

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

Morir de humanidad, otro réquiem por el campesino español.

Jesús Izquierdo Martín.

Cita:

Jesús Izquierdo Martín (2005). *Morir de humanidad, otro réquiem por el campesino español*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/537>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

MORIR DE HUMANIDAD OTRO RÉQUIEM POR EL CAMPESINO ESPAÑOL¹

Jesús Izquierdo Martín
Universidad Autónoma de Madrid

“Estas gentes son de su naturaleza bárbara y sin prudencia alguna, contaminadas con barbáricos vicios como en las ystorias de ellos se lee; y ansí, pudieron ser por armas forçados y la guerra de derecho natural es justa contra los tales, pues los que no tienen de su naturaleza ánimos ingenuos para poder ser Inducidos con la doctrina de las palabras, es necesario ponellos como unas bestias en el yugo y apremiarles con el rigor de las leyes”.

Bernardo de Vargas Machuca, “Apologías”, 1612²

“Pienso, a veces, como médico, que [los campesinos] tienen en realidad, una naturaleza algo distinta. Prefieren el rigor al buen trato, el azote a la libertad... Toda la historia de España es una prueba de ello. Deles libertad y se matan entre ellos y matan sin misericordia a sacerdotes y a la gente superior, y así se quedan sin luces que les gusten. Se despedazan en el desorden más terrible. Para estos bárbaros no hay otro medio de hacerlos trabajar y vivir en paz que el azote”.

“Son brutos, avaros, de mente oscura. Y es cierto, que hay que tratarlos, para que haya orden en la sociedad, hay que tratarlos como a bestias que son. ¿De qué otra manera podría manejárseles para que estén en paz entre ellos y con los señoritos?”

Un médico y un empleado de Bermillo, Zamora (España), 1958³.

Cuando lo conocido torna extraño

Casi tres décadas y media separan estos dos textos y, sin embargo, nos parecen tan afines. El primero forma parte de los estertores de la impactante controversia desatada en España entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda a mediados del siglo XVI sobre la naturaleza de los americanos conquistados⁴. El segundo está sustraído de las entrevistas que el antropólogo peruano José María Arguedas realizó a finales de la década de 1950 en un puñado de comunidades rurales zamoranas, en la España profunda. Ambos relatos tienen en común el objeto de sus respectivas miradas por cuanto nos hablan del “otro”, del indígena

¹ Pues el primero ya tuvo lugar hace algunos años, con la *humanista* obra de R.J. Sender, *Réquiem por un campesino español*, Barcelona, Ediciones Destino, 1987 [1950].

² B. de Vargas Machuca, “Apologías y discursos de las Conquistas Occidentales”, en A.M. Fabié, *Vida y escritos de Don Fray Bartolomé de las Casas*, 2 vols., Madrid, 1879, vol. II, p. 445.

³ J.M. Arguedas, *Las comunidades de España y de Perú*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1987, pp. 172

⁴ La controversia en L. Hanke, *La humanidad es una*, México, FCE, 1985.

conquistado y también, paradójicamente, del “indígena conquistador”, el campesino español. Pues téngase en cuenta que campesinos también fueron muchos de aquellos que nutrieron las huestes conquistadoras, de aquellos que acompañaron las expediciones dirigidas por quien con sus palabras abre estas páginas, el capitán Vargas Machuca. Ahora bien, una mirada más atenta a los textos permite intuir diferencias sustanciales entre ellos pues, a pesar del empleo de significantes similares o incluso idénticos, sus semánticas son distintas. El uno remite a una representación del sujeto americano construida en el interior de las matrices discursivas premodernas; el otro se nutre de los caldos conceptuales de la modernidad para articular aquella alteridad. El uno fue producto de un encuentro cultural entre antiguos; el otro fue efecto de la aparición de los modernos en el seno de la Metrópolis y de su nueva mirada hacia quienes habitaban más allá de sus ciudades. El uno revela un encuentro entre extraños que se desconocen; el otro la aparición de la extrañeza entre conocidos. Y en cada uno de ellos se observa al “otro” a la luz de alguna idea de Humanidad, con mayúscula.

Bajo la idea de Humanidad, históricamente resemantizada, se construyó la imagen negativa del diferente que acabó desencadenando sucesivos “marginicidios”⁵. Hoy conocemos bien la construcción que los españoles hicimos del marginal americano, así como el marginicido físico y cultural contra él perpetrado. Sin embargo, es poco lo que hemos reflexionado, al menos en España, sobre la agonía y muerte de nuestros propios “indígenas”, de nuestros campesinos. La suya fue una muerte metafísica, cultural, ejecutada al amparo de la deontología del ciudadano moderno, un modelo antropológico ideal cuyos primeros esbozos quizá estuvieran en la agria controversia desatada a partir de aquel fascinante y terrorífico encuentro intercontinental, pero cuyo afianzamiento sólo se produjo en los siglos de la modernidad, a partir del racionalismo ilustrado en versión española, con su antropología exclusiva a cuya luz se observó todo rostro para cualificar sus rasgos humanos. El presente ensayo es un intento de aproximación a ese pasado dramático de la Metrópolis, un encuentro centrado en la representación que el sujeto de la modernidad hizo del campesino y en las políticas de asimilación desatadas contra ellos. Una mirada hacia el pasado en busca del extrañamiento de nuestro presente, del ahondamiento en nuestra propia

⁵ La noción de “marginicidio” empleada aquí procede de L. VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, 1998.

identidad, de la reflexión sobre nuestra idea de Humanidad, sacralizada y esencial, y en cuyo nombre tantas muertes se han perpetrado, entre ellas la del campesino español.

La moderna construcción del marginal

La imagen moderna del campesino como sujeto marginal hunde sus raíces en nuestra Ilustración, más concretamente a partir del descubrimiento, a la luz de la idea recientemente encumbrada de progreso material, del carácter problemático de la agricultura⁶. Fue en esta matriz donde se hicieron visibles los sujetos del campo como deformaciones de un patrón antropológico racionalista y virtuoso. Manuel Sisternes i Feliú, fiscal del Consejo de Castilla, consideraba a finales del siglo XVIII que los campesinos eran “*gente sin educación, sin principios y sin espíritu ni facultades*”, poco propensos a mejorar su suerte⁷. Algunos años antes Feijoo había identificado a los del campo como “*gente de reflexión ni observación*”; [pues] *de sus mayores van tomando lo malo como lo bueno, y en ello insisten si de afuera no les viene alguna luz*”⁸. Opinión que un cuarto de siglo después mantenía el que quizá fuera el eslabón intelectual más audaz entre la Ilustración y la Economía Política, Campomanes, para quien los campesinos eran sujetos convencionales que imitaban “*por costumbre... el modo de beneficiar la tierra que les enseñaron sus abuelos y de ese modo imbuían a sus hijos*”⁹.

Las connotaciones negativas se desarrollaron también a lo largo de la centuria por excelencia liberal. Así se constata en algunos de los textos del *Diccionario de bibliografía agronómica* de B. Antón Ramírez de 1865¹⁰; por ejemplo, en la obra más conocida del liberalismo agrario español del siglo XIX *Fomento de la población rural* de Fermín Caballero, donde se considera que había algo en la “*naturaleza*” de los hombres del campo que propiciaba su “*apego... a vivir en los pueblos*”, espacios nocivos que generaban formas de vida “*sin cuenta ni razón*”¹¹. Durante el siglo siguiente la fuerza simbólica de esta

⁶ E. Lluç y L. Argemí, *Agronomía y fisiocracia*, Valencia, Instituto Alfonso el Magnánimo, 1985.

⁷ M. Sisternes i Feliú, “Idea de la ley agraria española” [1786], en L. Argemí d’Abadal (comp.), *Agricultura e Ilustración*, Madrid, MAPA, 1988, pp. 223-232, especialmente p. 228.

⁸ Véase G.B. Feijóo, *Teatro crítico universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973 [1739], 3 vols, especialmente, el capítulo “Honra y provecho de la agricultura”, vol. III, pp. 209-252; la cita es de la p. 228.

⁹ Conde de Campomanes, “Idea segura para extender y adoptar en España los conocimientos verdaderos de la agricultura” [1763], *Información Comercial Española*, 512, 1976, pp. 23-158, p. 109.

