

La otra transición: culturas rurales, Estado e intelectuales en la encrucijada de la “modernización” franquista (1957-1973)

Author(s): Luis Moreno-Caballud

Source: *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, Vol. 19 (2015), pp. 111-128

Published by: Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43855406>

Accessed: 05-02-2019 02:46 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*

La otra transición: culturas rurales, Estado e intelectuales en la encrucijada de la "modernización" franquista (1957-1973)

Luis Moreno-Caballud, University of Pennsylvania
Department of Romance Languages, 255 S. 36th Street
Philadelphia, PA 19104-6305
mluis@sas.upenn.edu

Resumen: A pesar de las abundantes revisiones del pasado reciente español que han tenido lugar en las últimas décadas, queda pendiente un examen interdisciplinar de uno de sus episodios fundamentales: el de las transformaciones sociales, culturales y económicas ocurridas durante la llamada "modernización" auspiciada por la dictadura franquista. Este artículo es una aportación al respecto que investiga tres ámbitos: las instituciones "modernizadoras" del estado franquista (como el Instituto Nacional de Colonización o los Teleclubs), las culturas rurales, populares o subalternas que a menudo fueron tomadas como "objeto" de esa supuesta "modernización," y las tradiciones intelectuales de la "alta cultura," que en ocasiones han tratado de recuperar algunos aspectos de esas culturas marginalizadas. La tesis es que en estas transformaciones se jugaba algo que es quizás tanto o más importante que la posterior "transición a la democracia," en tanto que en esos años de "modernización" se generó un paradigma cultural y político hegemónico urbano, consumista y de clase media que ya no iba a ser cuestionado después.

Palabras clave: modernización, desarrollismo, milagro español, transición a la democracia, culturas rurales

Abstract: Despite the abundant revisions of Spanish recent past that have taken place in the last decades, an interdisciplinary examination of one of its key episodes is pending: the social, cultural and economic changes during the "modernization" sponsored by the Franco dictatorship. This article is a contribution that investigates three areas: the "modernizing" institutions of the Francoist state (such as the National Institute of Colonization or Teleclubs), rural, popular or subaltern cultures that were often taken as an "object" of that "modernization," and intellectual traditions of the "high culture," which sometimes have tried to retrieve some aspects of these marginalized cultures. The thesis is that these transformations entailed something that is perhaps as important that the subsequent "transition to democracy," because in those years of "modernization" an hegemonic cultural and political paradigm of urban, middle class consumerism was generated. One that was not going to be questioned later.

Keywords: Modernization, Desarrollismo, the Spanish Miracle, Transition to Democracy, Rural Cultures

Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies Volume 19, 2015

Luis Moreno-Caballud is an Assistant Professor of Spanish Modern and Contemporary Literatures and Cultures at the University of Pennsylvania. His research focuses on the cultural transformations brought by processes of capitalist modernization and neoliberal crisis in Spain. His book Cultures of Anyone: Studies on Cultural Democratization in the Spanish Neoliberal Crisis has been published by Liverpool University Press in 2015.

El otro pasado reciente español: los “años del desarrollo”

En las últimas décadas, la historia del estado español ha vivido un proceso de revisión intenso y plural que se ha centrado sobre todo en sus episodios de mayor violencia. El inmenso caudal de palabras vertido en torno a lo que a veces llamamos “memoria histórica” (Sus “recuperaciones,” sus debates), ha renovado sin duda la comprensión de los aspectos más controvertidos de la Guerra Civil Española y la posterior represión franquista. Sin embargo, otros acontecimientos menos presentes en los debates públicos, aunque igualmente cruciales para entender la complejidad y la dureza del legado dictatorial, han resultado comparativamente desatendidos. Concretamente, me refiero a los procesos que se suelen agrupar bajo etiquetas como “modernización económica” o “años del desarrollo” (desde 1957 hasta 1973 aprox.). A pesar de haber sido estudiados y documentados por las ciencias sociales y la historiografía, a estos procesos no se les ha dedicado la suficiente atención desde una perspectiva interdisciplinaria, capaz de estudiar la profunda transformación de la experiencia colectiva que produjeron.

En esta línea, considero que resulta necesario seguir contribuyendo al enriquecimiento de la interpretación de los documentos y relatos de esa época que se encuentran a nuestra disposición. Para encontrar en ellos los marcos de referencia, los discursos y la metanarrativa en los que se jugaron los sentidos del proceso “modernizador” acontecido en los años del desarrollismo franquista. Para ello, parece pertinente considerar al menos tres ámbitos productores de discursos y prácticas: las instituciones “modernizadoras” del estado franquista, las culturas rurales, populares o subalternas que a menudo fueron tomadas como objeto de esa supuesta modernización, y las tradiciones intelectuales de la “alta cultura,” que en ocasiones han tratado de recuperar algunos aspectos de esas culturas marginalizadas. En sus contrastes y coincidencias, y diálogos implícitos y explícitos se determina todo un legado fundamental para la sociedad española actual, el cual no puede ser reducido a una cuestión de economía, ni siquiera de economía política o de historia económica, en un sentido restrictivo.

Por el contrario, es preciso entender la herencia del desarrollismo como un conglomerado de ajustes macroestructurales

que afectan la distribución de la riqueza material, pero también como una amplia conversación social, en la que se componen culturalmente legitimaciones y resistencias a dichos ajustes. En efecto, tampoco se debe leer el desarrollismo sólo desde la perspectiva de las políticas de Estado, reduciéndolo a una serie de iniciativas llevadas a cabo por el franquismo, sino que debe ponerse siempre en relación con las reacciones sociales a dichas iniciativas. Así, sería preciso encarar todo el fenómeno como una serie de prácticas tanto políticoeconómicas como socioculturales, sostenidas por infinidad de discursos legitimadores y múltiples acciones provenientes del entramado franquista, pero también cuestionadas y puestas en tensión por otras tantas tácticas de resistencia, desplazamientos y apropiaciones subalternas o alejadas de los núcleos de poder político, económico y cultural.¹

Intentando atender a la compleja triangulación de estas instancias, es importante comenzar por recordar que el paso de una sociedad eminentemente agrícola y tradicional a otra de consumo y capitalista no se llega a verificar definitivamente en España hasta el momento del acceso al poder de los tecnócratas del Opus Dei, en los años 50. Es bajo este marco político tan peculiar cómo los habitantes del estado español encaran la aceleración de un proceso que, por lo demás, forma parte de lo que autores como Peter Sloterdijk o John Berger han considerado la más importante transformación acontecida en el siglo XX europeo: la desestructuración de las culturas rurales de supervivencia, coincidente con las masivas migraciones del campo a la ciudad. En el caso español, el claro signo urbano del desarrollismo franquista y su liberalización capitalista hace que entre 1955 y 1975 seis millones de españoles (el 20% de la población) se

muden de provincia. De ellos, dos millones emigran a Madrid, un millón ochocientos mil a Barcelona, y un millón y medio a Europa. En esos mismos años, desaparecen del campo el 60% de los pequeños agricultores y el 70% de los jornaleros. Al mismo tiempo, las ciudades españolas de más de cien mil habitantes pasan de ser veinte en 1960 a cuarenta en 1975. El fenómeno de la transformación del mundo rural, por lo tanto, supone una intensísima alteración de las relaciones entre población y territorio; un cambio en las formas de vida que no puede ser entendido como algo que le pasó sólo al campo, sino como un acontecimiento determinante también para la ciudad, y en general para toda la sociedad española.²

