

Molina Gil, Raúl. "La desaparición de la cultura comunal y la asimilación de los valores urbanos en las narrativas de la ruralidad españolas". *Anclajes*, vol. XXX, n.º 1, enero-abril 2026, pp. 29-44.
<https://doi.org/10.19137/anclajes-2026-3013>

LA DESAPARICIÓN DE LA CULTURA COMUNAL Y LA ASIMILACIÓN DE LOS VALORES URBANOS EN LAS NARRATIVAS DE LA RURALIDAD ESPAÑOLAS

Raúl Molina Gil

Universidad de Alcalá

España

raul.molinag@uah.es

ORCID: [0000-0001-8100-4481](https://orcid.org/0000-0001-8100-4481)

Fecha de recepción: 2 de mayo 2025 | **Fecha de aceptación:** 5 de junio 2025

Resumen: Las culturas campesinas comunales han sido borradas por un sistémico y silencioso etnocidio que se ha desarrollado durante siglos y cuyas últimas consecuencias estamos viviendo en el presente. El devenir de estos olvidados de la historia ha transitado al margen de los grandes relatos escritos y ha tenido que ser rastreado en sus márgenes, esto es, en aquello que otros dijeron sobre aquellos. Las actuales literaturas de la ruralidad en España han debido plantearse esta contradicción y han regresado, en no pocas ocasiones, al evento traumático del éxodo: a la fractura del código. Tras asentar las bases teóricas de este proceso, analizamos su materialización en la obra de Cristina Sánchez-Andrade.

Palabras clave: Literaturas de la ruralidad; Campesinos; Colectivismo; Tierra agrícola; Cristina Sánchez-Andrade.

The disappearance of communal culture and the assimilation of urban values in the Spanish narratives of rurality

Abstract: The communal peasant cultures have been erased during a silent ethnocide that has lasted for centuries and whose ultimate consequences we are experiencing in the present. The evolution of these forgotten figures in history has remained on the margins of the great written narratives, and that is the reason why it has had to be traced in their margins, that is, in what others have said about them. The current literatures of rurality in Spain have had to consider this contradiction and they have returned, on more than a few occasions, to the traumatic event of exodus: to the breaking of the



code. After establishing the theoretical foundations of this process, we analyse its materialization in the work of Cristina Sánchez-Andrade.

Keywords: Literatures of the Rurality; Peasant; Collectivism; Agriculture Land; Cristina Sánchez-Andrade.

O desaparecimento da cultura comunitária e a assimilação dos valores urbanos nas narrativas da ruralidade española

Resumen: As culturas comunais camponesas foram apagadas no decurso de um etnocídio silencioso que durou séculos e cujas últimas consequências estamos vivendo no presente. A história destes povos esquecidos foi traçada à margem dos grandes relatos escritos e, por isso, teve de ser traçada nas suas margens, ou seja, naquilo que outros disseram sobre eles. As actuais literaturas da ruralidade em Espanha tiveram de considerar esta contradição e regressaram, em mais do que uma ocasião, ao acontecimento traumático do êxodo: à fratura do código. Depois de estabelecer as bases teóricas desse processo, analisamos sua materialização na obra de Cristina Sánchez-Andrade.

Palavras chave: Literaturas da ruralidade; Camponeses; Coletivismo; Terras agrícolas; Cristina Sánchez-Andrade.

El hombre que había hecho el armario había pasado todo un invierno trabajando en él, y mi bisabuelo le pagó cortando toda la piedra para su casa nueva.

John Berger, “También aúlla el viento”,
Puerca tierra

■ **E**l mundo campesino ha sido históricamente descrito como un universo hostil, aislado de los centros urbanos de poder y en gran medida apartado de los procesos históricos. De hecho, desde el marxismo decimonónico más ortodoxo, Engels afirmaba que los grandes movimientos de la historia pasan a su lado y lo arrastran, pero sin que tenga una idea de la naturaleza de su fuerza dinámica (en Rösener 13), y Marx, incluso, lo define como el “baluarte de la vieja sociedad” (*Capital* vol. I, 286). Ambos, en *La ideología alemana* lo acusan del fracaso de los movimientos revolucionarios: “Las grandes insurrecciones de la Edad Media partieron todas del campo y, por ello mismo, resultaron todas ellas fallidas, debido precisamente a su dispersión y a la consiguiente tosquedad de la población campesina” (58).