¹⁰ B. Antón Ramírez, *Diccionario de bibliografía agronómica*, Madrid, Rivadeneira, 1865.

¹¹ F. Caballero, *Fomento de la población rural*, Madrid, Imprenta Nacional, 1864, pp. 138 y 141.

imagen del sujeto del campo fue tal que no hay movimiento, organización ni institución a lo largo del siglo XX español que no la haya compartido en algún grado y forma. El periodo republicano es bien ilustrativo. A decir del Ministro de Agricultura del bienio azañista, Marcelino Domingo, los campesinos estaban limitados subjetivamente y sólo se sentirían “*ciudadanos, cuando pu[dieran] votar con arreglo a su conciencia, cuando se v[ieran] acuciados por la `manía' de pensar, que hasta entonces fue para ellos `funesta'*”¹². Y es que como señalaba un habitual colaborador liberal del órgano de difusión del Instituto de Reforma Agraria, Fernando Valera, la ausencia de autonomía y reflexión era grande “*en la mente infantil del campesino*”¹³. Para Azaña, como para una gran parte de sus colaboradores en las instituciones agrarias del Estado republicano, la reforma agraria implicaba, ante todo, la preexistencia de campesinos heterónomos -subjetiva y objetivamente- que debían ser puestos bajo la tutela de los técnicos de la administración mientras tenía lugar su conversión al ideal de sujeto autónomo y responsable para con la cosa pública¹⁴.

El primer socialismo fue tan despreciativo hacia los campesinos como lo había sido el liberalismo y el republicanismo a lo largo del siglo XIX. Y al igual que los republicanos, detrás de la indiferencia o de la representación negativa del campesinado como clase incómoda, se escondía un prejuicio extremo hacia quienes habitaban el campo. Un prejuicio cuya raíz nuevamente estaba en la identidad urbana y moderna de quien fue fundador del movimiento, Pablo Iglesias. No es de extrañar que sólo tras el Trienio Bolchevique, tras la gran visibilidad que alcanzó la protesta social en el campo, el socialismo asumiera un programa agrario que se mantendría en vigor hasta la Guerra Civil¹⁵.

A partir de entonces el socialismo se convirtió en el agente urbano con más presencia en el campo de la II República en detrimento del anarquismo. Pese a todo, el socialismo nunca abandonó la imagen peyorativa, ni en la interpretación humanista de

¹² *El Liberal*, 28 de marzo de 1933.

¹³ Boletín del Instituto de Reforma Agraria (en adelante BIRA), 14 de junio de 1933, p. 708.

¹⁴ El temor de los republicanos a los movimientos autónomos campesinos por considerarlos irracionales fue constante, especialmente, entre 1934 y 1936. E. Malefakis, *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Madrid, Ariel, 1976.

¹⁵ P. Biglino, *El socialismo y la cuestión agraria (1890-1936)*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1986.

Fernando de los Ríos, ni en la marxista de Francisco Largo Caballero¹⁶. Educado en el neokantismo de Marburgo y el Krausismo de Giner de los Ríos¹⁷, la interpretación antropológica del primero era la de una ciudadanía como sinónimo de individuos conscientes y racionales, capaces de liberarse voluntariamente de las limitaciones institucionales que tantas injusticias creaban en la sociedad española, especialmente en el campo, donde la dejación había sido tal que incluso De los Ríos dudaba de que los campesinos fueran “*apto[s] para empresas de cultura*”¹⁸.

Donde De los Ríos veía un campo habitado por individuos todavía heterónomos, Largo Caballero descubría el espacio del grupo más explotado y dominado por el capital ibérico. Para el representante de la línea marxista más extrema del socialismo español, el sujeto no era individuo, sino la clase social, de la misma manera que la historia era un campo de batalla cuyo resultado final sólo podía ser la victoria aplastante de los obreros, tanto en el campo como en la ciudad, sobre propietarios y capitalistas. Una interpretación que fue haciéndose cada vez más vehemente y dominante, especialmente tras la radicalización del Partido Socialista durante los últimos días del bienio azañista, hasta culminar en el Frente Popular, momento en el cual la corriente caballerista quedó encauzada en *Claridad* y *El Obrero de la Tierra*, declarándose abiertamente “*a favor de la revolución*”¹⁹.

En principio, pues, parece que la corriente marxista del socialismo fue ajena a la interpretación antropológica moderna, así como a los prejuicios ilustrado y liberal hacia los campesinos. Hay, sin embargo, manifestaciones en los discursos y prácticas tanto de Largo Caballero como de la FNTT que permiten afirmar que la línea más antiliberal de la izquierda compartió con el liberalismo la representación moderna del hombre del campo. En primer lugar, aunque el sujeto del marxismo socialista fuera colectivo, la racionalidad conductual que imputaba al grupo era idéntica a la que el liberalismo adjudicaba al individuo. Las clases actuaban como grupos-agentes con intereses naturalizados que en todo momento trataban de maximizarlos en una lucha sin cuartel; una interpretación que no

¹⁶ Como ministro de Justicia, De los Ríos se implicó de lleno en la gestación de la Ley de Reforma Agraria de 1932. Por su parte, la influencia de Caballero en la cuestión agraria fue crucial a través de su control del principal órgano de difusión socialista en el campo, *El Obrero de la Tierra*.

¹⁷ F. de los Ríos, “El sentido humanista del socialismo”, en *Obras Completas*, Madrid, Anthropos, 1997, tomo I, pp. 193-381.

¹⁸ F. de los Ríos, “El problema agrario andaluz (I)”, *El Sol*, 5 de julio de 1922.

¹⁹ *El Obrero de la Tierra*, 20 de enero y 3 de febrero de 1934.

se desviaba un ápice de la de los padres fundadores del marxismo, cuyas bases antropológicas no habían trascendido las de la Economía Política²⁰.

Tal concepción antropológica moderna fue la que propició que el socialismo marxista nunca abandonara los prejuicios con los que sus fundadores observaron al campesinado, incluso después de que el agro se convirtiera para el PSOE en su mejor nutriente sindical. Tras la obsesión socialista por el encuadramiento organizativo del campesinado se esconde la recurrente desconfianza de los cuadros urbanos del partido y los sindicatos hacia el campesinado por considerarlo proclive al irracionalismo. Una ausencia de racionalidad que para los socialistas se hacía patente cada vez que un campesino se afiliaba, contrariando sus “verdaderos intereses”, no ya no a partidos agrarios o católicos, sino a los sindicatos anarquistas, organizaciones que se beneficiaban del “odio” atávico y del “rencor” de las gentes del campo²¹. Por consiguiente, la Reforma Agraria, cuyo objetivo era la colectivización, requería la transformación previa de una masa amorfa de campesinos sin “*la suficiente preparación para poner en práctica el magnífico ideal*”. Un nuevo ejemplo de tutela de campesinos, ahora bajo la atenta dirección de los cuadros urbanos del partido y del sindicato socialista.

El anarquismo tampoco fue ajeno a esta imagen del campesino como sujeto a convertir, especialmente tras su resurgimiento a finales del XIX como fuerza organizada, una vez aceptado el principio sindicalista de organización de masas y después de la fundación en 1913 de la Federación Nacional de Obreros Agricultores de España. Al igual que el socialismo, su discurso se articuló en la misma matriz discursiva moderna, debatiéndose entre una concepción radicalmente individualista del sujeto y otra colectiva del proletariado, siendo la primera la que, a diferencia de la trayectoria seguida por el PSOE, finalmente se impondría en las filas libertarias. La pugna entre ambas antropologías se puede retrotraer hasta principios del siglo XX, momento de debate entre la postura en extremo individualista de Ricardo Mella -para quien la sociedad sólo era “*una agrupación*

²⁰ G. Stedman Jones, “Introduction”, en K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Londres, Penguin, 2002, pp. 3-187.

²¹ *El Obrero de la Tierra*, 18 de junio de 1932.

de individuos, un agregado si se quiere”- y la colectiva de Anselmo Lorenzo -para quien el hombre no era “*nada*” sin la sociedad-²².

Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XX, esta compleja convivencia entre individuo y colectividad fue quebrándose al tiempo que ganaba fuerza una representación radicalmente individualista del sujeto de la modernidad y una imagen extremadamente instrumental de la sociedad, convertida en un simple medio para lograr los fines de la utopía libertaria del anarquismo. Una tendencia que culminó en la Segunda República, cuando la postura moderada de Ángel Pestaña y J. Peiró sucumbió ante el empuje de una nueva generación de anarquistas forjados en las luchas clandestinas desatadas durante la Dictadura de Primo de Rivera: Buenaventura Durruti, los hermanos Acaso y J. García Oliver. Fundadores de la Federación Anarquista Ibérica, organización representante de la interpretación más libertaria del anarquismo, fueron ellos quienes dieron al movimiento un sesgo más urbano, negándole toda posibilidad de colaboración con la República en sus políticas agrarias por considerar que ello suponía el reconocimiento de una autoridad que iba más allá de la del individuo y subvertía el principio revolucionario de conquista autónoma de la tierra.

La derecha se nutrió igualmente de los presupuestos antropológicos modernos, especialmente en sus dos formulaciones más radicales, esto es, Falange Española y las JONS²³. En realidad, la mayoría de los padres fundadores del fascismo español, salvando diferencias de segundo orden, adoptaron un modelo de sujeto en el que las tradiciones autóctonas se mezclaban con influencias neokantianas, recibidas directa o indirectamente desde Alemania. La obra de José Antonio Primo de Rivera es en este sentido bien ilustrativa. Hay en ella una crítica vehemente del sujeto del liberalismo; sin embargo, no hay antropología alternativa que sustituya a la de la modernidad. Al igual que los movimientos heterónomos de la izquierda, la crítica más extrema de la derecha española al liberalismo se construyó con el material antropológico heredado de la Ilustración. No es de extrañar que el pensamiento del fundador de Falange Española, como el de Ramiro Ledesma Ramos y Onésimo Redondo, no se despegue, más que en contadas ocasiones, de

²² Ambas citas proceden de J. Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 19 y 21.

²³ Está presente incluso en agrarios tan extremistas como J.A. Lamamié de Clairac, o entre representantes del ala derecha de la CEDA como M. Azpeitia, C. Casanueva o A. Rodríguez Jurado.

la representación de un sujeto individual y racional, preconditionada sobre la cual erigir un orden nuevo²⁴.

Para el fundador de Falange Española el sujeto era un individuo cuya condición básica era la reflexión, porque sin “*el camino del pensamiento*” toda acción resultaba en “*pura barbarie*”. Lo execrable del liberalismo no era pues la libertad individual, sino la ausencia de límites a tal libertad, la “*libertad de crítica sin linderos*”²⁵. El exceso de reflexividad arrastraba inexorablemente al hombre por unos derroteros en los que todo quedaba bajo sospecha, incluso su humanidad, esto es, su dignidad y espiritualidad. Para hacer frente a tales excesos, el fascismo apelaba a la contención crítica de los jóvenes modernos que, como encarnaciones de un sujeto “*actualista*”, debían distanciarse de las retrógradas convenciones de la derecha conservadora²⁶. La complejidad de este tipo de planteamientos estriba en que, junto a la fundamentación moderna del sujeto, convivían otras imágenes más tradicionales de lo social, de lo colectivo. Entre ellas destacaba la idea de España como entidad naturalizada que se encarnaba en primer término en el campesinado, pues no en balde había sido este grupo el que antaño había contribuido con mayor vigor al éxito de la empresa imperial²⁷.

En principio pues el fascismo se diferenciaba en su representación del campesinado de republicanos y socialistas, al considerarlo un digno representante de aquella “*unidad de destino en lo universal*” que era la nación española. Hay, sin embargo, otras manifestaciones del pensamiento joseantoniano en las que se reduce la tensión conceptual entre sujeto moderno y sociedad corporativa, al tiempo que cuestionan la supuesta ausencia dentro del fascismo de prejuicios anticampesinos. Para empezar, hay que interpretar la imagen sustantiva de España dentro del programa deontológico que Primo de Rivera y otros teóricos fascistas elaboraron para corregir los efectos disgregadores de la antropología preexistente. En el ideario de Primo de Rivera, la idea de nación operaba como un referente deontológico cuyo objetivo era invertir el sentido anómico, egoísta y crítico de las conductas liberales. De manera que la antropología individualista siempre precedió

²⁴ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas*, Madrid, Dirección General de Propaganda, 1950, p. 59; R. Ledesma, *La Conquista del Estado*, 4 de abril de 1931, y O. Redondo, *Obras Completas*, Madrid, DGI, 1954, 2 vols.

²⁵ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, p. 351-352.

²⁶ R. Ledesma Ramos, “Grandezas de Unamuno”, en *La Conquista del Estado*, 21 de marzo de 1931.

²⁷ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, p. 129.

lógicamente a la *comunidad de fines*, es decir, España; una prelación que se puede rastrear incluso en el más agrarista de sus representantes, Redondo, cuyo programa se centró en la idea de que cada individuo debía realizar “*la inmólación voluntaria de la propia libertad en holocausto de la España libre*”²⁸.

Este origen antropológico moderno explica la presencia también en el fascismo de prejuicios hacia un sujeto a quien su retórica ideológica ensalzaba recurrentemente: el campesino. Si bien es cierto que el falangismo construyó una imagen absolutamente idealizada del campesinado como comunidad moral al margen de los vicios – fragmentadores y materialistas- del liberalismo y del capitalismo, tal representación de pretensiones morales se hacía añicos cada vez que los fascistas españoles confrontaban la realidad del agro desde su antropología modera y urbana. Entonces, ocultos entre melancólicas consignas, surgían los prejuicios elitistas de quienes, por ejemplo, denunciaban que en el medio rural el sufragio estaba en manos de una “*masa*” inculta que, por lo demás, tenía “*el inconveniente de su insinceridad*”²⁹. O de quien, como Redondo, a pesar de reivindicar una “*política campesina, terrícola*”, consideraba a los campesinos unos “*desgraciados bárbaros*”, sometidos a una “*lógica aldeana y perezosa*”; en fin, unos “*tontos con voto*”³⁰.

El franquismo fue heredero de esta aparente ambigüedad de la antropología falangista. Encarnó un magma de visiones contrapuestas procedente del cambio de siglo, en el que se daban cita tradiciones de impronta corporativa y populista junto con elementos de raigambre implícitamente liberal. A lo largo de la década de los 40, el régimen del general Franco extremó la imagen moral del campesinado en lo que ha venido a denominarse la “*ideología de la soberanía del campesinado*”³¹. Consistía en un discurso donde abunda la retórica de oposición radical entre el campo y la ciudad a favor del primero, pues como afirmaba en 1939 el falangista Souto Vilas “*el paisano, el hombre de la tierra, es el hombre prístino. El hombre prístino debe afirmarse, debe engréirse y lanzarse a debelar al ciudadano: al burgués y, a su réplica, al proletario. El ciudadano es el hombre elemental,*

²⁸ O. Redondo, *Igualdad*, 17, 6 de marzo de 1933.

²⁹ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, pp. 568-569.

³⁰ O. Redondo, *Igualdad*, 17, 6 de marzo de 1933; *Libertad*, 31, 11 de enero de 1932; *Igualdad*, 15, 20 de febrero de 1933; y 33, 3 de julio de 1933.

³¹ E. Sevilla-Guzmán, *La evolución del campesinado en España*, Barcelona, Península, 1979; y C. Gómez Benito, *Políticos, burócratas y expertos. Un estudio de la política agraria y la sociología rural en España (1936-1959)*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

que cada vez adviene más elemental, desvitalizado, desposeído de las aptitudes y valores especialmente humanos. Pues el hombre prístino es el hombre integral”³².

Con todo, se trataba de una nueva interpretación urbana de aquella parte del campo que había apoyado el golpe de Estado del 36, -formada por “*los sencillos labriegos que tomaron el fusil el 18 de julio*”, los “*que montaron la guardia en las trincheras*”- a la cual se idealizó como un reducto de homogeneidad social en la que reinaban los valores preclasistas y prepartidistas, los cuales debían ser reimpuestos en las ciudades³³. En aquel período, de dominio nacionalsindicalista, falangista, el discurso no dejó de estar articulado por lógicas heterónomas que partían de la preexistencia de individuos, algo que queda bien patente en una retórica que cuando se refería al sujeto de la política adquiría una fuerte impronta corporativa, pero que devenía esencialmente liberal en cuanto remitía al sujeto de la economía.