Es por eso, en parte, que historiadores como Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo han propuesto considerar estos cambios como una de las bases determinantes de todo lo que acontece después en el estado español, y en especial de la sociedad que emerge de la transición política a la monarquía parlamentaria. Para Sánchez León, concretamente, el proceso transicional se encontró de algún modo “Encerrado con un solo juguete” del modelo social consumista de clase media, urbano y despolitizado que el desarrollismo franquista le había legado. Al mismo tiempo, se encontró falto de referencias culturales que las poblaciones rurales, con sus fuertes redes de tradición comunitaria, podrían haber proporcionado. Hasta cierto punto, lo que sucede es que cuestiones cruciales, que afectan la forma de vida de la mayoría de la población (escalas de valores, usos del territorio, formas de circulación de saberes y discursos, posibilidades de intervención política), se habían decantado de forma perenne en años previos al proceso de creación del sistema democrático español. De manera que, esa *otra transición*

que progresivamente implanta en los años 50 y 60 una sociedad de consumo, urbana, de clase media e individualista, ha sido en realidad la verdadera transformación determinante del siglo XX español, o, cuando menos, lo ha sido para el posterior proceso de transformación institucional que llevó de la dictadura franquista a la monarquía parlamentaria.

En este texto presentaré algunos argumentos que ilustran dicha afirmación, basados en investigaciones que conciernen a las tres instancias mencionadas (estado franquista, culturas rural-populares y “alta cultura”). Particularmente, trataré de arrojar luz sobre la desestructuración de ciertas formas de vida tradicional, en el medio rural, producidas por el franquismo, atenderé al discurso y las instituciones utilizadas por la dictadura para imponer su proyecto modernizador y tomaré en cuenta elementos de las tradicionales rurales que resultan incompatibles con el modelo franquista. Asimismo, comentaré las tensiones que aparecen en las ocasionales alianzas de las culturas letradas con esas desestructuradas culturas rurales, como en el caso de los estudios antropológicos sobre el agro español llevados a cabo por el peruano José María Arguedas, o de la problemática figura del “escritor-obrero” en torno a la que se articulan trayectorias intelectuales sensibles a la emigración rural, como las de Juan Marsé, Manuel Vázquez Montalbán o Francisco Candel. Con ello pretendo hacer una modesta aportación al estudio de ese gran camino colectivo truncado que constituyen las culturas rurales en el estado español durante el franquismo. Así como también a la comprensión de esa *otra transición* cuyos efectos estamos ahora, más que nunca, intentando asimilar, mientras asistimos a la entrada en una crisis cada vez más profunda y tal vez irreversible del mundo económico, social y cultural que nos legó.

El “modelo tradicional” rural y las instituciones “modernizadoras” franquistas

Hay que señalar que el franquismo no es ni mucho menos el responsable de iniciar los procesos de transformación modernizadora de las culturas rurales en el estado español. Pero si es cierto que, como señala Jesús Izquierdo, hasta el momento del régimen franquista los proyectos modernizadores españoles habían intentado sin éxito llevar a cabo una total “normalización social y asimilación de la cultura campesina a los valores representados por la ciudad” (Izquierdo Martín, *El rostro de la comunidad* 684). El debate sobre el origen y la duración de esa cultura campesina que sólo el franquismo va a ser capaz de desintegrar es arduo y extenso. No puedo aquí adentrarme de lleno en él, pero para evitar caer en un esencialismo que deshistoricice el mundo rural español, entendiéndolo como una especie de realidad eterna, resultará muy útil recuperar los trabajos del sociólogo Víctor Pérez Díaz. Las ideas de Pérez son todavía hoy una de las mejores aproximaciones interdisciplinarias a la transformación del mundo rural español en la segunda mitad del siglo XX.³

Pérez Díaz parte de la idea fundamental—que yo intentaré respetar siempre en mi recorrido aquí—de que lo que había antes del desarrollismo, no era una sociedad rural estática y milenaria, sino una realidad multiforme y en continuo cambio, surgida de la crisis del antiguo régimen y fuertemente marcada por la desamortización y el crecimiento demográfico de principios del siglo XX. La transformación de esa sociedad, afirma Pérez Díaz, venía siendo constante aunque lenta hasta los años 60, en que se aceleró espectacularmente, sobre todo por la emigración, el crecimiento de los *mass*

media, los cambios tecnológicos, y los reajustes en la relación campo-ciudad. Esta aceleración del cambio es la que le permite a este sociólogo hablar de un “modelo tradicional” anterior a los 60, lo cual no significa que pretenda sustraer dicho modelo a los devenires históricos previos a esa década. Se trata de un modelo de sociedad en el que se daban cita con una estabilidad suficiente los siguientes factores estructurales: una economía de supervivencia, un mercado agrícola intervenido por el Estado, mínima exposición a los discursos de la ciudad, tecnología tradicional y ciertos residuos de colectivismo agrario en tensión con un fuerte particularismo familiar.

En cuanto a los problemas ocasionados por la desaparición acelerada de ese “modelo tradicional,” Pérez Díaz subraya sobre todo la pauperización de los campesinos no propietarios, debido a la mecanización (para un jornalero era muy difícil llegar a tener 15 hectáreas y una yunta en el “modelo tradicional,” pero mucho más difícil fue después llegar a tener 50 hectáreas y un tractor). Esta pauperización no es un fenómeno simplemente económico; no se puede entender si no se pone en relación con un importante cambio de valores, que influye, sobre todo, en la apreciación de lo que supone emigrar o quedarse en el pueblo, como explica Pérez Díaz. Y es que, antes del desmoronamiento del “modelo tradicional,” la emigración era un último recurso para los desgraciados, algo a lo que nadie quería llegar, pero, con la penetración de los discursos del progreso a través de la televisión, y la experiencia del enriquecimiento cada vez mayor de quienes emigraban, esto da un giro de ciento ochenta grados. De manera que todos esos campesinos no-propietarios no sólo se pauperizan, sino que además dejan de creer en que vale la pena quedarse en el pueblo a toda costa.

