

Trasplantando al pueblo. Las contradicciones del discurso moderno sobre el mundo rural y su vigencia en el franquismo

LUIS MORENO-CABALLUD

University of Pennsylvania, USA

El discurso sobre el mundo rural fue uno de los instrumentos de propaganda y adoctrinamiento preferidos por el franquismo. El campo fue utilizado para, por un lado, ensalzar la pureza de sus tradiciones, y, al mismo tiempo, cantar las alabanzas de la ‘modernización’ que lo iba a sacar de su secular atraso. Este artículo investiga esta contradicción de dos formas diferentes: por un lado la rastrea en diferentes instituciones del régimen (NO-DO, Instituto de Colonización, Falange Española y su Sección Femenina). Por otro traza su genealogía histórica, señalando su filiación en la tradición burguesa moderna que al mismo tiempo idealiza y estigmatiza a los campesinos, considerándolos el ‘pueblo’ en el que se depositan las esencias nacionales, pero también los bárbaros a los que hay que civilizar.

PALABRAS CLAVE franquismo, mundo rural, NO-DO, modernización, campesinos

Introducción

Una de las más ambiciosas pretensiones del franquismo, quizás como ocurre con cualquier régimen político basado en la intransigencia, fue la de intervenir decisivamente en el colectivo y cambiante ‘retrato’ de sí misma que la sociedad española realizaba constantemente a través de sus sistemas de comunicación, ya fueran informales u organizados. Desde su violenta llegada al poder en 1939, el régimen del general Franco trató de hacer circular extensamente ciertos registros y relatos sancionados por el Estado (propagandísticos, teológicos, burocráticos, míticos, melodramáticos, didácticos) para que inundaran todas las capas de la sociedad, dando de esta manera algo que decir, a la par que una visión del mundo, a todos y cada uno de los españoles. Dentro de ese proyecto de adoctrinamiento y resemantización masiva de la realidad, el discurso sobre lo rural constituyó una herramienta especialmente importante para la máquina

discursiva franquista. Básicamente, el franquismo utilizó la cuestión rural para dos grandes operaciones, notablemente contradictorias: ensalzar la tradición nacional y alentar la modernización capitalista.

Esta paradoja ha sido ya notada en formas diversas, y a menudo puesta en relación con las diferencias entre la primera etapa del franquismo, la fase de la ‘autarquía’ (de 1939 a 1957, año del primer Plan de Estabilización económica) y la del ‘desarrollismo’ (de 1957 a 1973).¹ Pero lo que quizás no ha sido hasta ahora tan estudiado es el grado de artificio y de idealización propagandística que ambas operaciones pusieron en marcha, así como su raíz común en la matriz ideológica de la modernidad burguesa, que el franquismo hizo suya en gran parte pese a sus coqueteos con el fascismo anti-liberal. Sirviéndose de un repertorio cultural disponible desde el Romanticismo, el franquismo se apropió de la idea de ‘pueblo’, y especialmente del ‘pueblo campesino’, para revestirse con su aura de tradición eterna y pura. Pero, al mismo tiempo, la dictadura de Franco no dejó de inscribirse en el proyecto del ‘progreso modernizador’ occidental que suponía implementar toda una serie de transformaciones socio-económicas y culturales incompatibles con las formas de vida de tradicionales de esos mismos campesinos a los que idealizaba.

En este artículo analizaré algunos ejemplos del discurso producido por instituciones económicas, políticas y culturales del franquismo como el NO-DO, el Instituto de Colonización, la Falange Española y su Sección Femenina, para tratar de hacer patentes las tensiones, malentendidos e imposiciones arbitrarias que esa filiación moderna del aparato de poder franquista produjo en su aplicación al ámbito rural. Al mismo tiempo, trataré de iluminar algunos debates sobre la formación de ese discurso contradictorio sobre el mundo rural que hereda el franquismo, y que está presente ya en los discursos de José Antonio Primo de Rivera. Desde su primer momento falangista, anti-liberal, y supuestamente ruralizante, el campo va a servir al régimen como terreno preferido en el que modelar símbolos que permitan borrar no sólo las marcas de clase social, sino también las profundas diferencias culturales autóctonas de algunas zonas rurales, y, en general, todas las tensiones y traumas de una sociedad devastada por la guerra y la pobreza.

En este sentido, el franquismo continua una antigua tradición, o como diría Raymond Williams, se mantiene fiel a una antigua ‘estructura de sentimiento’ (2001: 33 y ss.), que naturaliza imágenes idealizadas de lo rural para ocultar los procesos históricos reales que atraviesan el campo en su siempre activa y determinante relación con lo urbano, y con los distintos poderes que dan forma a ambos ámbitos. Analizar los mecanismos discursivos con los que el franquismo representó el mundo rural supone por tanto conectarlos con esa larga tradición de idealización del campo, y con la materialidad de los procesos históricos que ha ocultado, que son fundamentalmente los relacionados con el ascenso de las clases burguesas al poder y con la paralela transformación de las culturas campesinas de subsistencia por la implantación del capitalismo. Propondré, así mismo, en este texto una breve contextualización y genealogía de estos amplios

¹ Ver especialmente el trabajo de Nathan Richardson (2002), que, como yo trataré de hacer aquí, analiza directamente las contradicciones de la pulsión tradicionalista-nacionalista del franquismo y su voluntad de implantar la modernización capitalista. El volumen colectivo editado por Labanyi & Graham (1995) se hizo eco también en términos más generales de los muchos aspectos contradictorios y problemáticos inherentes a la ‘modernización’ franquista. Desde un punto de vista más divulgativo, John Hooper ha explicado muy bien las diferencias y continuidades entre los llamados ‘años del hambre’ y los ‘años del desarrollo’ (2006: 11).

procesos históricos de larga duración, como fondo explicativo sobre el que se recortan las operaciones discursivas y las prácticas de transformación del medio rural que lleva a cabo el franquismo ‘modernizador’.²

Un ‘Pueblo Nuevo’ pero entrañablemente eterno

Entre los casos más extremos en que se manifiesta la artificialidad y arbitrariedad de la actitud de las instituciones franquistas ante el mundo rural se encuentra sin duda todo lo relacionado con la construcción de los llamados ‘pueblos de colonización’. Por supuesto, y como se han ocupado de estudiar al detalle autores como Barciela López y López Ortiz (2003), la ‘colonización’ era el residuo pervertido de la Reforma Agraria emprendida por el gobierno de la Segunda República al que el propio franquismo había derrocado, y, como tal, una herramienta más al servicio de las políticas de represión de los campesinos pobres y defensa a ultranza de los grandes terratenientes que fueron la médula del sistema agrario franquista. No es de extrañar, entonces, que de las tierras de nuevo regadío creadas por el Instituto Nacional de Colonización una media del 72 % (y en ocasiones hasta el 80 %) se mantuvieran en manos de esos terratenientes, mientras que tan sólo el resto se entregaban a nuevos ‘colonos’, que eran seleccionados por las autoridades franquistas. Barciela López y López Ortiz han recordado también lo ridículo de la dotación económica que recibía el INC, en relación con la titánica tarea de ‘resolver los problemas del campo’ que el Estado franquista le había encomendado.