Los prejuicios anticampesinos del sujeto de la modernidad comenzaron a hacerse presentes en los discursos franquistas desde el inicio de su fase nacional-católica, al amparo de sus primeros empujes desarrollistas. Ramiro de Maeztu fue su principal musa. En este intelectual el régimen descubrió que la antropología moderna que llevaba en sus entrañas, incluso en su forma más descarnada, la utilitarista, no tenía por qué estar reñida con los valores tradicionales y religiosos que para el franquismo eran el cemento social de la comunidad nacional. Para Maeztu, como antes para Weber, había un vínculo manifiesto entre religión y desarrollo económico, en la medida que el enriquecimiento podía beneficiar directa o indirectamente a todos los miembros de la sociedad³⁴. Lo que antropológicamente significaba que para hacer efectivos estos supremos objetivos era necesario contar con un modelo de hombre emprendedor, un “*príncipe para la empresa*”. Los productores españoles, incluidos los del campo, debían ser pues “*hombres de empresa modernos, interesados egoísticamente*”, guiados por la “*obligación de enriquecerse*”³⁵.

³² M. Souto Vilas, *Antología*, Madrid, FE, 1939.

³³ Las citas son de dos ministros de agricultura, C. Canovas y M.A. Cavestany. *Revista de Estudios Agro-Sociales (en adelante REAS)*, 36, 1961, p. 127; y *REAS*, 6, 1954, p. 121.

³⁴ J.M. Areiza, *La industria española y la sindicación industrial*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1940, p. 10.

³⁵ R. de Maeztu, *El Sol*, 1926. Calvo Sotelo contribuyó también a fundamentar la antropología empresarial que luego tuvo el franquismo. En 1936 sostenía que “*la iniciativa individual será siempre su cimiento, su raíz vital [del capitalismo]*”. J. Calvo Sotelo, *El capitalismo económico y su evolución*, Madrid, Imprenta G. Saez, 1936.

Ésta sería la base sobre la cual el Opus Dei edificaría su modelo antropológico desde 1957 y sobre todo en la década de los 60 y en la que serían inconfundibles los anclajes ilustrados y liberales³⁶. A partir de entonces, el franquismo comenzó a excluir de sus discursos el vocablo campesino, para sustituirlo por otros entre los que destaca el de empresario agrícola³⁷. No hubo resemantización del término con el que con tanto ardor se había dirigido anteriormente a los hombres del campo, sino simple abandono y sustitución por otro más acorde con los tiempos que además estaba bien anclado en el pensamiento franquista. Ya Primo de Rivera había operado con el concepto de “*empresario labrador*” como modelo ideal de sujeto racional que debía instalarse en el campo, de la misma manera que la reforma agraria debía ejecutarse como proceso de “*racionalización*”³⁸. Sin embargo, habría que esperar al segundo franquismo para que la antropología empresarial se hiciera hegemónica dentro de la deontología que el franquismo deseaba en el agro español; para que el ministro de agricultura, Cirilo Cánovas, se hiciera la siguiente pregunta: “*¿Contamos con hombres dotados de espíritu empresarial, profundamente imbuidos de la idea de que la agricultura no es sólo una forma de vida, sino, además, una actividad económica?*”; una pregunta a la que Lamo de Espinosa había respondido con una negativa y con la propuesta de que los “*modestos agricultores*” tenían que ser transformados de una vez en “*empresarios*”³⁹.

La operación semántica acentuó la vinculación entre el signo campesino y el significado peyorativo que nunca abandonó la idea que el franquismo se hizo de quienes habitaban más allá de las fronteras de la ciudad. Una imagen compartida con aquellos que anteriormente observaron el campo y para quienes los campesinos siempre fueron una suerte de menores de edad a los que tutelar. Con ello, el régimen franquista se despojaba de la polisemia con la que con anterioridad había operado, pues a decir nuevamente de Cirilo Cánovas “*no todas las cosas que actualmente forman la contextura de nuestra sociedad merecen ser salvadas*”⁴⁰. Es más, para que no cupiera ninguna duda, fue durante la época franquista cuando se resemantizó de manera radicalmente negativa un viejo término,

³⁶ A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 107-117.

³⁷ Es lo que se infiere del análisis conceptual del principal medio de difusión de las políticas agrarias franquistas, la Revista de Estudios Agro-Sociales.

³⁸ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, pp. 32 y 35.

³⁹ REAS, 39, 1962, pp. 127 y 103.

⁴⁰ REAS, 39, 1962, p. 127.

“paleta”, que permanecería inexorablemente unido al sujeto del campo más allá de la propia vigencia del régimen, durante toda la transición democrática.

La naturalización del negativo

La imagen moderna del otro campesino se construyó secularmente a partir del referente del ciudadano como sujeto individual, reflexivo y racional, liberado de las ataduras del pasado. Representaciones negativas las había habido anteriormente. *El Quijote* de Cervantes está plagado de ellas. Sin embargo, la distinción moderna entre el campo y la ciudad se distanciaba de las diferenciaciones hasta entonces construidas en el Antiguo Régimen. En primer lugar, si la diferencia anterior entre ambos espacios se había establecido a partir del reconocimiento antropológico premoderno de una amplia variedad de sujetos corporativos que eran identificados y situados en un orden jerárquico, en una *communitas communitatis*, la nueva distinción entre la ciudad y al campo se desarrolló a partir de un subjetivismo cada vez más individualista y racionalista, que se consideraba encarnado sólo en quienes habitaban las urbes⁴¹.

No fue durante la ilustración cuando se naturalizó el irracionalismo que ya se imputaba a los campesinos. Por entonces se consideraba que la ausencia de razón era más bien un *estado*, una situación derivada de la “*corrupción de costumbres*” que había apartado a los habitantes del campo de aquellos “*romanos, tan nobles, tan políticos y tan cuidadosos en todo lo que respecta a la labranza*”⁴². Consiguientemente quedaba abierta la vía a la reintegración en la comunidad de hombres “*viriles*”, autónomos y reflexivos de la ciudad a través de la educación. La naturalización fue posterior, más propia del siglo XIX que del precedente. Fermín Caballero lo refleja, como otros muchos observadores liberales, en su *Fomento de la población rural* y en su comentario sobre la “*naturaleza*” específica de los hombres del campo⁴³.

Tal naturalización quedó bien asentada a partir de la reinterpretación que del campo se hizo a finales del XIX, especialmente por parte del regeneracionismo español. Al igual

⁴¹ J. Izquierdo Martín, *El rostro de la comunidad. La identidad campesina en el Castilla del Antiguo Régimen*, Madrid, CES, 2001. Asimismo M. Martí, *Ciudad y campo en la España de la Ilustración*, Lleida, Milenio, 2001.

⁴² A decir de Feijóo: “*¡Oh, cuán diferente es este siglo de los pasados!*”. G.B. Feijóo, *Teatro crítico...*, p. 233.

⁴³ F. Caballero, *Fomento de la población rural...*, pp. 138 y 141.

que el concepto ilustrado de *decadencia*, la regeneración liberal implicaba un proceso previo de cambio. Sin embargo, la idea de generación adquirió en escritores como Lucas Mallada, Damián Isern o Macías Picabea connotaciones más esenciales, lo que a su vez dio lugar a una imagen más sustantiva de la alteridad campesina. En este sentido, España no quedaba así ajena a la influencia de construcciones antropológicas de raíces biológicas que eran conclusión extrema de una idea de humanidad, la liberal que, en contraposición a la imagen estamental de la sociedad del Antiguo Régimen, partía de la noción de “igualdad natural” de los seres humanos⁴⁴.