No es que los campesinos hubieran sido antes enemigos del dinero, por supuesto. Ya desde tiempos de Felipe II, nos recuerda Pérez Díaz, valoran las comodidades que aporta el desarrollo capitalista. Los campesinos ya entonces decían que “a todo el mundo le gusta vivir bien” y eso significaba vivir “con dinero y con comodidades a la manera urbana” (403). Pero no por ello valoraban la movilidad social. En todo caso, querían llegar a ser uno de los labradores honrados y respetables del pueblo, pero, más bien, aspiraban a “vivir según la propia condición,” “tener una vida digna...” (403 Pérez Díaz).

Para entender cómo el franquismo consigue cambiar esos marcos de referencia tan arraigados, es importante hacer un poco de genealogía y recordar, como señala Jesús Izquierdo, que ese mismo régimen era el que se refería constantemente al campesino español como “digno representante de aquella ‘unidad de destino en lo universal’ que era la nación española” (“El ciudadano demediado” 630). De hecho, se apoyaba muy a menudo en los consabidos tópicos de la pureza del campo frente a la corrupción de la ciudad para construir su mitología nacionalista de la Hispanidad.⁴ El campesino era el habitante ideal de esa España pura, imperial y austera que el pensamiento falangista había fabricado y que el primer franquismo oficializa. Así, Onésimo Redondo reclamaba una “política campesina, terrícola” (Izquierdo 640), el también falangista, Manuel Souto Vilas afirmaba que:

el paisano, el hombre de la tierra, es el hombre prístino. El hombre prístino debe afirmarse, debe engreírse y lanzarse a debelar al ciudadano: al burgués y, a su réplica, al proletario. (Izquierdo 640)

Las razones histórico-políticas de esta idealización están claras, y se confirman en numerosas declaraciones del régimen, como esta que todavía en 1955 hacía el ministro de trabajo Girón:

la patria no olvida, camaradas campesinos, que cuando la voz de Franco llamando a España a su propia redención, y cuando fue convocada la juventud para la mayor empresa de su historia interna después de la Reconquista, quien contestó fue la fiel hueste campesina. (REAS 13, 151, cit. por Izquierdo)

Según señala Izquierdo, se idealiza al campesino “como un reducto de homogeneidad social en la que reinaban los valores preclasistas y prepartidistas, los cuales debían ser reimpuestos en las ciudades” (640). Pero al mismo tiempo, y especialmente desde 1957, con la entrada en el poder de los tecnócratas del Opus Dei, el régimen comienza a desarrollar otro discurso y otras prácticas muy distintas, sin por ello desmarcarse de su mitología oficial. Se ensalza la tierra y la vida sencilla del campo, pero también se inicia un violento proceso de transformación de esa vida. Se abandona el uso de la palabra *campesino*, que se sustituye por la fórmula *empresario labrador*, anticipando el claro objetivo de la reforma agraria llevada a cabo por el franquismo:

la transformación del campesino no sólo en un individuo racional capaz de velar por sus verdaderos intereses políticos... sino también en un empresario, es un auténtico maximizador capacitado para contribuir al interés común de la modernización de España. (648)

Es decir, se trata precisamente de imponer esos dos pilares de la cosmovisión moderna que no habían penetrado aún completamente en las comunidades campesinas tradicionales: el individualismo y la mentalidad de “progreso” (la racionalidad económica maximizadora). Por eso, el franquismo, dice Izquierdo, tuvo siempre muy claro que tenía que transformar el campo individuo por individuo, que tenía que realizar una conversión cuyo objetivo era “el hombre, el colono, individual y socialmente considerado” y no “esos contingentes indiferenciados de población que nutren los movimientos tumultuosos de masas” (Martínez Borque 6). Esa imagen de indiferenciación indeseable era la que el lenguaje moderno franquista proyectaba sobre las instituciones comunitarias de la tradición campesina. El franquismo quería anular también el saber transmitido oralmente por la comunidad campesina, pues, como a los Ilustrados, le molestaba que:

El concepto que tiene (el campesino) de la tierra, de las fuerzas naturales, de los animales o de las plantas, no es un concepto que él se haya 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. (Tudela de la Orden 10)

Esa herencia hacía al campesino “felizmente rutinario” (Tudela de la Orden 10) y le impedía unirse al programa de modernización que ya las JONS habían enunciado en 1942: “marchar sin pusilanimidad, aunque con prudencia, por el camino del progreso” (Delegación Nacional de Sindicatos). Por eso, como señala Jesús Izquierdo, es en la época del franquismo cuando, junto a la construcción mítica y nacionalista de un

campesino arraigado en la tierra hispánica, resurge el uso del término peyorativo “paleto,” en el contexto de una hegemonía cada vez mayor (aunque a veces camuflada por el régimen) del modelo urbano de vida:

fue durante la época franquista cuando se resemantizó de manera radicalmente negativa un viejo término, ‘paleto,’ que permanecería inexorablemente unido al sujeto del campo más allá de la propia vigencia del régimen, durante toda la transición democrática. (642)

La creación del estigma del “paleto” es uno de los más claros síntomas de que, como señala Izquierdo, el terreno de batalla de la “modernización” franquista se extendía tanto a las prácticas externas como a las subjetividades. La visión de Jesús Izquierdo acerca de la labor de transformación social realizada por el franquismo en el mundo rural, como ya hemos anticipado, es radical: la considera un marginicidio, y la describe en los siguientes términos:

Una vez pasada su etapa formalmente más procampesina, 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. (Izquierdo Martín, “Morir de Humanidad” 20)

Para ello, afirma Izquierdo, el régimen no sólo utilizó una política de transformaciones materiales, sino que también creyó necesario

afrontar la reforma subjetivamente, pues las cada vez más incómodas instituciones tradicionales penetraban profundamente a los campesinos afectando sus conductas. Para combatir las 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. (20)

Gran parte de esta labor se realizó a través del servicio de Extensión Agraria. Para una narración detallada de la historia de esta institución resulta muy útil el capítulo, “Las acciones de extensión promovidas por el estado en España,” del libro de Sánchez de Puerta, *Extensión agraria y desarrollo rural*. En él, se hace un pequeño recorrido por los precedentes de la extensión agraria, comenzando por los diversos Catecismos agrarios o Catecismos rurales que se publican en España desde 1780. En el último de ellos, de 1895, se recogía el siguiente interesantísimo y pedagógico diálogo:

Pregunta: ¿En qué estado de prosperidad se halla la agricultura española?

Respuesta: En regular estado; pero todo hace prometer que se acerca la resurrección de ella, si los agricultores se utilizan de los progresos realizados y entran en las vías del estudio y del trabajo racional. (404)

En sintonía con esta prehistoria del aleccionamiento campesino, el que se producirá en el franquismo no será tan sólo técnico, como dice Izquierdo, y como Sánchez de la Puerta explica detalladamente. Hacia los 60 cada vez tendrá más importancia la dimensión de animación sociocultural en el Servicio de Extensión Agraria (SEA). En este ámbito el SEA compete directamente con la Falange (en particular con su Frente de Juventudes y su Sección Femenina) que, por cierto, prohíbe a los extensionistas llamar clubes a sus agrupaciones de jóvenes rurales, sugiriendo el nombre de planteles para evitar la americanización.