En cualquier caso, sin duda no era nada de esto lo que la máquina propagandística del franquismo dejaba translucir al comunicar a la población estos procesos. En 1957, por ejemplo, el NO-DO produce un documental triunfalista titulado ‘La Provincia resurge. El Plan Badajoz’. Coincidiendo con la llegada de los nuevos ministros del Opus Dei, y dentro del clima modernizador que se empezaba a sentir en el régimen, este documental presenta las obras del Plan Badajoz utilizando todos los estereotipos propios del discurso tecno-científico y desarrollista. En realidad, como en todos los planes de este tipo que llevó a cabo el franquismo, la operación consistía básicamente en embalsar aguas para redistribuirlas creando nuevas zonas de regadío hacia las cuales se enviaba la población colonizadora, que se alojaba en asentamientos rurales construidos por el INC. Pero la

² Trato de contribuir así en lo posible a un esfuerzo colectivo de investigar los procesos de modernización capitalista durante el franquismo que quizás se encuentra todavía especialmente resentido del habitual enclaustramiento en disciplinas que ha caracterizado a las humanidades en España. Existen numerosos trabajos excelentes en los que me baso aquí, según ya hice en mis exploraciones previas de las culturas agro-urbanas del último franquismo, como especialmente los de los historiadores Jesús Izquierdo (2001; 2005; 2007a; 2007b; 2008), Pablo Sánchez León (2010), y Sánchez León & Izquierdo (2003), quienes han cultivado un análisis de las culturas campesinas españolas que satisface las más altas expectativas metodológicas, combinando la investigación empírica de procesos de larga duración con una perspectiva interdisciplinaria, a caballo entre la historia económica, política, social, y cultural. Son muy útiles también los estudios ya clásicos de sociólogos como Victor Pérez Díaz (1989) o Eduardo Sevilla Guzmán (1979) acerca de las transformaciones del mundo campesino español. Resultan también especialmente valiosos por su versatilidad y su capacidad de interrelacionar procesos de diversos ámbitos trabajos realizados desde la órbita de los estudios culturales, como el de Nathan Richardson (2002) y el de Tatjana Pavlovic (2011). La mayoría de las contribuciones al estudio de la modernización franquista están ancladas, sin embargo, en ámbitos de estudio y perspectivas más acotadas. He tenido muy en cuenta monografías como el trabajo de Barciela López & López Ortiz (2003) acerca de la política agraria del primer franquismo, o el estudio de la pedagogía franquista de Agustín Escolano (1992). También, de forma más indirecta, los volúmenes colectivos editados por Labanyi & Graham (1995) y por Jorge Uría González (2003) constituyen excelentes mapas para orientarse en la cuestión de la modernización capitalista y su relación con las culturas populares.

narrativa construida por el documental utilizaba toda una serie de aditamentos expresivos. Fundamentalmente presentaba a Badajoz como una provincia que sufría los estigmas del atraso pero que iba a ser rápidamente modernizada gracias a un nuevo plan de riegos y de colonización que iba a traer ‘progreso’ y ‘expansión económica’.

Se explicaba así que el primer paso para la implantación de los pueblos de colonización era el abancalamiento y la nivelación de las tierras, que, según decía la voz en *off*, se realizaba ‘con uno de los más modernos equipamientos de maquinaria de Europa’. Una vez suprimidos los obstáculos orográficos e igualado el terreno, se construían las casas, todas de planta y aspecto similares, y ordenadas además en una disposición urbanística geométrica. Según se puede apreciar en las imágenes del documental, el resultado era de una inevitable frialdad y artificialidad, de modo que el aspecto de estos pueblos privados de todas las irregularidades y sedimentos propios del paso de tiempo no podía dejar de contrastar fuertemente con el que ostentaban las poblaciones vecinas de la zona.

Esa artificialidad se contagiaba a otros aspectos característicos de esos municipios ‘inventados’: había que ponerles nombre, y en ocasiones se recurría a topónimos propios de la comarca, pero otras veces se prefería optar por denominaciones más arbitrarias. El documental al que nos referimos aborda este tema en un determinado momento, afirmando que los nuevos nombres ‘obedecen a razones geográficas o históricas, o al laudable propósito de rendir homenaje al artífice de la nueva Badajoz y de la nueva España: el generalísimo Franco’ (por eso eran frecuentes los nombres de pueblos con el apellido ‘del caudillo’, algunos de los cuales todavía lo mantienen a pesar de la aprobación de la llamada de Ley de Memoria Histórica en 2007).³

En la línea de ensalzar esta ‘novedad’ de los pueblos de colonización, ‘La provincia resurge’ elige concretar su recorrido llevando sus cámaras a uno que se llama, precisamente, ‘Pueblo Nuevo’. El documental parece recrearse ahora en la regularidad de las formas arquitectónicas de esta suerte de habitat rural genérico en versión franquista, y se alaban ‘sus calles de limpio trazado, y albas y pulcras viviendas’. A la retórica de la modernidad se suma así a la de la limpieza, mientras aparecen imágenes en las que apenas se advierte la presencia de personas, casi como si se sugiriese que el ir y venir de labriegos por esas calles perfectas podría venir quizás a ensuciarlas con los residuos del pasado. No olvidemos, que al fin y al cabo, estamos ante un documental que, como todas las producciones del NO-DO, presenta todavía una datación que toma el año 1939 como punto de partida, considerándolo ‘año I’.

Pero, de pronto, y como si su inconsciente le indicara que está llegando demasiado lejos por el camino de la alabanza de la novedad y de la supresión del pasado, la voz en *off* añade enseguida que en esas calles albas y pulcras ‘de nuevo se animará el impulso de la historia y el trabajo’. El documental ha manejado durante todo su recorrido un vocabulario técnico, economicista, abundando en datos numéricos acerca de las cantidades de hormigón utilizadas en el proyecto, la capacidad de los pantanos y los kilómetros de canales construidos. Pero al final, en la ejemplificación que supone el mini-reportaje sobre Pueblo Nuevo, el discurso va a terminar orientándose hacia la defensa de otro tipo de valores muy diferentes: los de la tradición, la historia y el folclore. Aparecen ahora en la plaza de la geométrica villa un grupo de hombres y mujeres ataviados con

³ El 18 de febrero de 2010, Félix Población comentaba en el diario *Público* la pervivencia de al menos nueve pueblos españoles que mantenían el controvertido apellido ‘del Caudillo’.

trajes típicos regionales que evolucionan al son de una danza tradicional, mientras el narrador asevera:

la extremeña jota del triángulo ejecutada por un grupo de Coros y Danzas, alegra el despertar del nuevo pueblo, donde encuadra bien el ritmo gozoso y tradicional de estos bailes, conservados y restaurados como una unión indisoluble de las viejas tradiciones y del nuevo resurgir provincial.

La sutileza del discurso no es mucha: para promulgar dos repertorios de valores que pudieran sospecharse incompatibles (como son la tradición folklórica campesina y la modernización capitalista), la estrategia adoptada consiste simplemente en afirmar su ‘unión indisoluble’. Como es bien sabido, a pesar de su voluntad modernizadora en lo económico, el régimen no estaba en absoluto dispuesto a profundizar en el cambio social y político, y una de las maneras en que pretendía evitar excesivas transformaciones era mediante su constante idealización de lo tradicional y del folclore. Esta tensión entre cultura tradicionalista y modernización económica, que finalmente resultaría uno de los mayores factores de desgaste del franquismo, se hace claramente visible en su discurso oficial acerca del campo, y particularmente en relación con proyectos de modernización rural como los derivados de la ‘colonización’.