Con todo, la modernidad española, pese a la recepción a lo largo del siglo de las representaciones evolucionistas y deterministas, no construyó ninguna interpretación biológica del campesino semejante a las que tuvieron lugar en otras latitudes y cuyo ejemplo más relevante sigue siendo la obra de A. Niceforo, *Ricerche sui contadini*⁴⁵. En España la representación antropológica moderna devino “esencial metafísicamente”: la degeneración no se hizo radicar en la parte material de todo un pueblo o en un segmento de él, sino en su parte espiritual. Las metáforas orgánicas que recorren los textos regeneracionistas están atravesadas pues de una concepción monista de origen teológico, de una idea de unidad corpóreo-espiritual del hombre que hace inteligible la noción de una alteridad radicada en la parte anímica del “otro” que, por consiguiente, puede ser reintegrada o integrada socialmente vía *conversión* o *redención* sin necesidad de recurrir a alternativas genocidas⁴⁶. Una interpretación que ya está presente en el más smithiano de nuestros ilustrados, Jovellanos, para quien los problemas de la agricultura no residían tanto en la “*corrupción de las costumbres*” como en las “*costumbres bárbaras*” que se radicaban en el “*rudo y sencillo*” campesino, un sujeto que debía ser depurado para lograr la “*perfección de las facultades de la razón y el alma*”⁴⁷. No es de extrañar que en plena década de 1950, en aquel pueblo de Berrillo citado al principio de estas páginas, uno de

⁴⁴ D. Feierstein, “Igualdad, autonomía, identidad: las formas sociales de construcción de los otros”, en VV.AA., *Tinieblas del crisol de razas. Ensayos sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del “otro” en Argentina*, Buenos Aires, Cálamo de Sumner, 1999, pp. 39-67.

⁴⁵ A. Nicéforo, *Ricerche sui contadini. Contributo allo studio antropológico ed economico delle classi povere*, Milán-Palermo Nápoles, Remo Sandron, 1908.

⁴⁶ La completa “biologización” del “otro” es lo que hizo posible el genocidio de los judíos desatado por el régimen nazi en Alemania. G. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

⁴⁷ G.M. Jovellanos, “Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el Expediente de la Ley Agraria [1795]”, en *Escritos económicos*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000, pp. 186-349, especialmente pp. 215 y 315.

sus “señoritos” declarase que los campesinos sólo eran semejantes a ellos “*en la figura pero no en el alma que es la verdadera hechura de Dios*”⁴⁸. El desarrollo de esta diferencia de calidad espiritual dentro de una concepción monista del cuerpo es el que, en último extremo, permitió al liberalismo reconocer al campesinado los mismos derechos que a los demás ciudadanos, pero sin aceptarlo como *sujeto de significados*, sin asumir la posibilidad de que los habitantes del agro pudieran tener valores potencialmente reconocibles para contribuir a la determinación del nuevo orden.

Humanizar matando (metafísicamente)

Fue durante la segunda mitad del siglo XX cuando tuvo lugar el marginicidio campesino en España, momento en el cual de la contemplación de la alteridad se pasó de manera decidida a una política que podríamos denominar de la mismidad. A partir de entonces la comunidad ciudadana moderna adoptó una sistemática postura de normalización subjetiva, de radical integración del campesino en los límites de la urbe, de derribo de las fronteras simbólicas entre el campo y la ciudad.

Nunca hasta entonces los modernos habían estado tan resueltos en la aplicación de conversiones sistemáticas de campesinos a su antropología y su cosmología constitutivas. Ya Campomanes en su *Tratado* de 1765 y Jovellanos en su *Informe* de 1795 habían proclamado la necesidad de convertir al campesino en un “*ciudadano responsable con su comunidad*”⁴⁹. Como otros muchos ilustrados, consideraban que la suya no era una comunidad cerrada, que el arbitrio de la educación permitía la completa integración de los campesinos en el seno de la “Ilustración”, en una comunidad en la que sólo cabían individuos racionales, cuya personalidad civil se apoyaba en la propiedad y en la educación y cuyas prácticas se orientaran a la obtención del máximo progreso material derivado del trabajo eficiente sobre una naturaleza cuyo poder productivo se consideraba ilimitado.

Con todo, la política de colonización desarrollada en Andalucía pone de manifiesto el escaso vigor de las prácticas integradoras ilustradas. Aquélla se redujo a la creación de un número muy limitado de comunidades creadas *ex novo*, organizadas según un modelo ideal que, sin embargo, reproducía muchas de las instituciones que el campesino había

⁴⁸ J.M. Arguedas, *Las comunidades de España y de Perú*, p. 170

⁴⁹ M.G. de Jovellanos, “*Informe...*”, p. 255.

hecho anteriormente suyas. De manera que las iniciativas del XVIII afectaron en muy poco a las comunidades preexistentes que, según los ilustrados, sustentaban la “*opinión*” que tanto temían por ser contraria al “*progreso de las costumbres públicas*”⁵⁰.

El liberalismo decimonónico contó no sólo con un lenguaje antropológico distintivo, sino también con su definitiva institucionalización. Su potencial para penetrar en el campo era, por tanto, muy superior a las resistencias que pudieran surgir entre sus habitantes. Sin embargo, tampoco produjo una política sistemática de conversiones de campesinos a sus representaciones del hombre y del mundo. El XIX fue más una centuria de construcción de la figura del “otro” que de normalización antropológica. En suma, antes del siglo XX, la ausencia de políticas sistemáticas de conversión al ideario de la ciudadanía moderna no obedece tanto a la presencia de resistencias campesinas, como a la limitada iniciativa política de las autoridades liberales. Sin embargo, en el cambio de siglo, regeneracionistas como Joaquín Costa comenzaron a poner de manifiesto la necesidad de instituir políticas cuyo fin fuera convertir a los campesinos en “verdaderos” ciudadanos. La pregunta que surge a continuación es ¿por qué este cambio de actitud, por qué este salto cualitativo de la observación del “otro” a su seducción?

La hipótesis que se desarrolla a continuación procede de la constatación de que el comienzo de una decidida actividad integradora de los campesinos en los límites simbólicos de la modernidad coincide en el tiempo con el inicio en el agro español de una agresiva competencia de otras identidades colectivas en una singular lucha por el “alma” campesina. Se trataba de identidades surgidas de las mismas matrices modernas que habían dado lugar al liberalismo, pero construidas contra la antropología liberal y encarnadas en sindicatos y partidos bien organizados que, desde la ciudad, fueron permeando poco a poco el campo. En el proceso, la crítica al liberalismo fue penetrando en el agro, pero adquiriendo en este espacio simbólico una dimensión terrorífica para los que habitan el lugar de la modernidad, la ciudad, ante la inquietante incógnita de cómo reaccionarían aquellos sujetos considerados inferiores ante perspectiva del resquebrajamiento de la comunidad liberal.

Los primeros en mostrarse sensibles a esta amenaza fueron los propios regeneracionistas. Según Joaquín Costa, por ejemplo, era absolutamente necesario realizar

⁵⁰ F.J. Monclús y J.L. Oyón, *Historia y evolución de la colonización agraria en España. Vol. I. Políticas y técnicas en la ordenación del espacio rural*, Madrid, MAP/MPA/MOPU, 1988.

cambios profundos en el campo antes de que éste fuera “*subvertido por uno de tantos terremotos de la historia*”, antes de que los campesinos fueran convencidos por los socialistas de que las “*hoces sirven para segar otras cosas*”⁵¹. Los sindicatos agrarios nacional-católicos de principios del siglo XX fueron, por su parte, quienes con mayor claridad identificaron los efectos de la competencia de otras identidades en el medio rural, especialmente las divisorias intracomunitarias aparecidas tras la incipiente sindicación socialista y anarquista. Ya lo había proclamado en 1913 Severino Aznar, futuro representante de la Confederación Nacional Católico-Agraria, al denunciar “*la activa propaganda que el socialismo marxista, el socialismo georgista y el lerrouxismo está haciendo entre los campesinos, conviniendo en que se acercan días de zozobra*”⁵². La situación exigía, en consecuencia, un programa deontológico que armonizara los intereses de “*toda la clase agrícola*”, de “*jornaleros, propietarios, colonos y pequeños cultivadores, cuantos comprende el amplio concepto de labradores o agricultores*”, sobre la base de una recatolización de la sociedad que debía empezar a escala local⁵³.

