

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

¿Ruralidad o barbarie? [Rurality or barbarism?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Almazán Gómez, Adrián
Publisher	Revistes Cientifiques de la Universitat de Barcelona
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 08:49:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/160664

¿RURALIDAD O BARBARIE?

Adrián Almazán Gómez

Universidad Autónoma de Madrid

adrian.almazan@uam.es

Resumen:

Tradicionalmente los campesinos han sido considerados bárbaros en el seno de la civilización. En lo que sigue estudiaré cómo diferentes reflexiones, además de la realidad material concreta contemporánea, nos permiten concluir que nuestra civilización se caracteriza más bien por una cierta forma de progreso regresivo que nos sitúa a las puertas de una barbarie generalizada. Siendo así, el conocimiento concreto de la realidad del mundo campesino, cuestión que se aborda en el artículo, puede ser nuestra mejor oportunidad para la construcción de una salida civilizada y emancipatoria para la vida humana en el planeta.

Palabras clave:

Barbarie, campesinado, civilización, modernidad, emancipación, progreso regresivo, ruralidad.

Abstract:

Peasants have traditionally been considered barbarians within civilization. In what follows, I will study how different considerations, besides the study of contemporary specific material reality, allow us to conclude that our civilization is rather characterized by some form of regressive progress that puts us at the gates of a generalized barbarism. As such, the specific knowledge of the peasants' reality, as addressed in the article, may be our best chance to build a civilized and emancipatory way out for human life on the planet.

Keywords:

Barbarism, Peasantry, Civilization, Modernity, Emancipation, Regressive progress, Rurality.

Recibido: 03/04/2016

Aceptado: 25/04/2016

En *Vidas a la intemperie* (Badal, 2014), Marc Badal recopila una serie de adjetivos que:

encajan con la imagen del campesinado que, en buena medida, nosotros mismos reproducimos.

Incultos, ignorantes, limitados, espesos, zoquetes, toscos, estrechos, anticuados, atrasados, incoherentes, informales, inmorales, desobedientes, ladrones, mentirosos, falsos, ruines, hipócritas, herejes, degenerados, supersticiosos, tardos, grotescos, horteras, feos, insensibles, rencorosos, sórdidos, tozudos, cotillas, egoístas, avariciosos, insolidarios, individualistas, interesados, malhumorados y a menudo violentos.

En resumidas cuentas: paleta, cateto, grullo, borono, palurdo, garrulo (Badal, 2014: 93).

Si comparamos estos apelativos con aquellos que Francisco Fernández Buey recoge en su artículo *Tres notas sobre civilización y barbarie* (2005) como caracterización convencional de los bárbaros, las similitudes saltan a la vista: “la irracionalidad, la desmesura, el desorden, el despotismo, la sumisión, la crueldad, la ferocidad, el bestialismo, la falta de autocontrol y la inhumanidad” (Fernández, 2005: 3). Es más, cuando este habla de las acepciones que el término bárbaro adquirió en el contexto del nacimiento de la cultura humanista europea del Renacimiento, una de ellas es precisamente la de “rústicos de la propia cultura (por zafios y bestiales)” (Fernández, 2005: 4). Sin embargo, ¿es lícito mantener a día de hoy una asociación tal entre el campesino y el bárbaro?

Vayamos más despacio. En su artículo, en verdad una suerte de corolario sintético a su obra *La barbarie de ellos y de los nuestros* (Fernández, 1995), Fernández Buey se dedica a estudiar y problematizar la dicotomía que a lo largo de la historia de la cultura euro-norteamericana ha constituido la pareja civilización y barbarie. Según esta, frente a los bárbaros se encontrarían los civilizados caracterizados por: “la racionalidad, la medida, el orden, la instrucción, la educación, la policía (en el amplio sentido original de la palabra, que incluye la higiene), la sociabilidad, la civilidad, la humanidad en suma” (Fernández, 2005: 3). En su relato, los periodos greco-romano y cristiano corresponderían a un particular hermetismo en el uso de estos términos, siendo habitual que el apelativo bárbaro se aplicara de forma homogeneizadora a todos aquellos *otros* culturales más allá de las barreras geográficas propias. Existieron excepciones a ese tipo de utilización ya desde el s. V a.C., aunque no sería hasta el s. XV cuando las fronteras entre ambos términos comenzaron a desdibujarse. Por un lado, reflexiones como la de Bartolomé de las Casas (1992-1998) ponían sobre la mesa algo así como que *no todo es bárbaro entre los bárbaros*. Por otro, los *Ensayos* de Montaigne (2004) supondrían el pistoletazo de salida a un relativismo cultural que abriría brecha en las filas de civilización ampliando la conclusión anterior para afirmar que *también hay bárbaros entre nosotros*. Para Fernández Buey estas dos constataciones son la realidad fundacional de una escisión del alma europea que moldearía la conciencia histórica de ésta en los siglos por venir. En sus palabras:

de un lado, autosatisfacción por las conquistas civilizatorias (incluyendo en esas conquistas la ciencia moderna y sus aplicaciones tecnológicas); de otro lado, conciencia desventurada o desgraciada por los males que han

conllevado las conquistas civilizatorias, a saber: genocidios y etnocidios vinculados a la colonización de los otros, de las otras culturas (de las que se duda ya que fueran tan bárbaras como se había dicho o de las que se piensan que no eran bárbaras en sentido propio) (Fernández, 2005: 5).