No puede, sin embargo, atribuirse la presencia de esta paradoja únicamente a la llegada de los tecnócratas al poder, pues, si bien quizás menos manifiesta, resulta omnipresente en la lógica discursiva asociada a empresas del régimen que, como de hecho la propia colonización, datan de la prehistoria del Movimiento. En los años de la autarquía y el dominio de la Falange ya convivían precariamente las defensas del progreso y de la modernización racionalizadora con las alabanzas de las esencias y purezas tradicionales. Estas paradojas aparecen ya incluso en los discursos del líder de la Falange, José Antonio Primo de Rivera, que fue el gran promotor del fascismo anti-liberal e incluso anti-capitalista que inspiró los primeros años del franquismo. El historiador Jesús Izquierdo (2005) ha señalado la pertenencia del discurso fascista de la Falange a una misma matriz antropológica que el de sus enemigos liberales; matriz que se remonta a la construcción de un modelo de individuo racional y autónomo por parte de la intelectualidad de la Ilustración, cuya contra-imagen es precisamente la del campesino ‘atrasado’, e ‘ignorante’.

Esta genealogía es la que produce ciertas contradicciones fundamentales en el discurso falangista, que luego va a heredar el franquismo nacional-católico. En palabras de Izquierdo,

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 moderna 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’.⁴ O de quien, como Redondo, a pesar de reivindicar una ‘política campesina, terrícola’,

⁴ La cita es de Primo de Rivera (1950: 568–69).

consideraba a los campesinos ‘unos desgraciados bárbaros’, sometidos a una ‘lógica aldeana y perezosa’; en fin, unos ‘tontos con voto’.⁵ (Izquierdo, 2005: 9)

En clara continuidad con estas bases falangistas de su armazón propagandístico, todo el franquismo va a arrastrar esa incongruencia fundacional. El NO-DO está lleno de ejemplos de la contradicción entre la imagen idealizada del campesino tradicional y la voluntad moderna de acabar de una vez con ese mundo ‘atrasado’ mediante la tecnificación. En el mismo año de 1952, por poner uno de esos ejemplos, que por cierto trajo la supresión de la cartilla de racionamiento, los noticiarios exhibieron dos interesantes noticias de tema agrario, relacionadas ambas con zonas rurales de Cataluña. En la primera, el ojo oficial trasladaba a los espectadores a la aldea de Aldentora, Lérida, con el propósito de mostrarles la fabricación de horcas de madera mediante un ‘tradicional y pintoresco’ método en el que ‘participan casi todas las familias del pueblo’. La voz en *off* describía una a una todas las ‘sencillas operaciones’ que culminaban en la introducción de la horca en un molde donde permanecería ‘cuatro o cinco meses antes de poder ser utilizada’. Sobre las imágenes de labriegos sonrientes la narración de la voz en *off* concluía con una loa a esas ‘faenas agrarias, que, como es sabido, constituyen una de las más antiguas y permanentes fuentes de nuestra economía’.

El espectador asiduo a los cines de la posguerra se encontraría sin embargo, en ese mismo año de 1952, con otro mini-reportaje sobre temas agrícolas en el que los valores propagados ya no eran la antigüedad ni la sencillez, sino más bien los contrarios. A pocos kilómetros de la laboriosa aldea de Aldentora, en la industriosa ciudad de Reus, el NO-DO descubría ahora una moderna explotación avícola mecanizada, que se presentaba como ‘uno de los primeros centros de Europa’. Aquí el esperar cuatro o cinco meses para obtener algo ya no se consideraba ‘pintoresco’, pues de lo que se trataba en esta explotación era más bien de conseguir la mayor velocidad de producción. Por eso entre sus ‘distintos servicios’ la granja comprendía unos ‘aceleradores’ en los que ‘las trampas individuales permiten fiscalizar bien las puestas, base de la selección y del aumento productivo’. Esta ‘aceleración’ no tenía por tanto nada de sencillo ni de antiguo (ni de ‘primigenio’), como atestiguaban las imágenes de sofisticadas máquinas entre las que apenas se podía divisar algún pollo. Tras poner en cifras estos prodigios de la técnica moderna (‘más de 70.000 huevos diarios’), el documental se permitía, para concluir, un toque humano, mostrando a una graciosa niña que observaba fijamente la cadena de montaje: ‘la niña se ha encaprichado con uno de estos pollitos y... habrá que regalárselo’.

En su esfuerzo por apropiarse de los lenguajes que habían servido para construir la imagen del campo español, el franquismo intentaba controlar tanto el folclorismo de origen romántico-nacionalista como la visión modernizadora del agro. Así, el NO-DO explicaba cómo, por un lado, la Falange salvaba ‘definitivamente del olvido o de la pérdida, bailes y tonadas que forman parte del espíritu y de la idiosincrasia inabdicable de nuestro pueblo’, pero también, más tarde, que ‘la progresiva industrialización de España no impide que nuestro país continúe siendo entrañablemente agrícola’. En los primeros años del NO-DO el bombardeo de folclore es constante, no sólo a través de la inclusión de la sección ‘Folclore Español’ en todas las entregas, sino también mediante innumerables ‘noticias’ relacionadas con lo tradicional que aparecen regularmente, y documentales de producción especial.

⁵ Se refiere a Onésimo Redondo (1932–1933).

Uno de estos últimos es ‘Tarea y Misión. La segunda concentración de la Sección Femenina en el Escorial’ (1944), que presenta especial interés, pues fue notablemente la Sección Femenina de la Falange una de las instituciones que más canalizaron el folclorismo franquista. En el documental se afirma que son ya más de 200 sus grupos de ‘Coros y danzas’ en las capitales y más de 400 en los pueblos. Como es habitual, la aparatosidad de los trajes regionales y la estridencia de los instrumentos tradicionales se combinan profusamente con la gimnasia moderna, que disciplina a las muchachas porque ‘la Falange, como dijo José Antonio, necesita las almas y los cuerpos a punto y en línea’. Las ‘vidas exactas y justas’ de esos cuerpos disciplinados con las más depuradas tecnologías deben así armonizarse con, por ejemplo, ‘el fomento de la artesanía, que devuelve a nuestras clases populares el gozo del trabajo directo’ y, en definitiva, con ‘las mejores y más puras tradiciones españolas’.

Genealogía del ‘doble lenguaje’ moderno sobre el agro

Esta especie de ‘doble lenguaje’ es, por lo demás, común y hasta cierto punto inevitable en todo discurso que, desde la tradición de la cultura letrada originada por la burguesía que asciende en Europa y América desde el siglo XVIII, pretenda acercarse a un mundo rural que se caracterizaba por no estar del todo integrado en esa cultura. La construcción del campo como espacio de lo ‘antiguo’ y de lo ‘sencillo’, como ámbito de lo ‘tradicional’ y del ‘folclore’, es indudablemente un producto de esa tradición letrada que se fragua en sectores burgueses de la sociedad decimonónica europea y que impulsa la modernización económica. Por ello, quien utiliza esa construcción se expone a estar utilizando el doble lenguaje de una tradición intelectual que quiso integrar en sus proyectos modernizadores una visión arcaizante del agro.