Los católicos agrarios no exageraban. La implantación del anarquismo se había consolidado tras dos grandes avances organizativos: la creación de la CNT en 1910 y la fundación de la FNOA tres años después. A partir de entonces, el anarconsindicalismo español fue ganando peso en el campo hasta desatar, durante el Trienio Bolchevique, la fase de mayor agitación campesina de la historia española antes de la Guerra Civil⁵⁴. Fue también durante este período cuando el socialismo comenzó a competir con éxito con anarquistas y liberales por la representación del agro, especialmente tras la fundación en el seno de la UGT de la Federación Nacional de los Trabajadores de la Tierra⁵⁵. Desde aquel momento, el campo sería uno de los objetivos prioritarios de la lucha del socialismo por convertir sujetos a la identidad que el movimiento representaba, pues “*mientras no se siembre en los campos, las ciudades no darán fruto. Mientras no llevemos ideas a los pueblos, la ciudad y el campo serán enemigos*”⁵⁶.

⁵¹ J. Costa, “Memoria”, en VV.AA, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España. Urgencia y modo de cambiarla*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1975, vol. 1, p. 73.

⁵² S. Aznar, “Los sindicatos agrarios castellanos”, *Revista Social*, I, 1913, pp. 489-507, p. 490-1.

⁵³ Citado en J.J. Castillo, *Proprietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España*, Madrid, Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979, p. 20.

⁵⁴ E. Malefakis, *Reforma agraria...*, pp. 174-181.

⁵⁵ P. Biglino, *El socialismo...*, pp. 493-504.

⁵⁶ PSOE, Convocatoria y orden del día para el XII Congreso Ordinario del Partido. Madrid, 1927, p. 12.

Quienes encarnaban la interpretación más conservadora del discurso moderno no podían permanecer impasibles ante un competidor de tal magnitud que estaba creando entre los campesinos identidades fragmentadoras de índole clasista o individualista, basadas en el reconocimiento intersubjetivo ya no sólo de una extrema igualdad política, que en caso anarquista implicaba el rechazo a toda autoridad extraindividual, sino también de plena igualdad social. La II República española estaba asistiendo a un creciente afianzamiento de las fracturas dentro del campo, propiciado por una legislación, especialmente la Ley de Asociaciones, que había permitido el encuadramiento partidista o sindicalista dentro de los vecindarios, dando visibilidad a la radicalización de grupos cada vez más antagónicos. Si en el Bienio Azañista fueron los anarquistas los que declararon la guerra abierta a la política agraria del régimen, éstos fueron relevados por los socialistas tras la caída del líder republicano, hasta alcanzar su radicalización más extrema tras la entrada de la CEDA en el gobierno en 1934. Las cruentas luchas de la Guerra Civil pueden ser leídas como una manifestación de que la fractura identitaria se había vuelto radicalmente excluyente. Por su parte, es posible interpretar la victoria del franquismo como la superación formal del “*concepto extranjerizante de la lucha de clases*”, a través de la imposición del silencio más absoluto a los grupos vencidos dentro de cada comunidad rural y la implantación de un riguroso control desde el Estado de los representantes locales de los vencedores⁵⁷.

El Movimiento auspiciado por Franco fue, ante todo, una reacción de quienes se sentían identificados con una idea muy sustantiva de comunidad, amenazada por una creciente fragmentación clasista, partidista e individualista que estaba poniendo en peligro la propia continuidad del orden, no sólo en la ciudad, sino también en el campo donde era dominante “*la salvaje actitud de los núcleos comunistas anidados en las aldeas*”, una “*jabaliesca*” encargada de “*contaminar*” campesinos⁵⁸. Su inspiración más próxima fue, al menos formalmente, falangista. Desde Primo de Rivera a Ledesma Ramos, pasando por Redondo, todo el programa articulado por Falange y por las JONS durante la primera mitad de la década de 1930 se basó en la idea de eliminar las cesuras, volviendo a “españolizar” a los españoles, convenciéndoles, con o sin el uso de la fuerza, de que había una entidad

⁵⁷ J.M. Arguedas, *Las comunidades de España y de Perú*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1987, p. 194.

⁵⁸ O. Redondo, *Libertad*, 7, 27 de julio de 1931; 54, 20 de junio de 1932.

superior –España- cuyos intereses no podían competir con otros particulares, fueran éstos los de los partidos, las clases o los individuos⁵⁹.

Este tipo de programa heterónimo no era desde luego nuevo. Está presente en gran parte de la reflexión política del siglo XIX, personificado en pensadores pro y antiliberales; incluso aparece en quienes representaron ambas posturas, como es el caso de J. Donoso Cortés. En efecto, si para el político moderado y racionalista anterior a la década de 1850 existía en cada individuo un dualismo constante entre las fuerzas centrífugas de la libertad y las centrípetas de la razón, que sólo podía superarse con la acción de un gobierno representativo que impulsara la idea de nación⁶⁰; tras la radicalización del catolicismo de Donoso no sólo se agudizó su crítica a las tendencias disgregadoras que propiciaban las libertades, pues *“la libertad de discusión conduce necesariamente al error, como la libertad de acción conduce necesariamente al mal”*, sino también su defensa extrema de la religión encarnada en nación como principio de cohesión social⁶¹.

La literatura política del primer tercio del siglo XX también está atravesada por deontologías semejantes. Está presente, por ejemplo, en la idea de *“patria”* y *“nación”* que recorre de un extremo a otro el movimiento regeneracionista. Ambas operan como referentes colectivos cuyo objetivo radicaba en corregir las fracturas existentes dentro del orden liberal, provocadas por el exceso de egoísmo de unos ciudadanos cada vez más atentos a sus derechos y cada vez menos responsables de sus obligaciones para con la cosa pública⁶². El franquismo, como el falangismo, representó en este sentido una radicalización del expediente heterónimo generado a raíz de la crisis del liberalismo español. Un expediente surgido de la necesidad del orden moderno de corregir las conductas derivadas del diseño antropológico liberal. Lo que caracterizó el programa franquista fue la ampliación del número de conductas a corregir. Ya no se trataba sólo de atajar los comportamientos egoístas de una ciudadanía que iba abandonando día tras día sus actitudes cívicas. Tal y como afirmaba Primo de Rivera en la década de los 30: *“al ciudadano del Estado fascista... no se le reconoce[ría] ningún derecho sino en razón del servicio que*

⁵⁹ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, pp 132 y 412.

⁶⁰ J. Donoso Cortés, “Lecciones de Derecho Público [1836-1837]”, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, 2 vols., vol. I, p. 216.

⁶¹ J. Donoso Cortés, “Correspondencia con el conde de Montalembert”, en *Obras Completas...*, tomo II, p. 267.

⁶² Las quejas contra el egoísmo del ciudadano liberal están ya presentes en la obra más temprana de J. Costa, *Escritos agrarios. Vol. I, Escritos de juventud, 1864-1871*, Huesca, Fundación Joaquín Costa, 1998.

presta[ra] desde su sitio". El programa se encaminaba, sobre todo, a cercenar las actitudes radicalmente reflexivas y críticas que llenaban las cabezas de "*irreverencia a toda norma fija*", y que estaban detrás de la aparición de movimientos clasistas y partidistas de origen urbano que habían invadido peligrosamente el campo⁶³.

No obstante, pese a todas sus imágenes colectivas de carácter sustantivo, evocadoras de la premodernidad, el programa heterónimo tenía fundamentos antropológicos modernos. Y no sólo por la subjetividad originariamente moderna de quienes elaboraron tal programa, para los cuales el problema del hombre de su época no era su modernidad sino los excesos liberales, o en palabras del fundador de Falange, el hecho de que "*aquella proclamación de la libertad de crítica sin linderos, v[enía] a parar en que, al cabo de unos años, el mundo no creía en nada; ni siquiera en el propio liberalismo que le había enseñado a no creer*"⁶⁴. El programa también era moderno por el sujeto al que iba dirigido, el individuo, pues de lo que se trataba era de armonizarlo con los demás haciéndolo comulgar destino compartido, con una representación colectiva que propiciara la cooperación intersubjetiva y que terminara con los efectos disgregadores que el liberalismo desataba una vez tras otra⁶⁵.