Para Rösener, tampoco la “Teoría crítica” del siglo XX miró con mayor simpatía al campesinado, pues esta advertía que “la forma social aldeana obstaculiza su propia ilustración y emancipación”; por ello, el pueblo, llegó a indicar Adorno, debía ser “desprovincializado” (en Rösener 11). Más adelante, por ejemplo, Guy

Debord en *La sociedad del espectáculo* regresó a la idea que la “dispersión en el espacio y la mentalidad limitada” han impedido al campesinado “emprender una acción independiente y afirmarse como potencia histórica creadora” (107).

Ante esto, debemos realizar algunas observaciones. Debord tiene razón (quizás únicamente) cuando afirma que una de las restricciones del campesinado es su diseminación. Para ser más concretos y menos incisivos, podríamos hablar, siguiendo a Pasolini, de un “universo transnacional que no reconoce las naciones y que es el residuo de una civilización precedente, o de un cúmulo de civilizaciones anteriores, todas ellas muy análogas entre sí, dominando la clase dominante (nacionalista) dicho residuo según sus propios intereses y sus propios fines políticos” (25). Entendamos este párrafo como la constatación de una transversalidad geográfica y cultural: el mundo campesino que describe Carlo Levi en *Cristo se detuvo en Éboli* o el de John Berger en *Puerca tierra* es mucho más parecido al que testimonió Arguedas en *Las comunidades de España y del Perú* o al que ficcionalizó Miguel Delibes en *Las ratas* que a cualquiera de las representaciones urbanas de esos años en sus países de origen. La vida de estas comunidades, muchas de ellas notablemente aisladas hasta bien entrado el siglo XX, podría ser incluso más semejante a la de cualquier campesino medieval que a la de sus propios contemporáneos urbanos. Tal es la diferencia entre mundos contiguos.

Estas similitudes entre diferentes pueblos campesinos brotan de un mismo origen histórico, anterior a los procesos nacionalistas, pero también de una constante situación de opresión y alteridad a la que se han visto sometidas las culturas rurales con respecto a las urbanas y que les obligó a desarrollar unas particulares dinámicas de autoprotección: “La única opción que tenían para fijarse en el mundo era blindar su forma de organización. Construir un sólido orden interno al que poder sujetarse”, dice Marc Badal (173). Dicho orden se sostuvo en una comprensión comunal de la existencia que “regulaba de forma precisa hasta el más mínimo detalle. Desde la apropiación del territorio a los rituales religiosos. El trabajo y los cuidados. Los juegos y las riñas” (174).

Ahora bien, lo comunal no concreta únicamente el reparto de la propiedad y las tareas, sino que filtra (como un tamiz ideológico) la totalidad de la existencia y moldea la relación con el/la otro/a. Esta autoafirmación colectiva choca frontalmente con los intereses individualistas de las culturas mercantiles que comenzaron a desarrollarse en la Europa continental ya durante la Edad Media y cuyo proceso histórico derivó en la instauración del capitalismo contemporáneo. Para Silvia Federici, se dio una “gran ofensiva global que en el curso de al menos tres siglos cambiaría las bases del sistema capitalista mundial” (87) y que nació de la alianza entre los propietarios rurales y la burguesía urbana, unidos por el miedo a la rebelión de una pauperizada masa campesina. Las posteriores revoluciones industriales, apunta Josep Fontana, acrecentaron estas desigualdades y alteraron los entornos sociales “como consecuencia del asalto por el liberalismo económico ascendiente de las normas comunitarias que regían el mundo campesino, con la intención de apropiarse de las grandes extensiones de las tierras comunales” (*Pecados campesinos*,