Del texto de Sánchez de la Puerta, sin embargo, no se extrae una visión tan taxativa de lo que fue la imposición de la antropología moderna y la cultura ciudadana en el mundo rural como la que esgrime Izquierdo (por lo menos en lo que respecta al Servicio de Extensión Agraria). Es más, según Sánchez de la Puerta, de hecho el SEA contribuyó a mantener las estructuras comunitarias de la cultura tradicional campesina (especialmente mediante su impulso del cooperativismo agrario) y fue sólo en los 70 cuando la aproximación individualista se abrió camino con fuerza, una vez que el SEA se estaba disolviendo.

En otro frente fundamental de transformación del ámbito rural durante la dictadura encontramos similares situaciones de negociación compleja entre lo viejo y lo nuevo: me refiero a la institución de los llamados Teleclubs, que merecería capítulo aparte. Desde 1964 a 1978 se extendieron por los pueblos y aldeas del estado español hasta 5.000 Teleclubs, creados por el Ministerio de Información y Turismo, a los que llegaron a estar asociadas 750.000 personas (Herrero Martín 73). En el *Manual del Teleclub* (González-Estefani, Molto, y Valle) publicado por el régimen en 1968 se

utiliza un lenguaje similar al del Servicio Extensión Agraria, afirmando la importancia del desarrollo comunitario para conseguir el cambio social rural mediante estas salas públicas organizadas en torno a un aparato televisor, a menudo el único existente en muchos pueblos. Y se matiza:

Lo realmente importante es que el cambio social pueda realizarse con la mayor suavidad posible. Que la introducción en las comunidades locales de las nuevas condiciones de existencia se haga con el mínimo daño o prejuicio. (González-Estefani, Molto y Valle 16)

Quizás como indicio no sólo de esa suavidad, sino incluso de las reapropiaciones y resistencias que el mundo rural plantaba ante esos elementos de cambio, hay que entender el documental (producido por el NO-DO) de Alfonso Ungría, *Vida en los Teleclubs* (1969). En él aparecían campesinos gallegos que utilizaban las sedes de los Teleclubs no sólo para ver la televisión, sino también para llevar a cabo asambleas en las que se reproducían las típicas dinámicas comunales que, como afirma Izquierdo, el franquismo pretendía erradicar. Hay que decir que, en cualquier caso, el retrato de un desarrollo comunitario tan vivo aportado por Ungría no dejó de costarle su puesto como director de documentales del NO-DO.⁵

De la subsistencia al progreso: un tránsito problemático para el mundo rural

No puedo detenerme en las complejidades de los procesos de modernización y sus resistencias surgidas en torno a las experiencias paradigmáticas del Servicio de Extensión

Agraria y de los Teleclubs, pero sí lo haré ahora en otros procesos similares relacionados con cuestiones de propiedad de la tierra, reproducción social e instituciones de la cultura rural. Para ello, propongo recuperar un libro que constituye un documento excepcional para comprender el proceso de desarticulación de las culturas campesinas, y sus resistencias, durante la modernización capitalista del franquismo: *Las comunidades de España y del Perú*, de José María Arguedas. En este libro Arguedas expuso su investigación y estancia sobre varios pueblos de la comarca zamorana del Sayago durante los años 1958-1962. Se trataba de un proyecto subvencionado por la UNESCO para investigar posibles supervivencias de culturas rurales comunitarias españolas que pudieron influir en la colonización del Perú. Pero Arguedas se encuentra sobre todo con un mundo en transformación que le fascina y, gracias a su mirada sensible al lenguaje y la experiencia cotidiana, se convierte en uno de los mejores posibles cronistas de dicha transformación.

Arguedas se fija, por ejemplo, en un síntoma particularmente interesante: en los pueblos que estudia hay un creciente número de solteros, cada vez se producen menos matrimonios. Hablando con la gente descubre que la percepción generalizada es que “casarse sale muy caro” (143), y que por eso los hombres prefieren quedarse solteros. Esto es especialmente llamativo en un tipo de sociedad agraria que sólo otorga el título de vecino a los hombres casados, y junto con ese título, los derechos al uso de parcelas de los campos y pastos comunes que siguen existiendo de acuerdo a la tradición, y que se redistribuyen anualmente. Es cierto que los beneficios de la explotación de esas parcelas comunes son paupérrimos, pero parece que no siempre se han percibido así. Los viejos del lugar hablan de un pasado aún más miserable, en el que todavía no se cultivaba

el trigo, principal fuente de sustento actual, y en el que los paisanos se hacían su propia ropa, dormían en el suelo y “no conocían casi la moneda” (Arguedas 53).

Ciertamente, Arguedas se encuentra con una pequeña sociedad muy aislada, pero fuertemente desestabilizada ya por la transición hacia lo que el geógrafo David Harvey ha llamado “la comunidad del dinero” (167-68). Harvey analiza la experiencia urbana bajo el capitalismo poniendo en el centro la sustitución de formas tradicionales de organizar la dependencia mutua humana basadas en vínculos y relaciones sociales directas por otras basadas en las relaciones objetivas que crea el uso del dinero como medida única de toda la riqueza social. La llegada del trigo como principal fuente de subsistencia a Sayago pudo ser un momento decisivo en esa transición, en tanto que hizo que empezara a generalizarse el uso de la moneda como sistema de organización de la subsistencia. Pero el momento realmente desestabilizador para este tipo de campesinos castellanos, que en su mayoría habían apoyado al franquismo en la Guerra Civil, como señaló el sociólogo Víctor Pérez Díaz—el que da al traste con lo que él llama el “modelo tradicional” de las comunidades campesinas castellanas—tuvo lugar cuando el régimen abandona las políticas autárquicas que les habían favorecido directamente, mediante organismos clave de la economía estatista de postguerra, como el Servicio Nacional del Trigo. En ese momento, el franquismo produce una progresiva liberalización de la economía que va a obligar a los campesinos tradicionales a convertirse en empresarios agricultores (mediante la mecanización de la agricultura) o a emigrar a las ciudades.

Esto es precisamente lo que está ocurriendo cuando Arguedas llega a Sayago, y la presión de estos cambios la observa directamente el escritor peruano en el empobrecimiento de quienes no pueden comprar

máquinas agrarias, en la quínonización (parcelación y privatización) de las tierras del común de algunos pueblos, así como en la apropiación por parte del estado de los bosques comunales. Arguedas percibe el desmantelamiento de una economía híbrida en la que el dinero, y la protección estatal a través de un mercado del trigo intervenido, eran claves, pero en la que aún se mantenían ciertas instituciones ajenas a la lógica de la monetarización de la riqueza, como, notablemente, también las tierras del común llamadas vecindades.