Para quienes acabaron aplicando tal programa, la II República había puesto en evidencia que en el "mercado social" del liberalismo otras identidades modernas podían realmente arrebatarse el *alma* de los campesinos, convirtiéndolos en un "otro" amenazadoramente negativo. Contemplada desde esta perspectiva, a Guerra Civil había sido una manifestación de que ese "otro" podía poner seriamente en peligro la continuidad del orden social que, pese a sus distintas formas institucionales, se sustentaba en una similar antropología. No es de extrañar, por tanto, que aquel mismo orden moderno, bajo una forma plenamente autoritaria, desatara una sistemática política de asimilación del campesino en los límites de la ciudad. En un contexto así, ya no había lugar para la coexistencia con el "otro". El Ministro Secretario General del Movimiento y Delegado Nacional de Sindicatos lo resumiría en términos de normalización casi tres décadas más tarde: "*Ha de concluir la distinción de los españoles en dos clases, e incluso en dos castas... Todos son españoles, y como españoles y como iguales deben ser tratados...*"

⁶³ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, pp. 696 y 351.

⁶⁴ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, p. 351.

⁶⁵ J.A. Primo de Rivera, *Obras Completas...*, p. 51.

Deseamos ardientemente la igualdad en todos los órdenes entre la ciudad y el campo, y no descansaremos hasta lograrlo”⁶⁶.

Una vez pasada su etapa formalmente más pro-campesina, el franquismo puso en marcha una política agraria que fue sinónimo de normalización social y de asimilación de la cultura campesina a los valores representados por la ciudad. Todos los medios debían converger a un fin: la transformación del campesino no sólo en un individuo racional capaz de velar por sus verdaderos intereses políticos –los de la Patria-, sin la mediación de terceros que lo encaminase por peligrosos derroteros, sino también en un empresario, en un auténtico maximizador capacitado para contribuir al interés común de la modernización de España. Un objetivo que se concretó en una reforma agraria dirigida por el propio Estado cuyo fin fundamental fue la creación de explotaciones familiares de producción, los “*patrimonios familiares*”, que colonizasen el campo al mando de un empresario con un “*discreto y consciente espíritu reformador, que sólo se logra por el fecundo influjo de la ciudad sobre el campo*”⁶⁷.

La normalización implicaba la erradicación de los constreñimientos estructurales que impedían el despliegue en el campo de sujetos económicamente autónomos. Con tal fin se levantaron los dos pilares de la reforma agraria franquista, la colonización y concentración parcelaria. Sin embargo, para el franquismo era sobre todo crucial afrontar la reforma subjetivamente, pues las cada vez más incómodas instituciones tradicionales penetraban profundamente a los campesinos afectando sus conductas. Para combatirlas no era suficiente ejecutar cambios legales sobre las instituciones y organizaciones existentes, especialmente en la estructura de la propiedad de la tierra, ni desplegar incentivos a la mejora técnica. Era también necesario aplicar, por vez primera en la historia contemporánea española, un sistemático programa de integración a escala local cuyo objetivo era la conversión de los campesinos a la antropología y a la cosmología que encarnaba el régimen. Tal programa había sido esbozado en la doctrina del Movimiento a principios de la década de 1940, momento todavía nacional-sindicalista en el que se defendió el fomento entre los habitantes de agro “*[d]el capital profesional, que poseen aquellos que ejercen la profesión con inteligencia, que tienen ideas modernas de la agricultura, que se sienten*

⁶⁶ REAS, 57, 1966, pp. 217.

⁶⁷ J. Tudela de la Orden, “El hombre y la tierra”, *Instituto Nacional de Colonización, Estudios*, 27, 1966, pp. 11 y 13.

orgullosos de su tradición labradora, pero que quieren marchar, sin pusilanimidad, aunque con prudencia, por el camino del progreso". Y para ello era preciso conquistar "*el alma campesina, venciendo su inercia y disponiéndola a colaborar con entusiasmo en la obra de su propia redención económica y social*"⁶⁸. Que los fines últimos de tal transformación eran los de la asimilación en la ciudadanía, como la entendía el régimen, fue hecho explícito años más tarde cuando Ridruejo Ruíz-Zorrilla, teórico del extensionismo agrario, afirmó que se precisaba "*la creación de un levado espíritu patriótico y ciudadano*", al tiempo que otro colega, Romero Montero, declaraba que todo tenía que ir encaminado a "*inculcar en el agricultor una formación de tipo espiritual, cultural e incluso ciudadano*"⁶⁹.

El objeto de la conversión no era en ningún caso ni comunidades rurales ni, por supuesto, clases o grupos intracomunitarios. Pese a la abundante retórica franquista sobre los "pueblos", la antropología moderna en la que se anclaba el franquismo dificultaba al régimen el reconocimiento de comunidades agrarias sustantivas; para él sólo eran visibles sociedades rurales en las que se agregaban individuos⁷⁰. El objetivo principal de su política de conversiones era, por tanto, cada uno de los campesinos que habitan el agro español. Sobre este asunto la política de colonización era taxativa: el objetivo era "*el hombre, el colono, individual y socialmente considerado*", y no "*esos contingentes indiferenciados de población que nutren los movimientos tumultuosos de masas*". Requería no sólo la creación de "*buenos labradores, profesional y moralmente*", capaces de "*asimilar las mejoras económicas y sociales*", que debían ser agrupados "*en un medio social propicio y conveniente*", ajenos a los "*hábitos*" y "*prejuicios*" de la sociedad tradicional⁷¹. También se trataba de exorcizar al campesino de sus diablos comunitarios, pues "*el concepto que tiene de la tierra, de las fuerzas naturales, de los animales o de las plantas, no es un concepto que se haya él formado o lo haya adquirido por su sola experiencia, sino que ha llegado a él elaborado y comprobado a través de siglos en aquel mismo lugar en que vive*",

⁶⁸ Formación Profesional. Normas Generales. Delegación Nacional de Sindicatos de FET y de las JONS, 1942 [Citado en C. Gómez Benito, *Políticos...*, p. 195].

⁶⁹ Citado en C. Gómez Benito, *Políticos...*, p. 207-208.

⁷⁰ Según se concluyó en el II Pleno del Congreso Sindical celebrado en 1962, los pueblos eran los lugares "*donde se reúne y congrega principalmente una población campesina*". REAS, 38, 1962, p. 103.

⁷¹ A. Martínez Borque, "El hombre y la colonización", *Instituto Nacional de Colonización, Estudios*, 14, 1945, pp. 6 y 11-13.

haciéndolo “*felizmente rutinario*”⁷². Así pues, la única colectividad agraria de carácter sustantivo que el franquismo estaba dispuesto a aceptar era la “*familia doméstica*”, entidad que garantizaba la “*estabilidad de la nación*”.

Pero el Régimen no sólo se diferenciaba respecto a la época ilustrada y liberal en su decidida intención a normalizar al “otro” campesino, asimilándolo en los valores urbanos heredados. Poseía una capacidad institucional de penetración en las comunidades campesinas preexistentes que no tenía parangón con las del pasado decimonónico, especialmente tras fracturas operadas en aquéllas durante la II República y la Guerra Civil y la posición de fuerza lograda tras la victoria rebelde. Es más, en un escenario de recomposición intervenida de la convivencia en el seno de las comunidades rurales, las autoridades de la dictadura pudieron influir abiertamente en la refundación de los valores de los propios campesinos.

Las tácticas empleadas por el régimen fueron diversas, pero su denominador común fue incorporar al representante de la antropología en la que se anclaba en los límites abiertos de una comunidad rural ahora en vías de refundación. En primer lugar, como ya hemos considerado, el franquismo impuso un sistema de representación municipal que contribuía a garantizar la implementación de su política agraria. En segundo lugar, los vecinos más des-identificados con las imágenes tradicionales del sujeto y el mundo recibieron un elevado reconocimiento desde el centro, al ensalzar el valor moral de aquellos que “*predicando con el ejemplo... hagan que... la mejor administración y gerencia de la empresa vayan imponiéndose en la comarca*”⁷³. Pero sobre todo una vez profesionalizado, el extensionismo franquista hizo un uso sistemático y respaldado institucionalmente de agentes profesionales del cambio, los técnicos y sociólogos rurales con una clara misión que cumplir: cada uno de ellos debía convertirse en “*médico y sacerdote en una pieza*” y residir en su lugar de trabajo con el fin de no dejar “*al campesino sólo entre su ignorancia y la incógnita de la naturaleza, ejerciendo la tutela que necesita, guiando la batalla y*

⁷² J. Tudela de la Orden, “*El hombre...*”, p. 10.