s/p.). El objetivo fue, como dijera Kropotkin de forma muy adelantada, la destrucción sistemática de las instituciones en las que hallaba expresión la tendencia de los hombres al apoyo mutuo: “Las comunas aldeanas fueron privadas del derecho de sus asambleas comunales, de la jurisdicción propia y de la administración independiente, y las tierras que les pertenecían fueron sometidas al control de los funcionarios del estado y entregadas a merced de los caprichos y de la venalidad” (521). Este “etnocidio de rostro amable”, en palabras de Badal (27), fue presentado como “el resultado de la feliz integración de sus miembros en la comunidad y en la cultura nacionales, lo que llevaba aparejada su politización a la moderna, abandonando los viejos sueños igualitarios utópicos” (Fontana *La historia* 7).

La segunda apreciación con respecto a las ideas iniciales (que prometemos más breve) es que Engels y Marx no acertaron al afirmar que el campesinado no era un sujeto histórico con agencia. El problema para su integración en la teoría política marxista es que este ocupaba un lugar ambiguo, en tanto propietario y trabajador, lo que colisionaba con la división de clases que Marx ofrecía en *El capital*: “Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital y los propietarios de las tierras, cuyas fuentes de ingresos respectivas son el salario, la ganancia y la renta del suelo” (*El capital* vol. III, 52). Con el tiempo, Marx otorgó al campesinado la capacidad de movilización histórica que en origen le había negado, tal y como se aprecia en su “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”:

Simplemente porque los hechos económicos, cuyo análisis me llevaría muy lejos, han quitado el velo del secreto de que el *estado actual de la comunidad no puede continuar* y que, en virtud de la necesidad misma de las cosas, el modo actual de explotar a las masas populares está ya fuera de moda. Por consiguiente, hace falta algo nuevo, y este elemento nuevo, insinuado bajo las más diversas formas, se reduce siempre a lo siguiente: abolir la propiedad comunal, dejar que la minoría más o menos acomodada de los campesinos se constituya en clase media rural, convirtiéndose la gran mayoría simplemente en proletarios. (100)

Para Marx, ahora existen dos desposesiones que solucionan el problema de su disposición ambigua: primero, la del pensamiento comunal que había articulado el entramado social campesino en todos los ámbitos de la vida; segundo, la de la propiedad, que acerca al campesinado a la pobreza proletaria, pues, como ellos, debe vender su fuerza de trabajo o devenir esclavo¹. Dos pérdidas que son el origen del trauma y que los obliga a refundar sus usos y costumbres, como forzada respuesta a una desamortización cultural, laboral y económica que elimina sus precarias, pero ineludibles, urdimbres colectivas de protección:

El viejo sistema tradicional era ineficaz y opresivo, pero garantizaba ciertos mínimos de seguridad económica y social a través de los derechos tradicionales comunitarios

1 Este último detalle es desarrollado por Marx en la “Carta al director de *Otiechéstvennie Zapiski*” (101).

o asistenciales [...] La revolución liberal en el campo fue impuesta desde fuera y desde arriba [...] El nuevo sistema de propiedad rural acabó con la sociedad tradicional agraria y el liberalismo intentó resolver el problema del campesinado sin tierra obligándolo a elegir entre un trabajo muy mal remunerado o emigrar a la ciudad. (Bascuñán Añoover 73)

Este proceso no actúa solo en el plano físico, sino también (y, quizás, sobre todo) en el simbólico, esto es, en la forma en que la comprensión comunal de la existencia articula su ideología, en un sentido althusseriano. La incidencia del mercantilismo afecta, al cabo, a “la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser 284) y, por ello, el campesinado puede convertirse en un sujeto mucho más moldeable por el capitalismo, al que ahora sí está sometido. Constatado este hecho, de forma breve y sucinta, queremos en las páginas siguientes analizar cómo algunos textos contemporáneos rescatan esta silenciada historia de abandonos.