La mencionada sensibilidad de Arguedas hacia las cuestiones de la vida cotidiana y hacia su dimensión simbólica y afectiva, le hace ser además un excelente testigo del desmantelamiento paralelo de los procesos de creación y transmisión de sentido que apuntalaban ese mundo no totalmente monetarizado. Se da cuenta de que si casarse, y por tanto, convertirse en un vecino de pleno derecho “sale muy caro,” en Sayago, es porque en realidad todo sale muy caro en una comunidad a la que se le está exigiendo que culmine su transición hacia la cuantificación monetaria de toda su riqueza social. También se da cuenta de que esta monetarización de la vida afecta a las formas en que la sociedad tradicional gestionaba aspectos básicos de su propia reproducción, de su sostenimiento colectivo. En el centro de esas instituciones tradicionales que facilitaban la reproducción de la vida común, se encuentra lo que en Sayago se llamaba la tertulia o el serano, una institución fundamental de las culturas rurales ibéricas, que consistía en la reunión de los vecinos en las noches de invierno, después del trabajo, para descansar, entretenerse mutuamente o, simplemente, estar juntos.

Un informante especialmente elocuente, al que Arguedas identifica con las siglas C.A., le revela varias cuestiones clave: los

seranos, dice, eran para que los mozos y las mozas se conocieran; después de las tertulias las parejas “se perdían por el campo” (143). Había una libertad sexual tácita, que era la que solía iniciar los procesos de noviazgo y matrimonio. Pero esto desaparece después de la Guerra Civil. El informante desgrana la lista de causantes del cambio:

el dinero, la guerra, los curas, el rigor de las autoridades que son obra de los señoritos, todo eso se les ha venido encima a los mozos, los ha achicado. Ahora solo trabajan, hablan en familia o se quedan mirando como cantan las niñas en las solanas... tienen miedo. (Arguedas 143)

Justo cuando Arguedas estaba en Bermillo, capital del Sayago, abrió una nueva sala de baile en la que había que pagar para entrar (un duro, los mozos). A los niños se les prohibió la entrada, cambiando una costumbre antigua por la cual se les permitía estar siempre en los bailes, y los adultos compartían espontáneamente la responsabilidad de cuidarlos. En el nuevo salón de baile se imponen lo “bailes agarrados modernos,” contribuyendo a que los cantos y danzas autóctonas se vayan relegando al olvido. Sólo las niñas los mantienen, como juegos, en las solanas a las que se refería C.A., que se han convertido en una especie de entretenimiento para los adultos, que contemplan los cantos y bailes, pero ya no los practican. Sobre el nuevo salón de baile una vecina afirma: “el bendito negocio se va metiendo por todas partes, ¡es el diablo!” (Arguedas 113).

En estas tensiones se articula la problemática transición entre lo que el escritor y estudioso de las culturas campesinas John Berger llamó “culturas de supervivencia” hacia las muy diferentes “culturas del progreso.” En

las primeras lo más importante es lograr la mera subsistencia, o lo que a veces se llama la reproducción de la vida, y no se concibe que el estado de permanente escasez que motiva esa lucha constante por la supervivencia pueda desaparecer algún día. En las culturas del progreso, por el contrario, se pone el énfasis en el futuro, precisamente porque se espera siempre de él mayor abundancia y una mejora sustancial de las condiciones de vida.

En el caso de los campesinos de Sayago, la introducción del trigo en su economía supuso una prolongación de la mentalidad de subsistencia, amparada en este caso no sólo en el propio trabajo de los campesinos destinado al autoconsumo (y a menudo sostenido por estructuras de propiedad comunal), sino por la venta de su producto agrícola en un mercado protegido por el Estado. Pero cuando ese sistema se va desmoronando es cuando entra con fuerza la exigencia de pensar de otra manera, de producir no tanto para la subsistencia, sino para el "progreso"; como sucede claramente en las inversiones que se le exigen al campesino que quiere mecanizar su trabajo para poder convertirse en empresario agricultor, según el programa que el franquismo tecnocrático había diseñado para esta población. De pronto, empezaba a hacer falta dinero para todo, incluso para cultivar la tierra, y por tanto para subsistir. Quien no pudo adaptarse a ese nuevo modo de vida en el campo, tuvo que hacerlo emigrando a la ciudad, donde en la inmensa mayoría de los casos pasaría a depender de forma directa o indirecta del trabajo asalariado.

Sin duda, como el propio Berger afirma, resulta en extremo injusto idealizar las durísimas condiciones de vida de las culturas campesinas de subsistencia, por más traumáticos que hayan sido los procesos que acabaron por dismantelarlas. Pero, al

mismo tiempo, eso no debe impedir que se haga también un análisis crítico de dichos procesos de transformación. Lo que sucedió en la España campesina de los años 50 fue que la dictadura franquista forzó una adaptación a la vida en el capitalismo, que supuso para muchos la emigración. Frente a lo que podría ser una idealización de la subsistencia, análisis históricos y económicos feministas como los de Silvia Federici o Amaia Pérez-Orozco nos recuerdan que el problema de las "culturas de progreso" que se basan en el capitalismo es que tienden a poner todo el énfasis en la producción y la acumulación (de mercancías o de capital), haciendo invisible e incluso poniendo en riesgo la propia reproducción de la vida.

Así, Federici ha realizado una crítica al concepto de "acumulación originaria" de Marx explicando que, si bien es cierto que la privatización de las tierras y recursos comunes que servían a menudo a los campesinos europeos para garantizar su subsistencia (y por tanto cierta autonomía respecto a los señores feudales) constituye un proceso central en la implantación del capitalismo, otro no menos importante es la constante apropiación y explotación del trabajo necesario para el mantenimiento y reproducción de la vida (los cuidados, el trabajo doméstico) por parte de un sistema que no lo reconoce como creación de valor, y por tanto no lo integra en su sistema de retribución salarial.

Sin los millones de mujeres, que son las habitualmente encargadas de realizar ese trabajo reproductivo, que han traído al mundo y cuidado a los hombres cuya fuerza de trabajo iba a ser el motor de la producción capitalista, este sistema nunca podría haber existido, por más que les hubiera arrancado de las tierras comunales a esos futuros proletarios. Lo interesante de las culturas campesinas de supervivencia es

que en ellas, a pesar de sus muchos problemas, incluyendo el de mantener violentas versiones precapitalistas del patriarcado y otras muchas formas de jerarquía, el trabajo reproductivo sí era reconocido como una fuente fundamental de valor, pues en realidad, como explica Berger, no se concebía que pudiera haber trabajo valioso más allá del reproductivo.

Reproducción y producción del sentido: intelectuales entre dos mundos

No es, por tanto, sólo la gestión de la subsistencia humana mediante estructuras comunales ajenas al productivismo y a la monetarización de la riqueza social la que resulta profundamente ajena y extraña al tipo de sociedad urbana, individualista y consumista en la que se convirtió rápidamente la mayoría del territorio español, durante los años 50 y 60. Es también, como muestra Arguedas, esa mentalidad que pone la reproducción de la vida en el centro, que no entiende la separación entre trabajo y ocio, que considera que los cuentos, las recetas de cocina, los chistes, los bailes y los revolcones de los mozos y mozas por el campo forman parte de un mismo continuo de reproducción de la vida comunitaria, tanto como las tareas del campo o las reuniones para decidir qué se hace con las tierras comunes.