Esta concepción escindida de nuestra civilización se hizo particularmente importante en la filosofía del s. XX, que trató de desentrañar hasta qué punto ambas almas eran o no separables y si la idea de *progreso* que había marcado las esperanzas emancipadoras de los s. XVIII y XIX, y para la cual el mundo campesino era un obstáculo que superar, no tomaría en verdad más bien la forma de un cierto *progreso regresivo*. Quizá el análisis paradigmático en este sentido es el realizado por Horkheimer y Adorno (2009) en *Dialéctica de la Ilustración*, donde se explicita que la relación entre las parejas civilización/barbarie, razón/sinrazón o ilustración/mito es radicalmente dialéctica. Sin embargo, otros muchos autores como Benjamin (*no hay documento de civilización que no sea al mismo tiempo documento de la barbarie*), Ellul, Anders, Arendt o Primo Levi constataron que, a diferencia de lo que se creía, un avance de realidades tradicionalmente consideradas civilizatorias –la abundancia material, el desarrollo tecnológico, el Estado, etc.– no traía indefectiblemente unido un progreso moral de la sociedad. Es más, en muchos casos podría conllevar más bien un retroceso, como decíamos, podría ser una forma de *progreso regresivo*.

Una de las formas más alarmantes de esta componente regresiva del progreso, o si queremos, del avance de nuestra civilización, es precisamente el carácter dual de unas fuerzas productivas que se alzan a la vez como fuerzas destructivas. Desde mediados de los años 60 existe la certeza de que el avance de las sociedades industriales en el planeta está poniendo en peligro las mismas condiciones de habitabilidad y reproducción de la vida humana en el mismo. Algunos autores hablan de nuestra época como el Antropoceno haciendo referencia a que la segunda mitad del s. XX ha inaugurado una novedad histórica: la de un ser humano capaz de realizar modificaciones a gran escala, es decir comparable a la de los grandes procesos geológicos, en el planeta Tierra. En concreto, son tres los fenómenos críticos a los que no podemos dejar de prestar atención y que, por desgracia, no han hecho más que empeorar desde que fueron señalados y denunciados hace ya más de cinco décadas. En primer lugar, la desaparición masiva de especies al hilo de la destrucción de los ecosistemas que les dan cobijo y de las modificaciones climáticas a gran escala. Es tal la magnitud que ha alcanzado dicho proceso de extinción que algunos autores hablan ya de una sexta gran extinción, comparable a las grandes extinciones de los registros geológicos. En segundo lugar, la sobrecarga de los sumideros biológicos, que tiene como caso paradigmático el aumento de la concentración de gases de efecto invernadero en la atmósfera y el consecuente aumento de la temperatura global. De seguir las tendencias actuales de aumento, el horizonte para las próximas décadas podría ser el de desestabilizaciones a gran escala de la producción de alimentos o de los procesos climáticos. Por último, y para nada menos importante, se vislumbra ya un horizonte de agotamiento de recursos minerales entre los que se incluirían los minerales fósiles. Estos, utilizados en los últimos siglos como combustibles no renovables, han moldeado hasta tal punto nuestras sociedades que una escasez o desaparición de los mismos obligaría a reformular prácticamente todo: desde el transporte a la producción, pasando por la vivienda, la alimentación y por supuesto la producción de energía. Es

precisamente la confluencia de estas tres crisis en los inicios de este s. XXI lo que apunta a que, con una enorme probabilidad, tendremos que enfrentarnos a grandes discontinuidades históricas que podrían tomar la forma de una barbarie como el mundo nunca ha conocido. Como suele decir Jorge Riechmann (2013), podríamos tener que enfrentarnos a un ecocidio, aquel descrito por los fenómenos anteriores fuera de control, que tendría como consecuencia un genocidio, es decir, la muerte de millones de seres humanos por los efectos negativos de todo lo anterior. Vemos pues que, sin haber resuelto todavía hasta qué punto es justa la asociación entre campesinos y bárbaros, desde luego que es posible afirmar que el mundo “civilizado” que se ha constituido progresivamente durante los últimos tres siglos puede mercedamente obtener el calificativo de reino de la barbarie, una barbarie que ha llegado hasta el punto de poner entredicho la continuidad de la vida humana en la Tierra.