Los escenarios de la toma de la palabra: la verticalidad de la auctoritas frente a la construcción colectiva del sentido

A partir de las ideas de David Rollison, Josep Fontana señala un detalle de suma transcendencia para nuestro cometido: la historia es un discurso sobre hegemonías porque depende de los textos escritos, habitualmente creados para favorecer los propósitos de quienes gobernaban, por lo que nos proporcionan una visión parcial de las culturas de la población trabajadora al contener las prescripciones de las clases dominantes y ofrecer una visión selectiva de las dominadas, siempre filtradas por el tamiz de lo hegemónico (9). En tanto habitante de un espacio subalterno, el campesinado no tuvo ocasión de escribir su historia. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Domenico Scandella, el molinero cuya biografía solo pudo ser reconstruida por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos* gracias a las actas del proceso inquisitorial en el que fue condenado a muerte, esto es, a partir de “fuentes escritas doblemente indirectas: en tanto que *escritas* y en tanto que escritas por individuos vinculados más o menos abiertamente a la cultura dominante” (4).

Esta imposibilidad de la toma de la palabra es lo que hace que Badal afirme para el caso de las culturas campesinas la obligatoriedad de “rastrear y purgar lo que de ellos se ha escrito” (31). Vayamos, ahora, al Carlo Levi de *Cristo se detuvo en Éboli*: exiliado en el Mezzogiorno italiano, Levi convive y es testigo de una cultura ajena para él, que renegaba de un Estado en apariencia alejado de sus necesidades, pero cuyas opresiones sentía muy cerca; un pueblo que para sorpresa de Levi articula su rebelión a partir del teatro:

Nunca supe quién era el autor; tal vez no hubiese uno, sino varios, todos los actores juntos. Las réplicas que improvisaban se referían a la cuestión que agitaba los ánimos

en aquellos días, pero la finura campesina hacía que las alusiones no fueran nunca demasiado directas y resultaran comprensibles y penetrantes, sin llegar a ser nunca peligrosas. Y, sobre todo, aparte de la sátira y la protesta, el gusto por el arte los había arrebatado; cada cual vivía su papel [...]. ¿Era aquel esquema clásico un recuerdo de un arte antiguo o un renacer espontáneo, originario, un lenguaje natural en aquellas tierras, donde la vida era, toda ella, una tragedia sin teatro?² (236)

El protagonista de *Cristo se detuvo en Éboli*, en palabras de Italo Calvino, “llega a encontrarse en el corazón de un sur hechiceril, mágico, y ve que las que para él eran las razones en juego allí carecían de valor, entraban en juego otras razones, otras oposiciones al mismo tiempo más complejas y más elementales” (274). Es en aquel mundo fuera de la Historia donde Carlo Levi ve una potencial fuerza histórica determinante cuyas acciones se definen según lo que Scott denominó “formas cotidianas de resistencia” (1985). Estas, por su propia naturaleza no exaltada y por la negativa del Estado a hacerlas públicas para no exponer la debilidad de su autoridad en las zonas rurales, tienden a silenciarse y borrarse del registro histórico. Es el escritor, esto es, el agente externo, quien puede ocupar el ágora pública y arrogarse “la autoridad de representar a una comunidad” (Moreno-Caballud 124). Levi (como Luis Mateo Díez en el caso estudiado por Moreno-Caballud) reelabora el relato comunitario y su sintaxis colectiva de sentido desde la verticalidad de la *auctoritas*. Al contrario de lo que pudiera parecer, la clave no radica en la apropiación individualista de una historia común (algo que incluso podríamos pensar inherente al hecho literario contemporáneo), sino en el tratamiento del material que es tomado. En otras palabras: en las condiciones de filtrado de lo colectivo a través del tamiz del individualismo autoral que lleva a la “moderna separación de la triada autor-obra-público” (Moreno-Caballud 125).