Helen Graham y Jo Labanyi (1995) han explicado que esa conjunción de prácticas modernizadoras con legitimaciones arcaizantes tiene que ver con la necesidad que tenían las clases burguesas (mayoritariamente urbanas) de integrar a la población rural en sus proyectos de construcción nacional durante el XIX. En particular, es la cultura del Romanticismo la que construye esa visión del campo como lugar del ‘pueblo’ (*Volk*) cuyas ‘antiguas’ y ‘sencillas’ tradiciones (la ‘cultura popular’) deben dotar de identidad a la nación. El folclore es expresión del *Volkgeist* (carácter de pueblo), y de este modo se completa lo que Labanyi llama ‘an attempt to make ‘the people’ and the nation coincide’ (1995: 6). Pero hay algo más: precisamente al querer integrar a los campesinos en el proyecto nacional-burgués, se produce un deslizamiento que da las claves para su marginalización: ‘a slippage whereby “the people” can be seen as those who resist incorporation or as those who embody the nation. Popular culture — as pre-literate, oral folk culture — can thus be designated as “uncultured” or turned into an emblem of national tradition’ (1995: 6).

Al crear una nueva identidad para los campesinos (que en el Antiguo Régimen habían sido llamados vasallos, súbditos o fieles, pero no ‘pueblo’), la clase burguesa trata de acogerlos como aliados, pero al mismo tiempo los construye como ‘otros’, los dota de una diferencia que puede ser leída en sentido positivo o negativo, según quién y para qué lo haga. De nuevo, el doble lenguaje: si se mide a los campesinos con el barómetro del progreso y la modernización, son atrasados e incultos; si se los pesa en la balanza de lo ‘auténtico’, lo ‘esencial’, y del ‘carácter nacional’, son el verdadero ‘pueblo’. En España,

esta ambigüedad de la imagen burguesa de los campesinos va a ser un rasgo común al discurso nacionalista del franquismo y al de las tradiciones intelectuales liberales que se opusieron a él. Graham y Labanyi consideran dignos de estudio ambos tipos de ‘populismo’:

The use of the term *pueblo* by the educators of the Institución Libre de Enseñanza, and by the Republican intellectuals who were their products, deserves analysis; as does its use in Nationalist rhetoric, more blatantly concerned with incorporating resistant sectors of the population into the state (while at the same time stigmatizing them by constructing them as ‘other’). (1995: 6)

Los proyectos nacionales burgueses inventan el ‘pueblo’ e inventan también el ‘alma del pueblo’, ese *Volkgeist* que los románticos buscaban en los lenguajes del campo. El franquismo, a pesar de su vocación anti-liberal y sus comienzos cercanos al fascismo, no deja de usar las herramientas teóricas que la tradición burguesa ha hecho cuajar en la mentalidad europea, y así, recurre constantemente a esas ideas de lo popular-campesino como reserva de esencias identitarias y tradicionales para justificar su propia idea de lo que tiene que ser la nación. El propio José Antonio Primo de Rivera se dirigía en estos términos a unos campesinos de Toledo, en 1934:

Jamás he sentido la emoción y el orgullo que ahora siento al enfrentarme con vosotros, pues me doy cuenta perfecta que dirijo la palabra a los depositarios del ser verdadero del espíritu nacional y a quienes conservan aún puras y arraigadas en lo más profundo de su ser las virtudes de la raza que hicieron a España inmortal. (1950: 129)

Esta ideología nacionalista de origen romántico, con su retórica de ‘esencias’ y ‘arraigos’, se mantendrá durante todo el régimen franquista, si bien es cierto que su modulación agrarista y ‘popular-campesina’ se va diluyendo conforme el Opus Dei sustituye a la Falange en los centros de poder, y comienza a movilizar un discurso desarrollista no menos preñado de nacionalismo, pero más difícil de hacer compatible con las alabanzas a los campesinos ‘tradicionales’ (como hemos visto en las paradojas ejemplificadas por el NO-DO).

Al franquismo, en este sentido, le ocurre lo mismo que a la mayoría de los movimientos nacionalistas modernos: se empeña en distinguir un mundo tradicional situado en el ámbito rural y habitado por ‘campesinos’ — el término en sí no es tampoco inocente, como veremos — frente al mundo urbano y modernizado, y lo hace para que este mundo tradicional provea de esencias ‘antiguas’ y ‘simples’ a un proyecto cultural y político que, por lo demás, no puede sino consistir en la propagación de un capitalismo que transforma tanto el campo como la ciudad. El franquismo quiere usar al campo como ámbito de ‘arraigo’ pero al mismo tiempo lo industrializa, introduce el capitalismo agrario que lo transforma, y se niega a reconocer que esa transformación produzca también ‘cultura rural’ (que lo rural pueda ser también moderno o híbrido), de manera que se ve obligado a interpretar la llegada del capitalismo al agro en términos de expansión de la cultura urbana y desaparición del ‘reducto de esencias nacionales’ campesino.

Raymond Williams (2001) ha identificado este tipo de discurso como un fenómeno recurrente en el proceso de implantación del capitalismo en Europa: se idealiza al campo como un mundo que tiene que estar desconectado de la ciudad para poder suministrar ‘arraigo’ (nacional, tradicional o simplemente afectivo), al tiempo que se identifica la

ciudad con un desarrollo capitalista que en realidad constituye la verdadera apuesta política, y que, como tal, se quiere extender a todas partes, incluido el campo. En otras palabras: no se acepta que un campo sumido en la cultura capitalista sea todavía campo, porque si es capitalista se lo considera colonizado por la ciudad, pero al mismo tiempo no se renuncia a la expansión total de un capitalismo que es tan industrial como agrario.

Lo que hay detrás de esta contradicción, según Williams, es el principio de división del trabajo que está en la base del propio capitalismo: del mismo modo que cada ciudadano de la sociedad capitalista tiene que ejercer su función especializada, también campo y ciudad tienen que servir para cosas distintas (el campo tiene que albergar las esencias tradicionales, mientras que la ciudad debe ser el lugar de la modernización). Pero el problema es que la ciudad y el campo están en constante relación; lo han estado siempre porque las ciudades salen del campo (las ciudades son muchas veces simples mercados rurales que se han expandido), y lo siguen estando en el sistema capitalista que provee de medios para entenderlas desde esa división artificiosa, pero que al mismo tiempo las une en una misma red de relaciones económicas y de poder.⁶

Así pues, el mito moderno de las ‘comunidades tradicionales campesinas’ como reductos de esencias identitarias ‘puras’, implica una deliberada ceguera respecto a la existencia de una historia cambiante y que incluye fuertes diferencias sociales y económicas dentro del mundo rural, así como decisivas conexiones con la ciudad. Sin embargo, los historiadores contemporáneos proveen constantes ejemplos de estas fluctuaciones, diferencias y conexiones. Josep Fontana ha señalado que ya en el siglo XVI comienza un fuerte proceso de estratificación en el campo europeo que va a separar a los propietarios y artesanos enriquecidos respecto de los campesinos pobres. Los sectores acomodados rurales se van a ir progresivamente aliando con sus análogos urbanos, ‘con quienes compartían el miedo hacia unos pobres cuyo número iba en aumento’ (1997: 5). Ese miedo se traduce en un incremento de las distancias de clase, y en una interrupción de las más o menos fluidas relaciones de intercambio entre la cultura de esos sectores acomodados (rurales o urbanos) y la de los campesinos pobres que hasta entonces tenían lugar, según señala Carlo Ginzburg.⁷