¿Y qué hay de los campesinos? ¿Qué papel han jugado ellos en todo este proceso? Si miramos al momento actual podríamos decir que, dejando a un lado a las sociedades no occidentales y el impacto de la modernización sobre ellas, sin duda alguna los campesinos occidentales han sido la víctima colateral más importante del devenir del mundo en los últimos siglos. Y es así porque se puede defender que la historia de la modernización, la materialización de este progreso regresivo del que venimos hablando, es la historia de la lucha permanente contra la especificidad y la materialidad de un mundo campesino que finalmente terminó por sufrir un etnocidio casi total. Es una historia larga, que se remonta al menos hasta el s. XVII. Sería complejo desgranar aquí los diferentes análisis que han tratado de dar cuenta tanto de la naturaleza más íntima de la modernidad como de su desarrollo material concreto. De entre todos estos relatos me interesan especialmente aquellos que piensan este proceso en relación con la difusión a gran escala de máquinas y, más importante, de una racionalidad técnica, instrumental o impersonal en el seno de las sociedades. Y me interesan porque estos análisis incorporan en su dinámica una progresiva erosión del mundo campesino preindustrial y de sus valores. Sin embargo, soy consciente de que otras claves interpretativas, tales como la del nacimiento y extensión del capitalismo, son complementos inexcusables a la hora de reflexionar sobre esta cuestión.

Uno de estos relatos es el elaborado en los últimos años por Aurélien Berlan. Para este, las formas modernas de dominación se pueden caracterizar como *impersonales* o *sistémicas*, por oposición a las formas tradicionales de dominación que algunos individuos ejercían a título personal. Esta idea es relativamente clásica y se encuentra también en Marx, en sus reflexiones sobre el fetichismo de la mercancía –que hace que las relaciones sociales tomen la forma de relaciones entre cosas– y sobre la alienación –en el sentido de que los humanos son dominados por las fuerzas impersonales resultado de la coagulación de su propia actividad–. También se encuentra en Max Weber, para el que la forma típicamente moderna de dominación, la dominación burocrática, se define como impersonal en el sentido de que se ejerce *sin tener en cuenta a la persona*. De hecho, esta idea atraviesa todos los análisis en torno a la reificación, desde Lukács a Marcuse pasando por Adorno.

En su obra *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Weber, Simmel et Tönnies*, Berlan (2012) retoma los diagnósticos de los primeros sociólogos alemanes que caracterizaron el impacto del proceso industrializador actualizándolos.

En concreto lo relativo a la instauración de las formas burocráticas (Weber), la monetarización y mercantilización de la vida social y económica (Simmel) y la disolución de las comunidades naturales (Tönnies). La conclusión de su análisis es, pues, que conceptos como dominación impersonal, fetichismo, reificación o alienación permiten pensar las formas de dominación que caracterizan la edad moderna que se manifiestan bajo la forma de restricciones sistémicas –la competencia en el mercado– y organizativas –empresas privadas, administraciones públicas, instituciones internacionales– en las que tanto los individuos como los pueblos están atrapados. Y de hecho es precisamente en el progresivo proceso de *impersonalización* en el que Berlan identifica la disolución de los elementos característicos del mundo campesino, ejemplo paradigmático de relaciones en las que la persona ocupa un lugar central. Las comunidades naturales –familia, pueblo, región– que vertebran la organización social campesina, los intercambios no monetarizados y las formas directas de organización y relación desaparecen a la par que se profundiza en el proceso de industrialización.

El análisis de Jacques Ellul (2003; 2012a; 2012b) tiene también muchas similitudes con el anterior. Para este se puede hacer una suerte de paralelismo entre modernización y progresiva extensión y articulación en forma de sistema de una cierta racionalidad técnica. Esta habría aparecido como reacción a la extensión de la máquina en las sociedades inglesa y francesa del s.XVIII. En su dinámica, la técnica funcionaría extendiendo la lógica basada en la eficiencia de lo maquinico a diferentes ámbitos como lo económico, lo político, lo social e incluso lo humano en un sentido más amplio. De hecho, para Ellul el movimiento de la técnica adquiere una cierta autonomía entendida como un dinamismo en principio impersonal y fundamentalmente no dependiente de la voluntad humana –aunque sí de su mediación–, que se articularía en la forma de un Sistema Técnico tejido con una superposición no separable de diferentes estratos y procedimientos técnicos. Es decir, ya que la aparición de una nueva realidad técnica en la sociedad tiene consecuencias positivas y negativas y la solución técnica se convierte en la única posible por su mayor eficacia, se construyen cadenas de procedimientos técnicos entrelazadas, de tal modo, que ningún eslabón es separable del grueso del sistema sin que este se desplome por completo.

Además, desde la perspectiva de Ellul, la técnica se opondría precisamente a lo natural y lo espontáneo, características del mundo rural preindustrial. Donde los campesinos tenían una relación directa con el mundo natural, nosotros tenemos una interacción con un ambiente artificializado y una mediación técnica imprescindible con el mismo. Mientras que el mundo rural tenía como base las relaciones espontáneas de tipo familiar o comunitario, nosotros tenemos un Estado Técnico burocrático que se alza como instancia mediadora que racionaliza la dinámica social, además de una serie de técnicas humanas como la propaganda o la comunicación medida por lo digital. Y donde antes aparecía una cierta economía de subsistencia basada fundamentalmente en la producción agrícola, el pequeño artesanado y los bienes comunitarios no mercantilizados, el mundo industrial coloca una agricultura mecanizada, una división y racionalización del trabajo, la propiedad privada y un gran mercado financiarizado que controla el destino de las economías mundiales.

