así el equilibrio —y la desigualdad— que cimentaba a la sociedad medieval. Gigantes, tarascas, autos sacramentales y danzas acompañaban el cortejo, reforzando a través de lo visual y lo festivo la centralidad del poder político y eclesiástico.

Junto a estas manifestaciones solemnes se desarrollaron celebraciones de signo opuesto, como el carnaval o las llamadas “fiestas de locos” y “fiestas de los obispillos”, en las que la parodia y la inversión de jerarquías dominaban el escenario. En ellas, los niños podían asumir funciones clericales, los laicos ridiculizaban ritos religiosos y los pobres se burlaban de los ricos. Se practicaba lo que la antropología ha definido como una fiesta de inversión, entendida como espacio de licencia y transgresión en el que el exceso alimentario, la burla obscena y los disfraces grotescos liberaban tensiones acumuladas mediante la asunción de roles diferentes que servían para canalizar la transgresión. Como ha señalado Jacques Heers, estos momentos de inversión no ponían en peligro la estabilidad del sistema; más bien al contrario, servían de válvula de escape que permitía expresar críticas y frustraciones sin salirse de los cauces ritualizados.

La función social de estas fiestas era, pues, profundamente ambivalente. Subvertían simbólicamente el orden al permitir la burla de las jerarquías y la transgresión de normas morales y religiosas, pero al mismo tiempo lo reforzaban, ya que, al concluir el periodo festivo, el retorno al orden cotidiano parecía más necesario y natural que nunca. La comunidad encontraba en estas celebraciones un espacio de sociabilidad intensa, donde se reforzaban los vínculos de vecindad y se vivía colectivamente la pertenencia a un grupo, incluso a través del conflicto ritualizado.

De este modo, las fiestas medievales constituyeron un auténtico lenguaje simbólico de la sociedad: un medio de comunicación en el que se expresaban tanto la sumisión a un orden jerárquico como las tensiones latentes entre dominantes y dominados. Se trataba de una “crítica social encauzada”, que nunca aspiraba a destruir el sistema, sino a mantenerlo equilibrado gracias a la alternancia entre lo solemne y lo burlesco, entre lo sagrado y lo profano.

7.3. La fiesta en el mundo moderno

Con el Renacimiento y la consolidación de los Estados modernos, las fiestas adquirieron dimensiones nuevas, profundamente políticas y culturales. Las monarquías y los poderes urbanos comprendieron pronto que el ritual festivo podía convertirse en una herramienta eficaz de representación y propaganda. Así, las entradas reales, los fastos cortesanos, las celebraciones de victorias militares o las conmemoraciones dinásticas se convirtieron en auténticos teatros del poder, en los que se dramatizaba la majestad del soberano y la sumisión de sus súbditos. En estas ceremonias se ritualizaba la obediencia y se hacía visible la sacralización del poder político, ahora encarnado en la figura del príncipe.

Paralelamente, en el ámbito popular, el carnaval continuaba siendo un espacio privilegiado de transgresión, aunque comenzó a ser objeto de una vigilancia creciente por parte de las élites y de la Iglesia. Con la Reforma protestante y, sobre todo, con la

Contrarreforma católica, se desplegó una intensa campaña de moralización del ocio. Se prohibieron o moderaron ciertos excesos, se persiguieron representaciones obscenas y se impulsaron fiestas de carácter más devoto. Este proceso, denominado por parte de la historiografía como el “triunfo de la Cuaresma”, supuso un intento de disciplinar la cultura festiva y reconducirla hacia formas más acordes con los valores de la religiosidad tridentina.

No obstante, incluso en un contexto de mayor represión y control, las fiestas conservaron su capacidad de cohesión comunitaria y de afirmación jerárquica. La participación en procesiones, cofradías y representaciones públicas seguía marcada por el rango, el género y la pertenencia a un oficio o corporación, reproduciendo así, en el plano simbólico, la estratificación social. Al mismo tiempo, las celebraciones constituían un espacio de crítica ritualizada, en el que, bajo formas de burla o de inversión carnavalesca, podían expresarse tensiones sociales y políticas que no hallaban otro cauce de manifestación.

En la España de los Austrias, por ejemplo, el ciclo festivo —del carnaval al Corpus Christi— funcionaba como un verdadero escenario político, donde se dirimían conflictos y se reforzaban vínculos. Las fiestas de Corpus, con su despliegue de gigantes, tarascas, autos sacramentales y procesiones gremiales, eran una dramatización de la ciudad cristiana unida bajo la monarquía y la Iglesia. Por su parte, el carnaval, aunque sometido a creciente control, mantenía elementos de crítica y resistencia simbólica frente a las autoridades locales y eclesiásticas. De este modo, las celebraciones servían tanto para expresar la pluralidad de voces que componían la sociedad urbana como para reafirmar la supremacía del orden monárquico y religioso.