Silvia Federici (2010) ha explicado este proceso como una ‘gran ofensiva’ de las clases poderosas que se habían sentido acosadas por las rebeliones milenaristas y heréticas que proliferaron desde el siglo XIII entre los siervos campesinos. Las claves de esta ofensiva fueron el famoso desmantelamiento de la propiedad comunal (del que ya habló Marx), que permitía a los siervos no depender enteramente de sus señores para

⁶ ‘Evidentemente, una ciudad como lo que sus vecinos del campo cultivan. Y puede hacerlo a cambio de los servicios que ofrece en las esferas de la autoridad política, la ley y el comercio a quienes están a cargo de la explotación rural, con quienes, de modo característico, está ligada orgánicamente en una necesidad mutua de beneficio y poder’ (Williams, 2001: 80).

⁷ Ginzburg está de acuerdo con Bajtin (1984) en que autores individuales como Rabelais o Bruegel son sintomáticos en cuanto a la existencia de profundas raíces ‘populares’ en gran parte de la alta cultura medieval y pos medieval. Pero señala también que estos autores ‘ponen punto final a una época caracterizada por la presencia de fecundos cambios subterráneos, en ambas direcciones, entre alta cultura y cultura popular. Por el contrario, el siguiente periodo está marcado por una distinción cada vez más delimitada entre la cultura de las clases dominantes y cultura artesana y campesina, así como por el adoctrinamiento en sentido único de las clases populares’ (1996: 215). Ginzburg relaciona esta escisión con las guerras de religión reformistas y las revueltas campesinas que estas propiciaron: ‘Fue entonces cuando se les plantea dramáticamente a las clases dominantes el imperativo de recuperar, también en lo ideológico, a las masas populares que amenazaban con sustraerse a cualquier forma de control desde arriba, pero manteniendo, incluso acentuando las distancias sociales’ (216).

su supervivencia, y también la desarticulación de las redes de cuidados y saberes que facilitaban la reproducción de la vida al margen del incipiente sistema capitalista, y que estaban mayoritariamente controladas por mujeres campesinas. En su crucial aportación a la historia del campesinado europeo, Federici muestra que la expansión veloz de la caza de brujas en la Europa de los siglos XV al XVII cumple esa función de restar autonomía y capacidad de supervivencia a los siervos, y debe ponerse en relación con los procesos de diferenciación que la transición al capitalismo necesita imponer sobre ellos, para que se vean obligados a convertirse en trabajadores asalariados. Restándole capacidad de gestionar la reproducción a la mujer, convirtiéndola en un instrumento al servicio del hombre, se rompían los vínculos entre los sexos que habían permitido una mayor capacidad de plantar cara a la nueva situación. Del mismo modo, la introducción en Europa de las jerarquías raciales producidas por el colonialismo, generó también nuevas estratificaciones entre los nuevos trabajadores asalariados, a quienes el capitalismo necesitaba aislados e incapaces de garantizar su propia reproducción y supervivencia por sí mismos, y por tanto dependientes completamente del salario.

El campo es, por tanto, un ámbito con clases y grupos sociales bien diferenciados ya desde antes de la Revolución Industrial, como también ha indicado Raymond Williams, y la implantación progresiva del capitalismo agrario no hará sino acentuar esas diferencias, pues producirá las siguientes ‘consecuencias generales’ (siempre según Williams): concentración de la propiedad, estratificación de propietarios y arrendatarios y aumento del número de desposeídos (2001: 137). Esos desposeídos, esos labradores pobres que el capitalismo agrario incipiente está expulsando hacia los márgenes de la sociedad, son los que servirán de excusa para que en el XVIII se consolide el mito ilustrado acerca del atraso o el salvajismo de los campesinos, que alcanza sobresalientes expresiones como la siguiente, nada menos que de Voltaire, citada por Josep Fontana:

rústicos que viven en sus cabañas con sus hembras y sus animales [...], que hablan una jerga que no se comprende en las ciudades, dado que tienen pocas ideas y, en consecuencia, pocas expresiones. Hay salvajes de estos por toda Europa. Hay que convenir que los pueblos del Canadá y los cafres que solemos llamar salvajes son infinitamente superiores a los nuestros. (1997: 4)

Voltaire está ya pensando dentro del marco de sentido ilustrado que considera ‘el progreso’ como fundamento de la sociedad; marco que da lugar a los primeros debates acerca de los problemas de la agricultura, y que más tarde va a hacer posible la modernización capitalista que el franquismo se encargó de impulsar en España. Pero, ya en la época de Voltaire, los burgueses que como él despreciaban a esos ‘salvajes campesinos’ van a comenzar a darse cuenta de la necesidad de incluirlos en sus proyectos revolucionarios, ‘como colaboradores de un ‘tercer estado’ eminentemente burgués y urbano, que’ según Fontana, ‘les pagaría su apoyo armado, sin el cual hubiera sido imposible resistir a la ofensiva de la Europa absolutista, con la supresión de las cargas feudales y con algunas facilidades para el acceso a la tierra’ (1997: 5).

De esta forma, si por un lado se han creado los mitos ilustrados acerca del atraso rural junto con los mitos románticos acerca del folclore tradicional arcaico, por otro lado se ha convocado también a la población rural empobrecida a participar en una lucha mano a mano junto con otros grupos sociales, la mayoría de ellos urbanos, contra las clases aristocráticas dominantes. Esta conjunción es la que, según Clara Lida, configura las

llamadas ‘clases populares’ del XIX, en las que se podían encontrar ‘quienes participaban en el mundo del trabajo y de la producción, tanto en el campo como en la ciudad, ya fueran los productores de la tierra — pequeños labradores o jornaleros — y de la urbe — los artesanos, los obreros en talleres y fábricas y el pueblo menudo ocupado de servir’ (1997: 4). A la hora de luchar contra la Europa absolutista y los restos del Antiguo Régimen, las supuestas diferencias abismales entre campo y ciudad se diluyen.