No me detendré demasiado en el análisis de Marx, me limito a señalar las notables similitudes entre este y los anteriores pensadores en aspectos como la disolución de

los bienes comunales en el proceso de acumulación primitiva, la disolución de las comunidades naturales campesinas que pasan a engrosar las filas del naciente proletariado industrial de las ciudades decimonónicas o la invasión de cada vez más ámbitos de la sociedad por la dinámica fetichista de la mercancía.

En resumen, si atendemos a estos y otros análisis similares, se podría llegar a la conclusión de que, en su desarrollo, la modernidad –ya sea entendida como capitalismo, como Sistema Técnico, como Ilustración o como extensión de las dinámicas impersonales sin sujeto– ha necesitado parasitar el cuerpo social del mundo rural para poder construir su propia maquinaria de muerte. Es decir, que los campesinos habrían sido las víctimas sacrificiales del nacimiento y la extensión de la barbarie contemporánea.

Además, a diferencia de como se tiende a presentarlo desde ciertos relatos históricos marcados por el mito del progreso, desde mi punto de vista, este proceso de expropiación y desarticulación no fue ni natural ni espontáneo. Frente a aquellos que pretendían acabar con sus formas de vida, las comunidades campesinas desde España a Rusia y de Italia a Inglaterra fueron protagonistas de levantamientos, revueltas y motines: la revuelta de los *Segadors* en Cataluña (1640), el levantamiento de los cosacos liderados por Stenka Razin (1661-1671), los motines en contra de la ley general de cercamientos en Inglaterra (1760), las revueltas campesinas en Francia durante la Revolución y los años posteriores (1792-1793), la revuelta campesina del *Capitán Swing* en el sureste de Inglaterra (1830), las revueltas de la Mano Negra en Cádiz (1881-1882) o las colectivizaciones agrarias durante la Guerra Civil Española (1936-1939), son sólo unos pocos ejemplos de una larga lista que salpica los siglos XVII, XVIII, XIX y XX (Badal, 2014: 72-74). Sin duda, parte de estos movimientos tuvieron también como objeto aquellas partes de la realidad campesina que se sentían como opresivas y que por tanto se pretendían superar: ciertas formas de servidumbre, un nivel no desdeñable de miseria material, desigualdades en el acceso a la riqueza y en las propiedades en el seno de las comunidades, etc. Es decir, no es mi intención afirmar que el mundo campesino en bloque, realidad históricamente poco sostenible si atendemos a las enormes y muy significativas diferencias que existían en dichas comunidades, tuviera una conciencia de sí mismo y de sus antagonistas y de forma consciente articulara una defensa. Más bien, pretendo sostener que los procesos que culminarían en los años 60 en la desaparición definitiva del campesinado en los países europeos periféricos –y que a día de hoy atacan al mundo rural de los países no occidentales–, no fueron ni espontáneos ni bien recibidos –al menos en su momento inicial, más adelante hablaré de un cierto espacio ambiguo en la actualidad–, sino que llevaron aparejada una dosis de resistencia nada desdeñable. También en el ámbito intelectual y literario la sensibilidad antimoderna se alzó como una suerte de resistencia e impregnó las obras de poetas –por ejemplo los poetas románticos ingleses como Byron o Shelley–, literatos –Thoreau y Emerson en la EEUU de mediados del s. XIX–, revolucionarios –William Morris, Kropotkin o Landauer–, diseñadores y artistas –los prerrafaelitas– o historiadores –Lewis Mumford–.

Pero no todas las luchas tuvieron un carácter defensivo. En un gran número de casos, lo que se pretendía era reforzar y defender un modo de vida propio frente a lo

que se percibían como abusos exteriores o desigualdades en el interior. Esa especificidad era tal en todos los ámbitos. Por ejemplo, en lo económico, Aleksandr Vasílievich Chayánov, uno de los protagonistas de la revolución soviética del 17, defendió que el modo campesino de producción tiene sus propias leyes económicas, y que era una tarea todavía no realizada por la teoría marxista descubrirlas y formularlas. Frente a una posición mayoritaria que entendía que el único camino posible hacia el socialismo era la desaparición del mundo preindustrial en toda geografía, Chayánov construyó un sistema teórico que se conocería como *Agronomía social* (1985) en el que, en línea con las reflexiones del Marx tardío y su aceptación de la posibilidad de socialismos que no siguieran el proceso histórico del caso inglés, tomó a la comuna aldeana como base de una organización social constituida por cooperativas modernas, pequeñas asociaciones de campesinos que se convertirían en núcleos de una democracia de base. Un posicionamiento por otro lado no muy alejado de propuestas como la de Kropotkin, Landauer o, ya en el s. XX, Bookchin. Sin embargo, su reflexión no se agotó en este punto y defendió que al campesinado venía asociado un modo de producción específico y diferenciado del resto (Chayánov, 1985). El núcleo de esto no sería la búsqueda de beneficio o la expansión competitiva, sino más bien, la consecución de la supervivencia, la reproducción social. Es decir, el trabajo en el modo de producción campesino no vendría mediado por un salario o una intención de lucro, sino que se articularía en torno a unidades familiares en las cuales el cobro se realizaría en especie y se determinaría tomando como referencia el grado de satisfacción de las necesidades. La esfera productiva y la reproductiva aparecen, pues, totalmente imbricadas, dando lugar a la búsqueda de un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades y la fatiga y la dureza del trabajo.