Este proceso de tensiones entre control y transgresión, entre solemnidad y carnaval, no desapareció con el final del Antiguo Régimen. Al contrario, muchas de estas dinámicas se proyectaron hacia la época contemporánea, cuando las revoluciones políticas, la secularización y la expansión del ocio urbano transformaron profundamente el sentido de las fiestas. A partir del siglo XIX, la fiesta comenzó a desvincularse progresivamente de su matriz religiosa para convertirse en un fenómeno cultural y social más laico, asociado tanto a la construcción de identidades nacionales como al entretenimiento de masas.

Con la llegada de la época contemporánea, las fiestas experimentaron transformaciones profundas ligadas a la modernización política, la secularización y la urbanización. El colapso del Antiguo Régimen y el ascenso de los Estados liberales y nacionales alteraron el sentido de muchas celebraciones tradicionales. Las fiestas, que durante siglos habían estado íntimamente vinculadas a lo religioso, comenzaron a adquirir un nuevo significado en clave cívica y nacionalista. Así, junto a las conmemoraciones litúrgicas, proliferaron las fiestas patrióticas que exaltaban hitos de la historia nacional o figuras fundacionales, configurando un nuevo calendario simbólico de carácter político.

El proceso de secularización afectó especialmente a las festividades de raíz cristiana. Aunque muchas siguieron celebrándose, su sentido religioso se fue diluyendo y se reforzó en cambio su dimensión cultural, identitaria y comunitaria. El carnaval, perseguido y domesticado en la Edad Moderna, conoció una revitalización en numerosas ciudades europeas y americanas, convirtiéndose en un espacio de expresión popular, a menudo reinterpretado bajo claves locales y regionales. Al mismo tiempo, fiestas como el Corpus o las procesiones de Semana Santa se mantuvieron, pero crecientemente vistas tanto como expresión de religiosidad como patrimonio cultural.

El siglo XIX introdujo además un elemento nuevo, el de la fiesta como instrumento de construcción de la identidad nacional. Los Estados utilizaron conmemoraciones, desfiles y rituales cívicos para generar cohesión ciudadana en torno a símbolos patrióticos (banderas, himnos, héroes históricos). La fiesta se transformó en un espacio de pedagogía política, donde el pueblo participaba como espectador y actor en la representación de la nación.

En el siglo XX, el desarrollo de la sociedad de masas y de la cultura del ocio modificó aún más el horizonte festivo. La proliferación de medios de comunicación y la expansión del turismo favorecieron la espectacularización de muchas celebraciones tradicionales, que pasaron a cumplir también una función económica y turística. Procesiones, carnavales y ferias fueron revalorizados como expresiones de patrimonio cultural inmaterial, convirtiéndose en elementos de atracción para visitantes y en emblemas de identidades locales y regionales.

A pesar de estas transformaciones, las funciones sociales básicas de la fiesta han perdurado. Todavía hoy cumple un papel de cohesión comunitaria, refuerza vínculos de pertenencia y proporciona un espacio para la expresión de tensiones y críticas en clave simbólica. Así, la continuidad con el pasado es evidente: la fiesta contemporánea mantiene su carácter ambivalente de orden y desorden, de solemnidad y parodia, de control institucional y licencia popular. La diferencia radica en que ahora se desarrolla en un marco donde conviven la secularización, la mercantilización y la politización, reflejando las complejidades de las sociedades modernas y globalizadas.

Bibliografía básica

- Ariès, Phillippe, Duby, Georges y Chartier, Roger (1992). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.
- Aznar Vallejo, Eduardo (1999). *Vivir en la Edad Media*. Madrid. Arco Libros.
- Burke, Peter (2014³). *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Caro Baroja, Julio (2006). *El carnaval: (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chartier, Roger (2003). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.
- Ariès, Phillippe (1992). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Geremek, Bronislaw (1998). *La piedad y la horca: Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goody, Jack (2001). *La familia europea: Ensayo histórico-antropológico*. Barcelona: Crítica.
- Heers, Jacques (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona: Península.
- Herrán, Mikel (2024). *Sodomitas, vagas y maleantes: Historia de la España desviada de Atapuerca a Chueca*. Barcelona: Planeta.
- Herzog, Tamar (2006). *Vecinos y extranjeros: Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Starr, Chester G. (1986). *Individual and community the rise of the «polis», 800-500 B.C.* Oxford: Oxford University Press.