Un ejemplo de esto en el caso español es la sublevación de Loja en 1861 (que Lida llama ‘agro-urbana’) cuyo detonante fueron los atropellos cometidos contra unas tierras comunales por el general Narváez, pero que movilizó tanto a campesinos como a sectores urbanos, gracias, según Lida, a toda una organización secreta que se había fraguado durante años y en la que abundaban los elementos burgueses, con fuertes implicaciones de la cultura letrada. El propio líder de la insurrección, Pérez del Álamo, narró los sucesos en un libro que ‘no sólo revela soltura literaria y familiaridad con lecturas diversas, con sus citas latinas y sus referencias a autores clásicos, desde Tácito y Ovidio, hasta Madame de Stäel, pasando por Cervantes, sino que muestra un cierto grado de educación y cultura características de las clases urbanas escolarizadas’ (Lida, 1997: 10). Este acceso a la alta cultura no impedía ya en ese momento que, al mismo tiempo, Pérez del Álamo, estuviera orgulloso de su profesión de ‘albéitar y herrador’ y de su origen campesino, que defendía con la retórica de la Ilustración ante las imputaciones de un enemigo que sí se avergonzaba de su extracción social:

Todos somos iguales ante la ley, todos iguales ante la sociedad; todos somos hombres, todos somos ciudadanos. De un albéitar al hijo de un cocinero, de un fondista, no hay tanta distancia: son las mismas preocupaciones sociales. Yo soy hijo de un buen labrador; el señor Marfori, hijo de un buen cocinero, de un buen fondista. (Pérez del Álamo, 1971: 82–83)

La difusión de este ‘orgullo de trabajador’, unido a cierto acceso a la cultura letrada por parte de las clases populares, propiciaba que cierta prensa nacional se hiciera eco de problemas como los que provocaron la insurrección de Loja. Así, parafraseando a Pérez del Álamo, el periódico madrileño *La Discusión* ‘expresaba simpatía por el bienestar de artesanos y trabajadores y revelaba un apoyo básico a las causas de los jornaleros sin tierras y labradores modestos’. De este modo, los campesinos más pobres, en su mayoría analfabetos, veían sus anhelos reflejados en esas instituciones burguesas capitalinas que, según los prejuicios románticos, tan alejadas debían estar de ellos. Ejemplos como estos nos hacen darnos cuenta de que las relaciones entre el campo y la ciudad han sido durante las revoluciones burguesas y la implantación del capitalismo mucho más estrechas de lo que los mitos modernos sobre el mundo rural quieren dejar ver.

No deja de ser cierto que esas ‘clases populares’ del XIX tan variopintas, se van a ir dividiendo progresivamente según se acabe la centuria, pero esa escisión incipiente no tiene, de nuevo, nada que ver con la supuesta separación del campo y la ciudad. Se trata más bien de una divergencia de intereses entre burgueses y proletarios, sean ambos urbanos o rurales, que se hace más pronunciada y da al traste con antiguas alianzas. La crisis del liberalismo burgués que recorre el mundo a principios del XX, y que bascula alrededor del hundimiento financiero de 1929, va a encontrar ya formada una fuerte ‘conciencia de clase’ entre los trabajadores tanto de la ciudad como del campo, que se ‘proletarizan’ y se enfrentan a la burguesía.

El escollo de la propiedad: malabarismos anti-liberales del primer franquismo

Como señala el historiador Jesús Izquierdo (2008), es ese el momento en el que el vocablo ‘campesino’ se va a imponer con fuerza en España frente a los términos ‘labrador’ o ‘agricultor’, heredados del Antiguo Régimen. Estos últimos se habían resignificado ya con el liberalismo (que asociaba el derecho a la ciudadanía con la propiedad) adquiriendo la connotación de ‘posesión de tierras’, en oposición a los vocablos ‘jornalero’, ‘yuntero’, o ‘arrendatario’, que comenzaron a utilizarse para nombrar a los que carecían de ellas. Frente a esta división, y en el contexto del rechazo a ese criterio liberal de la propiedad como condición de la ciudadanía, se extiende el uso de ‘campesino’ entendido como trabajador del campo, análogo a los de la ciudad.⁸ Este es el uso reivindicativo que los anarquistas y socialistas le van a dar al término, y también el que llega a ser incorporado por los sectores republicanos más moderados. Bajo la presión de estos grupos el trabajo, y ya no la propiedad, va a ir siendo considerado cada vez más el criterio necesario para la ciudadanía (sobre esto, ver Sánchez León & Izquierdo, 2003).

Del mismo modo que la burguesía se había aliado con los campesinos pobres para incluirlos en sus luchas contra el absolutismo durante el XIX, los proletarios reclaman como parte de su clase social a esos mismos campesinos sin tierras en las primeras décadas del XX, popularizando el slogan de ‘la tierra para el que la trabaja’. Pero, al mismo tiempo, y esto es particularmente interesante para nosotros porque va a determinar posteriormente el discurso franquista, se produce inevitablemente una reacción de los sectores rurales que sí poseen tierras y que no están dispuestos a ‘proletarizarse’. Jesús Izquierdo señala como el ‘catolicismo social’ y la extrema derecha española respondieron a la amenaza de la expansión del socialismo y el anarquismo en el campo precisamente re-apropiándose del término ‘campesino’ y dándole otro sentido muy diferente:

En la interpretación de los católicos, el término adoptó una significación vigorosamente esencialista, refiriendo a un pequeño o mediano propietario que debía explotar directamente su tierra, una encarnación no sólo de la superación de la inmanente tensión moderna entre trabajo-capital, sino también de las esencias patrias y cristianas que trascendían las escisiones partidistas y nacionalistas desatadas por la deriva liberal. (2008: 4)

Esta significación es la que hereda posteriormente también el ideario falangista, y, tras la guerra, el primer franquismo. En términos generales, se trataba de recuperar la idealización de origen romántico que permitía separar a los campesinos de los vaivenes de la historia (y de las polémicas acerca de la propiedad, el trabajo y la ciudadanía) y situarlos en el terreno de las ‘esencias’. Se trataba entonces, de una vuelta a las retóricas propias del nacionalismo burgués, a pesar de que se recubrieran con tintes anti-liberales, y se adornara con toda una mitografía de exaltación del Antiguo Régimen. Debemos recordar que, de todas formas, el nacionalismo no puede dejar de ser un invento de la burguesía, y que desde el principio esta utilizó frecuentemente imaginarios de la época feudal para dotar de solera a sus proyectos nacionales. El franquismo no inventó nada, en este sentido. Pero sí es cierto que su anti-liberalismo le distingue hasta cierto punto de los demás proyectos nacionales que evolucionaban en la Europa de finales de los años 1930,

⁸ Antes ‘campesino’ había significado tan sólo ‘quien anda siempre en el campo’ (DRAE, 1780).

excepto, por supuesto, los de las potencias fascistas. Como estas, el franquismo se vio atrapado, sobre todo en sus primeros años, entre su voluntad de romper con la tradición liberal, y su dependencia respecto a un discurso nacionalista que no hubiera existido sin las aportaciones de dicha tradición. Estos regímenes anti-liberales eran modernos a su pesar, buscaban arraigar sus proyectos en esencias arcaicas y cuanto más lo hacían más pertenecían a la tradición burguesa que se había consolidado mediante esa misma estrategia.

Otro aspecto fundamental de esa tradición burguesa que los fascismos trataron con ambigüedad fue la implantación del capitalismo. Tanto como en la cuestión nacionalista, en este punto el mito del campesino esencializado fue clave pues, como señalaba Izquierdo en la intervención antes citada, el campesino ideal que construyó la extrema derecha no era sólo un depósito de las esencias nacionales, sino también un propietario que trabajaba su propia tierra, es decir, una figura que servía para intentar resolver la tensión entre la propiedad y el trabajo como formas de validación encontradas de la ciudadanía moderna. Esta tensión tiene que ver con la implantación del capitalismo porque este sistema tiende a concentrar la propiedad en pocas manos y pone de relieve precisamente, y en términos del marxismo clásico, la no coincidencia de la propiedad de los medios de producción con la fuerza de trabajo que los hace producir. Para evitar este tipo de situación surgen las soluciones estatistas entre las que se encuentra no sólo el socialismo, sino también el fascismo, en sus diferentes versiones.