De igual modo, la existencia y el mantenimiento de bienes comunitarios o bienes comunes eran centrales en el mundo preindustrial. No me detendré mucho en esta cuestión porque gracias a los trabajos de Ostrom (2011) y a la recuperación de esta figura en algunas propuestas políticas contemporáneas, esta es hoy bien conocida en nuestro contexto intelectual. Tan solo señalaré que, en línea con las características que Chayánov atribuyó al modo de producción campesino, por su especial importancia para la reproducción social de los grupos familiares –pensemos que dentro de esta categoría se solía incluir leña para calentarse, agua, pastos, etc.– los bienes comunes funcionaban como recursos de propiedad colectiva y acceso libre regulados por las normativas comunitarias. De este modo, la reproducción social del grueso de la comunidad quedaba salvaguardada y gran parte de las necesidades básicas podían cubrirse al margen de cualquier intercambio o proceso productivo. Además, las regulaciones del derecho de costumbre aseguraban en la mayoría de los casos una sostenibilidad ecológica de dichos bienes a lo largo de las generaciones.

Esta autonomía material encarnada en la figura de los bienes comunes era en realidad central en el mundo rural preindustrial. Leemos en el artículo *Bienes comunales y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX* que

efectivamente, las comunidades locales poseían, en tanto que núcleos básicos de la organización de la sociedad rural, amplias competencias sobre todos los factores productivos. Poseían grandes cantidades del factor deci-

sivo, la tierra, en propiedad o administración (propios y comunales) y regulaban el funcionamiento de muchos otros aspectos de la producción (González y Ortega, 2000: 102).

Es más, a su trabajo sobre la tierra se unía una extensión mayoritaria de un artesano que se encargaba de, a pequeña escala, producir algunos de los elementos fundamentales para la vida: ropa, zapatos, muebles, pequeñas herramientas, etc. Son numerosas las crónicas en las que los campesinos, identificados con esta forma de trabajo, no dudaban en tachar al trabajo asalariado de *bestialidad cercana a la esclavitud*, lo que en gran medida da cuenta de cuán tremenda tuvo que ser la desarticulación de su mundo social para que grandes masas de campesinos acabaran desplazándose a los pujantes centros fabriles en el primer periodo del proceso industrializador. Una referencia interesante para ilustrar la brutalidad de los procesos históricos a los que hago referencia y conectarlos con el nacimiento del Capitalismo transatlántico es el trabajo de Linebaugh y Rediker (2005).

La otra cara de esta autonomía material era el profundo conocimiento que a lo largo de siglos los campesinos fueron acumulando sobre su entorno. Los largos procesos de coevolución entre ecosistemas agrarios y culturas campesinas hicieron a estas salvaguarda de un acervo de saberes que, atendiendo a las clasificaciones contemporáneas, abarcarían la astronomía, la meteorología, la geología, la ecología, la botánica, la agronomía, la fisiología, la geografía o la medicina entre otras. La particularidad de este saber era que se encontraba limitado a los márgenes del territorio propio, del lugar donde quedaba enclavada la comunidad. Y gracias a este conocimiento, los campesinos se embarcaron en un modo de producción que, a diferencia de lo que sucede hoy con la agricultura industrial, era capaz de asegurar su reproducción sin poner en entredicho la sostenibilidad del entorno en el que se situaba. Podríamos, pues, hablar de una apropiación de la naturaleza capaz de mantenerse en el tiempo. Pero la relación de los campesinos con el territorio no era pasiva, desde su conocimiento se convirtieron en activos demiurgos de ecosistemas que no solo aprovecharon la diversidad biológica, sino que la impulsaron para generar procesos agrícolas más flexibles, variados y eficientes al adaptarse a las condiciones ambientales.

En lo social-organizativo, sin duda, la realidad hegemónica del mundo rural fue, y es todavía en otras latitudes, un estricto orden comunitario. Allí la comunidad se daba como un a priori:

la comunidad no era fruto de un consenso. [...] La comunidad era todo lo contrario. Era un entendimiento tácito que precedía a todos los acuerdos y desacuerdos. No era un logro sino un punto de partida. Un sentimiento recíproco vinculante que mantenía a sus miembros esencialmente unidos a pesar de todos los factores de separación (Badal, 2014: 176).

Como decíamos, casi cualquier ámbito de la vida tenía que pasar por las regulaciones, habitualmente consuetudinarias, de la comunidad. Algunos ejemplos de ello eran el concejo abierto como lugar de toma de decisiones, las figuras de trabajo colectivo arraigadas en la idea del apoyo mutuo –*auzolan*, hacenderas, a *tornallom*–; pero también aspectos simbólicos como las fiestas, el reparto de justicia o los rituales religiosos.