Refiriéndose a las cocinas en las que se celebraban las tertulias campesinas, otro escritor de inspiración rural, el leonés Luis Mateo Díez, afirmó que:

lo que en ellas se contaba, lo que se escuchaba, con ese punto de respeto y entretenimiento del que mejor deriva el conocimiento de las cosas,

el placer, la emoción, el misterio, no era ajeno al fuego y la comida, ni siquiera las palabras se contraponían a la leña o los cacharros. (20)

Esa continuidad entre lenguaje y comida, entre lo simbólico y lo material, se da en las culturas campesinas porque ambas dimensiones están puestas al servicio de la prioridad indiscutible de la reproducción de la vida de la comunidad. En tanto que esa prioridad es progresivamente sustituida por la producción de riqueza cuantificada en términos monetarios y apropiables por individuos, tanto la palabra como los bienes materiales tienden a ser segmentados de acuerdo a funciones diversas que se organizan para hacerles producir ese nuevo tipo de riqueza.

Conforme las culturas de supervivencia basadas en la reproducción de la vida se convierten en “culturas del progreso” basadas en la producción de propiedad privada y valor de cambio, la realidad queda dividida en dos mitades: la “productiva,” avalada por la tecnociencia, y la que todavía no lo es, pero lo será conforme avance el “progreso” (según señaló Michel de Certeau 6). Frente a este esquema, el intelectual puede, como hizo Arguedas, simpatizar con el mundo de las culturas de supervivencia y contar su ocaso. El mundo de la “alta cultura” puede incluso, oponer a la “modernización” capitalista proyectos de radical cuestionamiento, y así se ha hecho desde el modernismo y las vanguardias hasta la postmodernidad. Pero eso no significa que el artista individual moderno, inevitablemente confinado al ámbito de lo estético, sea capaz de construir las condiciones para que su trabajo simbólico funcione como un elemento integrado en la reproducción de la vida común, cuando ésta reproducción ha sido supeditada al productivismo del dinero y de los mercados.

Esta es, me parece, la mayor dificultad que entrañan los proyectos de escritores rurales como Arguedas o Mateo Díez, que han tratado de “traducir” la experiencia de las culturas campesinas de subsistencia al mundo de la autoría escritural, tal como lo han entendido las culturas del progreso: ¿cómo se puede continuar siendo una voz que integra el narrar en la reproducción de la vida comunitaria cuando se vive una sociedad que ha supeditado la reproducción a la producción y la comunidad al individuo?

He tenido oportunidad de estudiar estas dificultades de los escritores rurales o “escritores de provincias” en otras ocasiones, pero quería ahora completar este modesto tríptico de las complejidades y efectos de la “modernización” franquista apuntando algunos problemas similares en otra figura de escritor, también cercana a las culturas convertidas en subalternas por dicha modernización: la del escritor-obrero.

Las biografías de quienes han sido considerados en un momento u otros “escritores-obreros,” como pueden ser notablemente Juan Marsé, Manuel Vázquez Montalbán y Francisco Candel, son atípicas y a la vez características. Todas incluyen llegadas a la escritura de ficción desde lugares insospechados, nunca desde la posición del sujeto agente que se sienta ante la página en blanco para decir lo que quiere decir, siempre desde flujos colectivos de apropiación (o como diría Michel de Certeau, de “producción secundaria”) de discursos y símbolos que se ponen al servicio de la reproducción del universo de sentido de una comunidad. Están en ese sentido, en una posición incómoda, entre dos mundos, entre dos maneras de entender y organizar la construcción colectiva del sentido.

Marsé empieza escuchando las historias orales de los barrios de Barcelona, cuando trabajaba de repartidor comercial,

después escribiendo críticas de cine y cartas a una amiga, de las que va a emerger su primera novela. Montalbán se empapa de las canciones populares y romances que les había oído cantar y recitar a sus mayores, emigrantes rurales, y combina ese acervo con la cultura de masas y la “alta cultura” en sus primera poesía, pero al mismo tiempo gana la vida como periodista realizando trabajos alimenticios en revistas a veces disparatadas como *Hogar Moderno*. Candel lee novelas de quiosco en su infancia antes de la dictadura, como las de las colecciones anarquistas “La Novela Ideal” y “La Novela Libre” y a Andersen, Salgari y Verne en la Biblioteca Republicana de su barrio, “Casas Baratas,” que a su vez está completamente impregnado de la oralidad rural de los emigrantes murcianos y andaluces, y después, adolescente, comienza a escribir para llenar el tiempo de su convalecencia como tuberculoso.

Todos estos escritores-obreros acceden a la publicación y después a la consagración como autores individuales de maneras precarias y contingentes. La madre de Marsé trabaja cuidando a la de Paulina Crusat, una escritora que colabora en la revista literaria *Ínsula*, y que ayudará a Marsé a publicar sus primeros cuentos. Después Marsé envía su primera novela, *Encerrados con un solo juguete*, al premio de la editorial Seix Barral sin conocer a nadie y, para su gran sorpresa, los popes de la izquierda literaria Carlos Barral y José María Castellet se interesan por la novela, y aún más por el propio Marsé, como paradigma del escritor-obrero que ansiaban descubrir. Desde entonces le protegerán y mediarán en su integración, nunca total, en los círculos de la llamada *gauche divine*. Montalbán, por su parte, milita en la clandestinidad comunista desde muy joven, y es uno de los 0.07% hijos de obreros que consigue ir a la universidad a finales de los

50. Arrestado y encarcelado cuando tenía 23 años, trabaja precariamente al salir de la cárcel como periodista hasta que precisamente el encargo de la *Crónica sentimental* le granjea la confianza de la revista *Triunfo*, una institución sólida de la cultura (cripto) antifranquista. Sólo más tarde abordará la escritura de ficción, consagrándose con su serie de novela negra protagonizada por el detective Carvalho.

El caso de Candel es quizás todavía más rocambolesco: completamente desprovisto de contactos y de cualquier tipo de acceso a los círculos literarios, se pasa años sin poder publicar su primera novela. Pero después escribe otra que habla precisamente sobre jóvenes escritores ignorados por la industria editorial, *Hay una juventud que aguarda* (1956) y la envía al Premio Destino. Del barrio de Candel no había salido ningún escritor, pero sí algún futbolista, como el jugador del Barça Eduardo Machón, que fue quien le conectó con el editor Janés, de la editorial Plaza y Janés, al que conocía porque era un gran aficionado al fútbol. Sorprendentemente, a Janés le gustó la novela de Candel precisamente porque era polémica con el mundo editorial, y la publicó. Después, Candel se hizo relativamente famoso por su excepcional condición de escritor de un barrio marginal, notablemente con su novela *Donde la ciudad cambia su nombre* (1957) y más tarde con el reportaje sobre la emigración *Los otros catalanes* (1964).