El fascismo, tanto como el socialismo, quiso evitar la escisión de propiedad y trabajo, lo cual en el campo suponía, como muy bien sabía José Antonio Primo de Rivera, la necesidad de una Reforma Agraria que dotara de propiedad a los muchos trabajadores rurales que no la tenían. Ahora bien, mientras el socialismo no dudó en afirmar que ‘la propiedad es un robo’, lo cual le llevó (al menos en teoría) a expropiar indiscriminadamente tierras para repartirlas entre los desposeídos, el fascismo tendió a hacer malabarismos retóricos para evitar posicionarse acerca el tema clave de la propiedad privada y las expropiaciones. Malabarismos como la propia esencialización de la figura ilusoria de ese campesino que, precisamente, siempre es propietario de la propia tierra que trabaja. Estos ejercicios retóricos son fundamentales para comprender el discurso del primer franquismo sobre el campo, que los hereda de las ambigüedades ya presentes en José Antonio. Véase, en este sentido, el siguiente discurso del líder de la Falange, de 1935:

La reforma agraria no es sólo para nosotros un problema técnico, económico, para ser estudiado en frío por las escuelas; la reforma agraria es la reforma total de la vida española. España es casi toda campo. El campo es España; el que en el campo español se impongan unas condiciones de vida intolerables a la humanidad labradora en su contorno español no es sólo un problema económico: es un problema entero, religioso y moral. (citado en Bachoud, 1971: 55)

A partir de esta esencialización nacionalista del campo, y a pesar de su reticencia a plantear el problema sólo en términos económicos, José Antonio se ve obligado a abordar la cuestión de la distribución de la propiedad privada. Para acabar con ‘esas condiciones de vida intolerables’ no sólo hay que mejorar las tierras o ampliar el espacio cultivable,

hay que tomar al pueblo español, hambriento de siglos, y redimirle de las tierras estériles donde perpetúa su miseria; hay que trasladarle a las nuevas tierras cultivables; hay que

instalarle, sin demora, sin espera de siglos, como quiere la ley de contrarreforma agraria, sobre las tierras buenas. (Bachoud, 1971: 56).

Y entonces llega el momento clave:

Me diréis: pero ¿pagando a los propietarios o no? Y yo os contesto: Esto no lo sabemos; dependerá de las condiciones financieras de cada instante. Pero lo que yo os digo es esto: mientras se esclarezca si estamos o no en condiciones financieras de pagar la tierra, lo que no se puede exigir es que los hambrientos de siglos soporten la incertidumbre de si habrá o no habrá reforma agraria; a los hambrientos de siglos hay que instalarlos como primera medida; luego se verá si se pagan las tierras; pero es más justo y más humano, y salva a más número de seres, el que se haga la reforma agraria a riesgo de los capitalistas que no a riesgo de los campesinos. (Bachoud, 1971: 56)

Esta toma de partido por los ‘campesinos’ frente a los ‘capitalistas’, por mucho que fuera matizada como un posicionamiento provisional (‘mientras se esclarezca si estamos o no en condiciones financieras de pagar la tierra’), no llegó a traducirse nunca en hechos, ni siquiera durante el corto periodo en que los falangistas llevaron las riendas del régimen (1939–1945). Cuando parecía que era el momento de hacer la ‘Reforma Agraria’ que había anunciado José Antonio, cuando parecía sin duda el momento de poner en acción los principios del agrarismo fascista del también caído Onésimo Redondo, la defensa de la propiedad privada como un bien intransferible pesó más que la voluntad de otorgársela a los trabajadores que carecían de ella. Resulta muy interesante ver cómo los líderes falangistas tuvieron que hacer, de nuevo, verdaderas carambolas retóricas para poder explicarse a sí mismos (no tenían mucha necesidad de responder ante nadie más) esta decisión. En este sentido, el discurso del director general de Colonización, el falangista Ángel Zorrilla Dorronsoro, ante el II Consejo Sindical de Falange en 1941, resulta especialmente interesante, porque dialoga implícita y explícitamente con las palabras de José Antonio antes citadas.

Mientras José Antonio había puesto la defensa de los campesinos por delante de la propiedad privada, Zorrilla está intentando solapadamente defender el valor de esta última por encima de cualquier otra cosa. Y como sabe que tal defensa podría ser identificada por algunos como el corazón del capitalismo, sistema económico abiertamente rechazado por José Antonio, Zorrilla Dorronsoro insiste una y otra vez en intentar distinguir el capitalismo frente a la propiedad privada (‘si el capitalismo ha de derrocar es necesario hacerlo sin contaminar la solidez de la propiedad’ [1941: 20]), vinculando esta a valores espirituales: ‘siguiendo la doctrina nacionalista, la propiedad debe ser respetada lo más posible, como soporte de la solera espiritual de un pueblo, con todas aquellas calidades que José Antonio definió con insuperable maestría’ (1941: 19). Esta defensa le permite encarar con seguridad el tema principal que le incumbe como director de colonización, el de las expropiaciones de tierras:

cancelar la obligación de pagar renta es pura y simplemente expropiar sin indemnización, lo que contradice el punto 21 de la Falange, y subestimar jurídicamente la propiedad es eso, subestimar la propiedad, no es capitalismo, propiedad tantas veces elogiada y defendida por él, como soporte del espíritu frente al materialismo. (1941: 19)

En busca de otras formas de legitimar su peligrosa argumentación, Zorrilla recurre nada menos que a Hitler, quien, si bien originalmente había autorizado la ‘expropiación de la

tierra sin indemnización' en su programa nacional-socialista, posteriormente, en 1928, corrige 'de su puño y letra', afirmando que esas expropiaciones sólo se pueden llevar a cabo cuando se trate de 'confiscar la propiedad agraria adquirida por medios ilícitos', lo cual, según aclara Zorrilla, 'se refiere a las Sociedades Agrarias de Especulación de origen judío' (20). Algo parecido venía haciendo, dicho sea de paso, el propio Instituto Nacional de Colonización desde 1939, pues su labor en los primeros años de la post-guerra fue sobre todo organizar la 'devolución' de las tierras expropiadas 'ilícitamente' por la Reforma Agraria efectuada por la Segunda República.

En un giro final de su defensa de la propiedad privada (al menos de la de algunos) Zorrilla alude directamente a las palabras de José Antonio: 'instalar es instalar, poner a los campesinos sobre las tierras, no transferirles la propiedad, y precisamente por esto jamás empleó otra palabra, para designar esta fase de la reforma, José Antonio' (22).

A esto el director de Colonización sólo tiene que añadir que la Reforma Agraria no está pudiendo seguir aún del todo los designios de José Antonio porque la Falange no se halla completamente establecida en el poder. Se completa así un argumento del tipo 'tetera robada' (según el modelo freudiano): 'no estamos expropiando porque José Antonio nunca habló de expropiar, además sólo expropiamos a los que se lo merecen, y por otra parte todavía no estamos pudiendo expropiar como José Antonio quería porque en realidad no nos dejan'.