El mundo rural era además un mundo eminentemente oral, realidad que lo atravesaba y configuraba de manera muy particular. A día de hoy existen estudios que han trazado una caracterización muy completa de las culturas orales como radicalmente heterogéneas a aquellas en las que la escritura se alza como mediadora social, por ejemplo el de Ong (2002). Aunque sería demasiado extenso entrar en detalles, sí que merece la pena señalar algunas de estas características en conexión con la naturaleza del mundo campesino. Por ejemplo, en las sociedades orales, la memoria como vehículo privilegiado del saber juega un papel crucial. Saber en este contexto es sinónimo de poder conocer de memoria, de ahí que el aprendizaje sea más bien práctico y orientado a la memorización e interiorización del conocimiento necesario para la supervivencia. Un ejemplo notable serían las fórmulas convencionales como refranes o dichos que constituyen herramientas clave de transmisión del conocimiento entre generaciones. También, una cierta noción de geografía bautizada que asociaba nombres específicos a todos los elementos del entorno como una forma de controlarlo y poder utilizarlo en la tarea de reproducción social.

Es también característico de las sociedades orales un conocimiento concreto, casi físico, de la realidad. Lejos de los sistemas abstractos o las grandes generalizaciones, en los saberes campesinos, el cuerpo y sus dimensiones actuaban como elementos mediadores. Se podría decir que de alguna manera el conocimiento se sentía y no solo se sabía. Por ejemplo, medidas como la pulgada, el pie o la brazada son representaciones de esta referencialidad al cuerpo como patrón y mediador. De lo anterior también se desprendía un profundo carácter localista en los saberes. Circunscrito al territorio propio y limitado por la experiencia individual del que conocía –apoyada, claro, en la memoria comunitaria–, el conocimiento campesino no tenía ninguna pretensión sistematizadora. Se sabía limitado y encarnado, y como mucho, se compartía formando una constelación de verdades personales que confluían pero no se confundían en determinado territorio.

Por tanto, a la vista de lo anterior, se podría concluir que frente a la visión hegemónica que ha asimilado campesino a bárbaro, lo cierto es que este fue el arquitecto de una forma de civilización propia. Así lo expresa Marc Badal en una cita algo extensa que me permito el lujo de reproducir:

Los campesinos han morado la tierra civilizándola. Vivimos en el mundo que crearon. No podemos dar un solo paso sin pisar el resultado de su trabajo. Tampoco abrir los ojos sin ver el trazo de su huella. Una obra que es todo lo que nos rodea. Todo aquello que pensamos que es tan nuestro por el hecho de estar ahí. De toda la vida. Los bosques de castaños y las praderas. Los senderos y los puentes. Pero no es solo el desconocimiento el que nos hace ser tan ingratos. A los campesinos se les pasó por alto un pequeño detalle. Olvidaron reivindicar su autoría.

A diferencia de los canteros que tallaron las piedras de las grandes iglesias, los campesinos no firmaban sus trabajos. La suya es una creación que nos llega de forma anónima. Lo cual no significa que lo fuera en el momento de su materialización.

Tal vez no creyeron necesario explicarle a la posteridad quién había levantado aquel muro de piedra seca. Quién había roturado el bosque para que pastaran las ovejas. Probablemente ni se lo plantearon. Todos los que

vivían en ese momento sabían perfectamente quién había realizado el trabajo. Habían visto como lo hacía y además llevaba grabada su impronta. La memoria se encargaría del resto. Las siguientes generaciones evocarían el recuerdo del bisabuelo cada vez que pasaran por aquel camino empedrado o cuando en otoño recogieran las nieves del gran nogal de casa.

La memoria se ha roto. Ha perdido el mundo que la engendró. El mundo al que ella daba coherencia. Los nietos de los campesinos viven en la ciudad y no recuerdan nada. O viven todavía en el pueblo y lo han olvidado casi todo.

Miramos alrededor y no reconocemos la mano de nuestros bisabuelos. (Badal, 2014: 143-144).

Es más, en un momento como en el actual en el que nuestros modos de vida son cada vez más claramente la antesala de una barbarie generalizada, el modo de vida que caracterizó a los campesinos se perfila más bien como la alternativa posible, la salida civilizada a las nubes negras que se alzan frente a nosotros. Sin embargo, nuestra memoria se ha roto porque, pese a su prolongada y enconada resistencia, el mundo campesino finalmente sucumbió ante el insistente envite de una modernidad que no estaba dispuesta a tolerar por más tiempo a su particular enemigo interior.