Hay un episodio en la carrera literaria de Candel que resulta especialmente iluminador en cuanto a lo que significaba convertirse en un escritor-obrero en los años del franquismo “modernizador.” En la citada novela que le dio su primera popularidad, *Donde la ciudad cambia su nombre* (1957), Candel contaba muchas anécdotas reales de sucesos que habían ocurrido en su barrio y

en otros barrios obreros del extrarradio de Barcelona. Candel se incluía a sí mismo como personaje en estas andanzas, y estaba tan integrado en el flujo narrativo de auto-representaciones orales de esos barrios, que casi se podría decir que se limitó a ponerlo por escrito, de forma tan directa que hasta utilizó los nombres verdaderos de todos los personajes. Esto último provocó la ira de quienes se vieron así expuestos, porque muchas veces sus acciones en las historias relatadas les dejaban muy mal parados. Candel recibió hostilidad y amenazas que casi derivaron en intentos de linchamiento. Esta experiencia de rebelión de los personajes le sirvió, sin embargo, para escribir otra novela, *¡Dios, la qué se armó!* (1964), en la que contó, esta vez con más matices y sin nombres reales, lo que había pasado.

Se puede leer esta anécdota como un episodio problemático de ajuste en la transición desde un modelo de comunidad que satisface colectivamente sus necesidades de representación a otro en el que un individuo (un autor) se arroga la autoridad de representar a una comunidad, de la que se espera que cumpla el papel de público. De la reproducción social comunitaria del sentido a una especie de productivismo individualista de lo simbólico. Esta transición va acompañada del duro proceso de integración de los escritores-obreros en el sectario y elitista mundo de las letras españolas durante el franquismo. El paradigma que se impone es, claramente, el del escritor de la modernidad estética, a veces conocido como: escritor burgués, que sigue un modelo de organización de la producción de sentido (estético) basado, como apunta el crítico Reinaldo Laddaga, en la premisa de que dicha producción se da como una interrupción de lo común, de los significados compartidos socialmente, para que pueda aparecer lo singular.

Artista, obra y público eran las tres instancias separadas del proceso de producción estética tal como lo entendía esta “modernidad” que se desarrollaba en paralelo al capitalismo industrial y a su disciplinada “comunidad del dinero,” que se perfilaba cada vez más como la única forma de posible de organizar la riqueza social, promoviendo la producción de valor de cambio apropiable por individuos aislados en lugar de la reproducción de los usos necesarios para la supervivencia de comunidades interdependientes.

Después, en la España de la transición a la democracia, dada la fortaleza renovada del ideal europeísta y progresista como motor social, tanto la modernidad capitalista como esa versión individualista de la modernidad estética se imponían con rotundidad, desplazando esas otras posibles modernidades alternativas capaces de construir diálogos más fértiles con la herencia de las culturas de supervivencia campesina y las culturas populares obreras.

Una forma importante de este desplazamiento se producía mediante una especie de fagocitación de elementos de esas culturas alternativas para asimilarlas al paradigma hegemónico. Algo así ocurre en procesos como estos que acabo de describir, por los que figuras híbridas como el escritor rural o el escritor-obrero se iban incorporando a los requisitos “modernos” de la separación de autor, obra y público, y a la primacía de la producción y el consumo individual (de sentido y de materialidad) frente a la reproducción colectiva.

Al mismo tiempo, y fundamentalmente, la modernidad capitalista y la modernidad estética (en esa versión particularmente despolitizada que se convierte en hegemónica desde finales del franquismo) se afianzaban también mediante procesos de transformación del capitalismo industrial

en capitalismo financiero y de servicios, y mediante la aparición de una clase creativa de autores y artistas que encarnaban el ideal de la modernidad estética, como descendientes de la tradición de la cultura burguesa que se forma con el capitalismo industrial en el XVIII, pero que al mismo tiempo iban a ir ajustándose poco a poco a las exigencias de una industria cultural en transición hacia el modelo de capitalismo neoliberal que acabaría por impregnarlo todo.

En este sentido, la transición a la democracia produjo una extraordinaria demanda de individuos que pudieran encarnar el ideal del intelectual moderno y cosmopolita al tiempo que producir ya no sólo obras, según una lógica que pertenecía al espíritu fabril del capitalismo industrial, sino más bien nombres que pudieran funcionar como marcas, es decir, como mercancías inmateriales capaces de producir tendencias (de suscitar el deseo de lo que otros desean) en el nuevo mercado neoliberal. Ese que ahora atraviesa una profunda crisis.

Coda: raíces remotas de problemas muy vivos

Finalmente, más allá del ámbito concreto de los escritores o de la “alta cultura,” lo que tal vez nos aporta precisamente el estudio de esa *otra transición*, quizás más profunda y determinante, que constituyó la “modernización” franquista, es la posibilidad de trazar continuidades que desembocan en el modelo socioeconómico y cultural que atraviesa esa profunda crisis desde 2008. En este sentido, el colectivo Observatorio Metropolitano (López Hernández y Rodríguez López) ha clarificado la historia de la continuidad entre la “modernización” del franquismo de los años 50 y 60 y el proyecto neoliberal

de la postdictadura desde una perspectiva macroeconómica y sociológica. Señalan que con la llegada al poder de los tecnócratas franquistas, España se acercó al fordismo de otros países importando bienes de capital y de equipo (maquinaria, bienes de transporte), sin conseguir nunca que su industria dejara de ser subsidiaria de la extranjera. La alternativa que apareció a este problema fue el turismo—junto con las divisas de los emigrantes y las inversiones extranjeras—pero el turismo supuso más del doble de ingresos que ambas juntas. Y el turismo produjo a su vez una terciarización (paso a la primacía del sector servicios) muy rápida de la economía y dio lugar también a un primer boom inmobiliario entre 1970 y 73 (en cada uno de esos tres años se construyeron 400.000 nuevas viviendas). Esa misma lógica se va a reproducir más tarde en la burbuja inmobiliaria que antecede a la crisis de 2008. Lo cual no es de extrañar, pues la entrada de España en la Comunidad Económica Europea en 1986 no hizo sino ratificar las pautas que el franquismo había creado: a Europa no le interesaba que España tuviera una industria fuerte y por ello desde Bruselas se decidió que siguiera especializada en el turismo, en los servicios, además de servir de terreno de experimentación para nuevas formas de especulación financiera.