⁷³ Citado en C. Gómez Benito, *Políticos...*, p. 186. Sobre el extensionismo agrario franquista, véase F. Sánchez de la Puente, *Extensión agraria y desarrollo rural. Sobre la evolución de las teorías y prácticas extensionistas*, Madrid, MAPA, 1996.

transformando en un constante contacto la vieja rutina de nuestros labriegos y labradores”⁷⁴.

Ahora bien, si toda esta relativamente nueva tecnología institucional tuvo éxito en su aplicación fue en gran medida porque se ajustó con precisión a la nueva constitución interna instituida en una gran parte de los núcleos rurales tras el fin de la Guerra Civil: se articuló estableciendo una tajante ruptura con las formas de reconocimiento tradicionales basadas en la diferencia entre grupos, y afianzando otras nuevas basadas en la desigualdad individual creada tras la clarificación entre vencedores y vencidos en la contienda. Bermillo de Sáyago es una vez más un caso bien significativo. Aunque esta comunidad no había experimentado en sus carnes el conflicto, después de 1939 el vecindario se había dividido tajantemente entre labradores y “*señoritos*”. Treinta años después, el primero de los grupos seguía articulado en formas de reconocimiento interno basadas en la igualdad. Para ellos, las clasificaciones radicaban en las haciendas pero no en sus personas entre las cuales no había “*categorías*”⁷⁵. Sin embargo, el reconocimiento desigual entre ambos grupos formados por individuos se había instituido definitivamente, pues a decir del boticario, considerado “*señorito*” en 1958, los “*otros*”, los campesinos, tenían “*una naturaleza algo distinta*” que los equiparaba a “*bárbaros*”⁷⁶.

Toda la política agraria del franquismo se amoldó a esta nueva constitución comunitaria, adoptando una estrategia basada en “*los principios de jerarquía, ejemplo, contacto personal y líderes locales*”⁷⁷. Sus efectos fueron mucho más allá de los que cabe esperar de un mero cambio agrario pues por el camino se fue abriendo paso una antropología y una nueva cosmología que nada tenía que ver con el mundo de las comunidades campesinas tradicionales. Lo que con esta política estaba teniendo lugar es la incorporación de los campesinos en una nueva comunidad que a diferencia de la campesina, de dimensión radicalmente local y sustantiva, y en la que sus miembros recibían reconocimiento en tanto que representantes del grupo, se caracterizaba por la homogeneidad a escala nacional y la relación contractual de los vínculos que unían a sus

⁷⁴ S.J. Brugarola, *El problema social del campo español*, Madrid, Agencia general de Librería y Artes Gráficas, 1950; y R. Romero Montero, *Los apóstoles rurales*, Madrid, 1955.

⁷⁵ J.M. Arguedas, *Las comunidades...*, p. 167.

⁷⁶ J.M. Arguedas, *Las comunidades...*, pp. 174-5 y 170.

⁷⁷ C. Gómez Benito, *Políticos...*, p. 218.

miembros, los cuales se percibían ahora como individuos autodeterminados y como sujetos de derechos al menos civiles.

Así se explica que los campesinos derrotados y definitivamente sin voz en los ayuntamientos acabaran reconociendo la tutela de sus convecinos vencedores y el discurso urbanita que éstos, como exclusivos representantes de la comunidad, trasladaban desde el centro del sistema político. Al decir de los labradores de Bermillo, la ascendencia de sus convecinos se debía no sólo a la fuerza, sino sobre todo a la autoridad reconocida: “*Nosotros no somos instruidos, no leemos nunca; tenemos que ser por fuerza torpes, como ellos dicen*”⁷⁸. Se habían alterado por completo los entramados valorativos heredados del pasado. Los campesinos quedaron abocados a reidentificarse, lenta pero inexorablemente, con otros nuevos referentes, los de la ciudad moderna.

¿Humanidad o humanidades? El historiador ante la modernidad

En 1950 el escritor español exiliado en México Ramón J. Sender escribió su *Réquiem por un campesino español*, una obra maestra sobre la represión de los primeros días del golpe de estado franquista en un pueblo de Huesca. Ocho años antes Camilo José Cela, censor franquista y escritor de renombre, había publicado *La familia de Pascual Duarte*, una novela desgarradora sobre el mundo rural extremeño antes de la Guerra Civil⁷⁹. Con el mismo tono austero ambas obras difieren en su encuentro con el mundo campesino. El de la primera es una coincidencia familiar con un campesino cercano, moral, asumible. El de la segunda es un encontronazo extrañado con el agro como sede de deformidad, habitáculo de seres primitivos, bárbaros ajenos a la más elemental de las morales.

En los dos casos, sin embargo, es la noción de Humanidad, con mayúsculas, la que ilumina sus confrontaciones y la que provoca en el lector sensaciones tan encontradas. La humanidad que rebosa *Paco el del Molino* nos acerca a él, seduciéndonos. Toda la que le falta a *Pascual Duarte*, personaje que provoca un rechazo tan violento como las conductas que le han sido adjudicadas. *Paco* es la encarnación de la Humanidad misma, *Pascual* su imagen especular. El uno ha llegado a ella, el otro está todavía en camino.

⁷⁸ J.M. Arguedas, *Las comunidades...*, p. 170.

⁷⁹ R.J. Sender, *Réquiem por un campesino español...*, y C.J. Cela, *La familia de Pascual Duarte*, Barcelona, Ediciones Destino, 1983 [1942].

La antropología de *Pascual* es fiel reflejo de la imagen con la que la modernidad construyó al marginal campesino para terminar destruyéndolo. La agresividad de las conductas que lo caracterizan es, paradójicamente, parangonable a la violencia fundante y constitutiva de la comunidad ciudadana dentro de la cual su creador, Cela, describió la deformidad que habitaba el agro español. La trágica muerte de *Duarte* es también equiparable a la lenta agonía cultural del campesino y a su definitiva muerte metafísica. En ambos casos, la imagen de Humanidad de los modernos operó como una suerte de deontología antropológica que, en cierto sentido, justificó la muerte del uno y de los otros. El hostigamiento de los campesinos españoles y su asimilación en los límites simbólicos de la ciudad -que provocó un éxodo rural de más de tres millones de habitantes en dos décadas- no fue más que otro episodio del encumbramiento de esa Humanidad universalizante que ha funcionado aquí y allí como una auténtica apisonadora de homogeneización cultural. A diferencia de los indígenas, considerados por Cortes o Sepúlveda como objetos, los campesinos fueron reconocidos como sujetos con quienes dialogar, pero siempre con el propósito de seducirlos a la modernidad y hacerlos renunciar a sí mismos.

Hay más de *Paco el del Molino* en la idea de Humanidad con la que los historiadores solemos observar a las víctimas de aquel marginicidio. Miramos hacia su pasado con relativa familiaridad, asumiendo su pertenencia a una larga cadena humana de la que nosotros también formamos partes. Compartimos pues con los modernos su idea de Humanidad y, como ellos, también la naturalizamos. Señal bien evidente de ello es el uso indiscriminado de artificios como “falsa conciencia” o “anomalía” con los que se designan aquellas conductas campesinas que no se ajustan a lo que desean algunos historiadores sociales o económicos, una manera distinta -más sibilina si se quiere- de obviar la irrenunciable alteridad de aquellos muertos. En su recuerdo quizá sólo quepa dedicarles el réquiem que Sender les hiciera, un canto al hermanamiento de doble filo. Pero también cabe la posibilidad de otro réquiem que reivindique su humanidad irrenunciable, distinta a la nuestra y contenida en un complejo acontecer de humanidades. Un réquiem en contra de una Humanidad única cuyo monopolio semántico siempre ha estado en manos de quienes encabezaron marginicidos, desde Vargas Machuca a los “señoritos” de Bermillo. Un réquiem por el extrañamiento positivo, de gratitud a quienes, en su diferencia, contribuyen

a conocernos a nosotros mismos, mostrándonos distintos rostros humanos y desnaturalizando los lugares comunes con los que afrontamos nuestro presente y nuestra relación con los demás.