Muchos han sido los análisis que han dado cuenta de lo sucedido a mediados del pasado siglo, pero casi todos coinciden en señalar que el nacimiento y la extensión de las sociedades del bienestar o las sociedades de masa tuvieron como resultado que finalmente el campesinado se integrara en la corriente de la civilización, cerrando la brecha interna que había caracterizado al grueso de las sociedades europeas hasta ese momento. Y aquí resulta interesante no ser ingenuos y no interpretar este fenómeno exclusivamente como una imposición forzada. Desde luego, que grandes cambios estructurales como la extensión de los medios de comunicación de masas, el crecimiento de las ciudades o la aparición y generalización de un entramado asistencial estatal, fueron elementos centrales en la vigorosidad y rapidez de este proceso. Podemos por ejemplo repasar el desgarrador testimonio del Pasolini (2009, 2010) corsario y luterano que, bajo la fórmula de *la desaparición de las luciérnagas*, se embarcó en una crítica constante de la aterradora homogeneización de las formas de vida y de las expresiones culturales como el lenguaje en los entornos rurales y en el mismo interior de las ciudades –que anteriormente presentaban divisiones muy fuertes entre los barrios céntricos y periféricos–. Para Pasolini esta *gran transformación antropológica* arrastró consigo siglos de una ética propia de los desposeídos, en su opinión estoico-epicúrea, para producir un consenso generalizado con los valores, deseos y formas de vida de las clases dominantes. Es verdad que resulta dificultoso localizar en su análisis una respuesta a la pregunta sobre el porqué, sobre el origen de este gran movimiento. Sin embargo como testimonio y descripción del cómo, las páginas de Pasolini son insustituibles.

Como decía, en cualquier caso sería un error pensar que no hubo una gran dosis de voluntariedad, incluso entusiasmo, en esta aculturación o etnocidio del campesinado. Por mucho que al día de hoy podamos denunciar nuestro mundo industrial como alienado y alienante, vacío e irracional, lo cierto es que nuestros abuelos y padres abandonaron sus pueblos o transformaron sus barrios para construirlo. Y aquí

es prioritario atender a lo que había de opresivo en las comunidades rurales. Por ejemplo otro italiano, Ignazio Silone, nos habla en su obra *Salida de urgencia* (Silone, 1969) de cómo muchas personas acudieron a las ciudades atraídas por la posibilidad de un anonimato casi imposible en las tupidas redes de la comunidad aldeana o simplemente por mor de un aumento del nivel de vida material. Es más, pese a que reconoce la importancia de las críticas a lo alienante, burocrático y pasivo que hay en las sociedades del bienestar, advierte de que sería peligroso subestimar el grado de penuria que existía en un mundo sin leyes asistenciales o seguridad social. En sus palabras, “no conviene dejarse engañar por cierta retórica sobre la pobreza que es una de las formas más odiosas de la mentira social” (Silone, 1969: 296). O de forma más directa: “Ninguna acusación contra los inconvenientes del bienestar podrá nunca hacer añorar la miseria a quien tenga de ella alguna experiencia y alguna noción” (Silone, 1969: 294). Aunque no me extenderé más en este punto, si que querría compartir mi sospecha de que quizá no deberíamos perder de vista que gran parte de esta miseria y desprotección de la que Silone habla es resultado de una desestructuración previa de comunidades campesinas que en el pasado podrían haber sido garante del tipo de coberturas delegadas hoy en las estructuras burocrático estatales y, cada vez más, en el mercado.

Más allá de la naturaleza concreta del proceso, lo que podemos afirmar sin miedo a equivocarnos es que el etnocidio del campesinado tomó la forma de un *cierre modernizador* que consolidó un modo de vida urbano, artificial, motorizado, y consumista, al tiempo que deshacía las parcelas de autonomía material y simbólica: se pasaba a delegar en el Estado y en el Mercado la obtención de los bienes básicos que necesita cualquier ser humano –cobijo, alimento, cuidado, salud, educación, cultura, ocio–, transformados, bien en mercancías a las que únicamente se puede acceder a través del trabajo asalariado y del dinero, bien en servicios y asistencias suministrados por la maquinaria administrativa del Estado. Es decir, que fue la antesala de una barbarie vigorosa que desde entonces no ha dejado de extenderse sin nada que sea capaz de frenarla. La satisfacción de nuestras necesidades más elementales pasó a requerir por completo la mediación tecnológica y burocrática. Usando una incisiva imagen de Ellul, lo que en un momento dado había constituido un *caparazón* para las comunidades humanas, terminó por transformarse en un *esqueleto* que vertebraba todo el cuerpo social.

Y es precisamente este punto el que nos obliga a reflexionar sobre cuáles son las implicaciones del análisis precedente para una reflexión contemporánea en torno a la emancipación humana, en qué sentido podríamos materializar esa idea del modo de vida campesino como alternativa civilizada a nuestro mundo. Y es que si mantenemos posturas clásicas como el comunismo o el anarquismo sin pensar en la enorme transformación que ha sufrido nuestra cultura material, corremos el riesgo de pasar por alto lo más importante. Y esto es así porque en el momento en que estos movimientos se formularon y extendieron, el foco de atención se puso en una autonomía frente a organismos como el Estado o las opresivas leyes económicas, partiendo del supuesto de que una desaparición de los mismos traería aparejada la posibilidad de una vida libre. Sin embargo, en esta limitación de los objetivos jugaba un papel fundamental el hecho de que la autonomía material de estos grupos humanos era ya un hecho, un dato inicial en la ecuación. Ahora, cuando varios siglos de una concepción dominante