Coda: trasplantes traumáticos

Este tipo de contradicciones están en la base de todo el intento franquista de conciliar la idealización de los campesinos como 'alma de España' con la implantación de un capitalismo que producía transformaciones y desigualdades que afectaban tanto al campo como a la ciudad. El pretendido arraigo del franquismo en un campesino eterno y ajeno a los problemas de la modernización capitalista resultaba imposible, y su 'doble lenguaje' oficial a menudo le explotaba en la cara, resultando demasiado ajeno a una realidad que acababa encontrando otros canales para ser narrada. Así por ejemplo, testimonios orales recogidos recientemente en Sodeto, uno de los pueblos creados por Colonización en el desierto aragonés de los Monegros, nos revelan una memoria local que nunca ha olvidado cómo las tareas de abancalamiento y nivelación de las tierras realizadas por el INC produjeron la salida a la superficie de salitres que las volvieron casi estériles.

La contingencia no deja de tener un poderoso alcance metafórico: en el hacer *tabula rasa* que suponía la colonización modernizadora se revolvían los estratos ocultos que hacían imposible todo 'arraigo'. Uno de esos pueblos en particular, llamado Puilato, tuvo que ser abandonado debido a la esterilidad de la tierra removida. Junto a él habría que recordar los cientos de pueblos hundidos bajo los pantanos del franquismo, los que quedaron desiertos por la emigración masiva, los cientos de miles de campesinos que, a pesar de ser utilizados como símbolos de las raíces hispánicas por la propaganda franquista, tuvieron que 'trasplantarse' a las ciudades, encontrando serios problemas de adaptación. Toda esa historia, la otra cara de la modernización franquista, está aún por contar en toda su complejidad y profundidad. Valga esta contribución acerca de la genealogía y las contradicciones del discurso que intentó legitimar esos procesos como un pequeño paso más en esa dirección.

Bibliografía

- Bachoud, A. 1971. *La situación del campo español*. Paris: Masson et Cie.
- Bajtin, M. 1984. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barciela López, C. & López Ortiz, I. 2003. El fracaso de la política agraria del Primer Franquismo (1939–1959): veinte años perdidos para la agricultura española. En: C. Barciela López, ed. *Autarquía y mercado negro. El fracaso económico del Primer Franquismo (1939–1959)*. Barcelona: Crítica, pp. 55–93.
- DRAE. 1780. *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*, 1ª ed. Madrid: Real Academia Española.
- Escolano, A. 1992. Los comienzos de la modernización pedagógica en el franquismo (1951–1964). *Revista española de pedagogía*, 50(192): 289–310.
- Federici, S. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo, y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fontana, J. 1997. Los campesinos en la historia: reflexiones sobre un concepto y unos prejuicios. *Historia social*, 27: 3–11.
- Ginzburg, C. 1996. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.
- Graham, H. & Labanyi, J. eds. 1995. *Spanish Cultural Studies. An Introduction. The Struggle for Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hooper, J. 2006. *The New Spaniards*. London: Penguin.
- Izquierdo, J. 2001. *El Rostro de la Comunidad. La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Izquierdo, J. 2005. Morir de humanidad. Otro réquiem por el campesino español. Texto presentado en las X Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Rosario, Argentina [texto inédito].
- Izquierdo, J. 2007a. El ciudadano mediado. Campesinos, ciudadanía y alteridad en la España contemporánea. En: M. Pérez Ledesma, coord. *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía en España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 627–56.
- Izquierdo, J. 2007b. Tiempo de campesinos. Resemantización y modernidad en España y México contemporáneos. *Interpretaciones. Revista de historiografía y ciencias sociales de la Argentina*, 3: 1–27.
- Izquierdo, J. 2008. Campesino [Texto inédito].
- Lida, C. E. 1997. ¿Que son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX. *Historia social*, 27: 3–21.
- Pavlovic, T. 2011. *The Mobile Nation: España Cambia de Piel (1954–1964)*. London: Intellect.
- Pérez del Álamo, R. 1971. *Apuntes sobre dos revoluciones andaluzas*, introducción y edición de A. M. Calero. Madrid: Zero.
- Pérez Díaz, V. 1989. *El retorno de la sociedad civil*. Madrid: Tecnos.
- Población, F. 2010. Nueve pueblos de España siguen siendo ‘del Caudillo’. *Público* [en línea] 18 de febrero [consultado el 1 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://blogs.publico.es/felix-poblacion/12/nueve-pueblos-de-espana-siguen-siendo-del-caudillo>
- Primo de Rivera, J. A. 1950. *Obras Completas*. Madrid: Dirección General de Propaganda.
- Richardson, N. E. 2002. *Postmodern Paletos. Immigration, Democracy and Globalization in Spanish Narrative and Film, 1950–2000*. Bucknell: University Press.
- Sánchez León, P. 2010. Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición. En: G. Labrador-Méndez, coord. *Mombaja: Lo llamaban transición (número especial)*: 11–19.
- Sánchez León, P. & Izquierdo, J. 2003. Ciudadanía y clase social tras la comunidad. *Cuadernos de relaciones laborales*, 21(1): 61–87.
- Sevilla Guzmán, E. 1979. *La evolución del campesinado en España: elementos para una sociología política del campesinado*. Barcelona: Península.
- Uría González, J. coord. 2003. *La cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Williams, R. 2001. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.
- Zorrilla Dorransoro, Á. 1941. *Política de colonización del Nuevo Estado: conferencia dada ante el II Consejo Sindical de la Falange*. Madrid: Instituto Nacional de Colonización.

The discourse on the rural world was one of the instruments of propaganda and indoctrination preferred by Franco's dictatorship. The country was used to, firstly, praise the purity of its traditions, while, at the same time, propagandize

the 'modernization' that was to end its secular backwardness. This article investigates this contradiction in two ways: firstly, by tracking it in different institutions of the regime (NO-DO, Institute of Colonization, Spanish Falange and its Women's Section); secondly, by tracing its historical genealogy, that is: showing its pertinence to a modern bourgeois tradition which idealizes and at the same time stigmatizes peasants, considering them the 'people' at the core of the essence of the nation, but also some kind of barbarians who must be civilized.

KEYWORDS Francoism, rural world, NO-DO, modernization, peasants

Nota sobre el autor

Luis Moreno-Caballud es Profesor Asociado de la Universidad de Pennsylvania. Investiga la construcción social del significado durante los siglos XX y XXI en España, prestando especial atención a la potencia de las intervenciones literarias y cinematográficas para cuestionar y transformar los límites de lo que se percibe como posible en el ámbito social. Ha publicado *Cultures of Anyone. Studies on Cultural Democratization in the Spanish Neoliberal Crisis* (2015), que investiga la emergencia reciente de prácticas igualitarias en culturas digitales y movimientos sociales como el 15M; prácticas que han desafiado a una larga tradición cultural de elitismo intelectual y tecnocracia capitalista en el estado español.

Diríjase la correspondencia a: Luis Moreno-Caballud, Hispanic Studies, Department of Romance Languages, 502 Williams Hall, 255 S. 36th Street, Philadelphia, PA 19104-6305, USA. Email: mluis@sas.upenn.edu

Copyright of Hispanic Research Journal is the property of Taylor & Francis Ltd and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.