El resultado de esa especulación es bien conocido a día de hoy, y el cuestionamiento del modelo económico al que dio lugar está encontrando cada vez más espacio en la sociedad española. Lo que tal vez resulta mucho más difícil es identificar y hacer frente a las raíces igualmente profundas y añejas de la cultura urbana, individualista, de consumo y despolitizada que acompañó y permitió los excesos de la burbuja económica. Valgan pues estas aportaciones acerca de la “modernización” franquista y de su imposición de un modelo productivista en el agro y

en el mundo intelectual como una contribución más a esa importante labor, todavía por completar.

Notas

¹ Jo Labanyi y Helen Graham llamaron la atención en su seminal *Spanish Cultural Studies* sobre la ausencia de una etnografía o una historia social apropiada del “milagro económico” y de las transformaciones del mundo rural acaecidas durante el franquismo, lamentando la tendencia de la etnografía española a centrarse sobre todo en cuestiones de folclore. Contamos con estudios ya clásicos e importantes como los de Víctor Pérez Díaz y Eduardo Sevilla Guzmán, así como otros más novedosos, como los de Richardson, Sánchez Cazorla y Pavlovic, acerca de la transformación del mundo rural durante el franquismo desarrollista, pero me parece que en realidad la carencia planteada por Labanyi y Graham todavía no se ha subsanado completamente.

² Son datos extraídos de Labanyi y Graham (eds).

³ Es importante señalar, sin embargo, que estas investigaciones se basan en el caso castellano, y en ese sentido, no pretendo extrapolarlas a todo el estado español, pero sí utilizarlas como una guía para entender algunos problemas generales de transformación económica y cultural a grandes rasgos.

⁴ Nathan E. Richardson ha señalado que la dicotomía campo-ciudad tiene en España una constante aplicación en reivindicaciones locales frente a pretensiones imperialistas, pero también en la defensa de estas últimas frente a la posible disgregación territorial. Así, en España el estereotipo de la inocencia del campo frente a la degradación de la ciudad ha sido puesto al servicio de distintos localismos, regionalismos y nacionalismos, entre los que destaca precisamente el franquista:

Appropriating traditional literary images of the impassive Castilian peasant, Franco linked national strength to the rugged native soil—in particular that of the Castilian *mese-ta*—from which countless generations

of peasants had scratched out a living. In opposition to the sacred soil, Franco painted a picture of the city as the site of moral depravity and political corruption. Accordingly, if Spain was to achieve its promised greatness and its citizens realized their mythic potential the Spanish peasant would need to remain in the *pueblo*, no matter the hardship. (Richardson 11)

⁵ Agustín Sánchez Vidal, en su libro *Sol y sombra*, trazó un interesante y ameno panorama de la transformación lenta y desigual que supuso la entrada de los objetos de la sociedad de consumo y de fabricación masiva en la sociedad española, atendiendo con inteligencia a reapropiaciones y usos inesperados de dichos objetos “modernos” similares a estos que el documental de Ungría refleja en cuanto a los Teleclubs.

Obras Citadas

- Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones, 1968. Impreso.
- Berger, John. *Into Their Labours*. New York: Pantheon, 1991. Impreso.
- Candel, Francisco. *¡Dios, la qué se armó!* Barcelona: Marte Ediciones, 1964. Impreso.
- . *Donde la ciudad cambia su nombre*. Barcelona: José Janés Editor, 1957. Impreso.
- . *Hay una juventud que aguarda*. Barcelona: José Janés Editor, 1956. Impreso.
- . *Los otros catalanes*. Madrid: Ediciones Península, 1965. Impreso.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: California UP, 2010. Impreso.
- Díez, Luis Mateo. *El pasado legendario*. Madrid: Alfaguara, 2000. Impreso.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010. Impreso.
- González-Estefani, José María, Ernesto Molto y Antonio del Valle. *Manual del teleclub*. Madrid: Junta Central de Información, Turismo y Educación Popular, 1968. Impreso.
- Graham, Helen Eve, y Jo Labanyi. *Spanish Cultural Studies—An Introduction: The Struggle for Modernity*. Oxford: Oxford UP, 1995. Impreso.
- Harvey, David. *The Urban Experience*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1989. Impreso.
- Herrero Martín, Luis. “La labor educativa de la red nacional de teleclubs en la provincia de Salamanca.” *Aula: Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca*. 9 (1997): 73-84. Web. 28 nov. 2014.
- Izquierdo Martín, Jesús. “El ciudadano demediado. Campesinos, ciudadanía y alteridad en la España contemporánea.” En *De súbitos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, editado por Manuel Pérez Ledesma, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007. 627–56. Impreso.
- . *El rostro de la comunidad: la identidad del campesino en la Castilla del antiguo régimen*. Madrid: Consejo Económico y Social de Madrid, 2002. Impreso.
- . “Morir de Humanidad. Otro Réquiem por el Campesino Español.” En presentación en *X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Rosario, Argentina, 2005. Impreso.
- Laddaga, Reinaldo. *Estética de la emergencia: la formación de otra cultura de las artes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2006. Impreso.
- López Hernández, Isidro, y Emmanuel Rodríguez López. *Fin de ciclo: financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010. Impreso.
- Marsé, Juan. *Encerrados con un solo juguete*. Barcelona: Seix Barral, 1969. Impreso.
- Martínez Borque, Angel. *El hombre y la colonización*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Instituto Nacional de Colonización, 1962. Impreso.
- Pavlovic, Tatjana. *The Mobile Nation: España Cambia de Piel (1954-1964)*. Londres: Intellect Books, 2011. Impreso.
- Pérez Díaz, Víctor. *El retorno de la sociedad civil: respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España, 1975-1985*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1987. Impreso.

- Pérez Orozco, Amaia. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014. Impreso.
- Richardson, Nathan E. *Postmodern Paletos: Immigration, Democracy, and Globalization in Spanish Narrative and Film, 1950-2000*. Lewisburg: Bucknell UP, 2002. Impreso.
- Sánchez, Antonio Cazorla. *Fear and Progress: Ordinary Lives in Franco's Spain, 1939-1975*. Oxford: Wiley, 2009. Impreso.
- Sánchez de Puerta T., Fernando. *Extensión agraria y desarrollo rural: sobre la evolución de las teorías y praxis extensionistas*. Madrid: Ministerio de agricultura, pesca y alimentación, Secretaría general técnica, 1996. Impreso.
- Sánchez León, Pablo. "Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición." *Mombaca* 8 (2010): 11-17. Impreso.
- Sánchez Vidal, Agustín. *Sol y sombra*. Barcelona: Editorial Planeta, 1990. Impreso.
- Sevilla Guzmán, Eduardo. *La evolución del campesinado en España: elementos para una sociología política del campesinado*. Barcelona: Península, 1979. Impreso.
- Tudela de la Orden, José. *El hombre y la tierra*. Madrid: Instituto Nacional de Colonización, 1966. Impreso.
- Ungría, Alfonso. *Vida en los teleclubs*. NO-DO, 1969. Película.
- Vázquez Montalbán, Manuel. *Crónica sentimental de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. Impreso.