de la libertad que ha identificado esta con una liberación progresiva de casi todo –las comunidades naturales, las imposiciones de la naturaleza, etc. –nos ha situado en un escenario en que casi todos los aspectos de nuestras vidas han sido expropiados por instancias impersonales, es prioritario que trabajemos por una libertad que más bien se reivindique como autonomía. Y para esto resulta prioritario comenzar precisamente por recuperar la autonomía material perdida, aquella que fue característica de todas las comunidades rurales, como condición de posibilidad de casi cualquier otra transformación. Es en ese sentido, en el que podemos mirar al campesinado atendiendo al consejo que nos lanzaban Los Amigos de Ludd en su boletín nº4:

Desde nuestra perspectiva actual no tendría sentido que lamentásemos la destrucción de una época anterior cuya recreación exacta, de todas formas, no es ni posible ni deseable. Pero empezamos a pensar que el primer paso hacia la *reapropiación* del control sobre nuestras vidas tiene que ver con la comprensión libre de prejuicios de las formas históricas que nos precedieron. En ese sentido sí podemos decir que la *reapropiación* “saca su poesía del pasado”, o al menos de su reconocimiento sensible (Amigos de Ludd, 2004: 2).

Por tanto, si dejamos atrás la mitología del progreso y renunciamos a toda teoría de la historia que presente la emancipación humana como un producto inevitable del avance de nuestra civilización, estaremos en la posición de articular una acción política en torno a dos conceptos clave: la resistencia y la deserción. Por un lado, resistencia concreta a los avances de nuestro mundo, a la invasión de cada vez más ámbitos y territorios por su dinámica ciega. Una resistencia a la *barbarie civilizada* contemporánea. Una resistencia tanto exterior –en la forma de sabotajes o defensas concretas del territorio– como interior –tratando de mantener una libertad de conciencia frente a la invasión de una mercantilización que ya se extiende a los deseos, el consumo, el futuro–. Y por otro lado, y de aquí la importancia de un conocimiento certero de qué fue el mundo campesino, una deserción entendida más bien como escenario de una reconstitución concreta de nuestra autonomía material y política. Es decir, la construcción de una nueva civilización a partir de los modos de vida de aquellos que la historia condenó a ser bárbaros, aquél enemigo interior finalmente doblegado. Esta reconstrucción por supuesto se sabe conflictiva –por acosada por el grueso de las dinámicas exteriores– y a priori limitada sin un contagio que la generalice –ya que su mera existencia no puede ser garante de la desactivación de las dinámicas sistémicas que producen hoy el grueso de nuestros problemas–. En conclusión, frente al augurio de una barbarie generalizada el mandato debería ser el de recuperar lo que hubo de civilizado en el mundo campesino para poder finalmente materializar nuestra aspiración a una emancipación humana en nuestro planeta. El éxito no está asegurado pero, ¿acaso lo ha estado alguna vez?

BIBLIOGRAFÍA

BADAL, Marc (2014). *Vidas a la intemperie. Notas preliminares sobre el campesinado*. Madrid: Ediciones Campo Adentro.

- BERLAN, Aurélien (2012). *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Weber, Simmel et Tönnies*. Paris: La Découverte.
- CHAYÁNOV, Alexander V. (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- DE LAS CASAS, Bartolomé (1992-1998). *Obras completas. 14 volúmenes*. Madrid: Alianza.
- DE MONTAIGNE, Michel (2004). *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra.
- ELLUL, Jacques (2003). *La edad de la Técnica*. Barcelona: Octaedro.
- (2012a). *Le système technicien*. París: Le Cherche midi.
- (2012b). *Le bluff technologique*. París: Hachette.
- FERNÁNDEZ, Francisco (1995). *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- (2005). “Tres notas sobre civilización y barbarie”. *La insignia*. Consultado el 15 de marzo de 2016 en http://www.upf.edu/materials/po-lietica/_img/int5.pdf
- GONZÁLEZ, Manuel y ORTEGA, Antonio (2000). “Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX”. *Historial social*, 38, pp. 95-116.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- LINEBAUGH, Peter y REDIKER, Marcus. (2005). *La hidra de la revolución*. Barcelona: Crítica.
- ONG, Walter. (2002). *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOS AMIGOS DE LUDD. (2004). *Los amigos de Ludd, boletín n°4*. Madrid: Autoedición.
- OSTROM, Elinor. (2011). *El siglo gobierno de los Bienes Comunes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PASOLINI, Pier Paolo. (2009). *Escritos corsarios*. Madrid: Oriente y Mediterráneo.
- (2010). *Cartas luteranas*. Madrid: Trotta.
- RIECHMANN, Jorge. (2013). *El siglo de la Gran Prueba*. Tenerife: Baile del Sol.
- SILONE, Ignazio. (1969). *Salida de urgencia*. Madrid: Revista de Occidente.