El regreso al evento traumático: habitar la contradicción; fracturar el código

A la hora de retratar las comunidades campesinas, buena parte de las literaturas de la ruralidad contemporáneas ficcionalizan los contextos históricos en que las “culturas del progreso” expurgan los rasgos comunales propios de las “culturas de la supervivencia”, según la terminología de John Berger (233-55). Es sintomático este regreso al punto de no retorno: al acontecimiento derrideano entendido como el cumplimiento de lo que juzgábamos imposible, cuya emer-

2 La citada obra de teatro se desarrolla en los primeros días de la Cuaresma, tras el fallecimiento de un campesino como consecuencia de una prohibición expresa que impedía al protagonista ejercer la medicina en Gagliano: “los campesinos tenían la costumbre de representar una comedia suya improvisada. A veces, pero muy de tarde en tarde, era de tema religioso, otras veces recordaba las gestas de los paladines o los bandidos, la mayoría de las veces eran escenas cómicas y bufonescas extraídas de la vida cotidiana. Aquel año, por los recientes sucesos, los campesinos habían imaginado un drama satírico como desahogo poético de sus sentimientos” (234-5).

gencia suspende la significación. La vuelta, al cabo, al trauma fundacional, esto es, a los instantes iniciales en que una nueva forma de habitar el rural construye sus cimientos y que será, al cabo, la materialización definitiva e irresoluble de su fin. Berger leyó a la perfección los pasos del proceso: la historia de quienes se quedaron, en *Puerca tierra* o en *Una vez en Europa*; y la de quienes marcharon al nuevo mundo urbano, en *Lila y Flag*. Escritos a partir de su experiencia personal en los Alpes franceses y publicados entre 1979 y 1990, Berger retrata un proceso que también fue orillado en el ámbito español.

Un claro ejemplo es la narrativa de Miguel Delibes, quien habló de la obligatoriedad de marchar en busca de un futuro en *El camino* (1950), a partir de la historia de Daniel el Mochuelo, pero también de los que se quedaron, en *Las ratas* (1962), y de sus diatribas con el poder urbanocéntrico que ve en ellos el rostro del salvajismo. Además, Delibes representó el último paso del proceso: el regreso, que constata la ruptura de los códigos. Lo hizo en *El disputado voto del señor Cayo*: “¿Sabes qué te digo?”, dice Víctor, “Que nosotros, los listillos de la ciudad, hemos apeado a estos tíos del burro con el pretexto de que era un anacronismo y... y los hemos dejado a pie. Y, ¿qué va a ocurrir aquí, Laly, me lo puedes decir, el día en que en todo este podrido mundo no quede un solo tío que sepa para qué sirve la flor del saúco?” (Delibes 167-8). En la narración contactan los dos extremos del trauma: el anclado a la tierra y el urbanita que desconoce la realidad del mundo rural. No es esta una novela sobre las causas del abandono, pues Víctor y su equipo no son en absoluto culpables del olvido sistemático hacia las zonas rurales ni del menosprecio hacia las mismas que analizó Entrena-Durán (45-8). Estamos, más bien, ante el relato de las consecuencias. No obstante, Víctor sí se sabe responsable, en tanto representante político de la nueva democracia, del futuro de esos pueblos, y, en paralelo, es consciente de la imposibilidad de alterar un destino que escapa de su futurible margen de actuación: “Esto no tiene remedio, Dani, es como una maldición” (Delibes 188), dice al final de la novela, en unas últimas palabras cuya interpretación queda abierta gracias al uso del demostrativo neutro. Podemos entender, gracias a esta ambigüedad, que lo irresoluble es el etnocidio del que acaba de ser testigo.

Para los narradores del rural post-Delibes, cuya obra está marcada por la Transición, como Luis Mateo Díez o José María Merino, e incluso, Adelaida García Morales y Julio Llamazares, el campesino es un sujeto con agencia, albaacea de una cultura transmitida oralmente que el escritor vindica, filtra y reelabora para ofrecerla al resto. Ahora bien, el gesto nuclear no es la ineludible verticalidad de la *auctoritas*, sino la gestión del escritor sobre su posición hegemónica en tanto garante de la palabra a través de la cual habrá de contar la historia de los desposeídos. Para reducir la distancia entre el objeto de la narración y la voz autorial, buena parte de estos narradores oralizan la escritura: Llamazares usa el monólogo interior en *La lluvia amarilla*, Delibes inserta numerosos rasgos del lenguaje rural, García Morales también tiende a utilizar voces en primera persona, Luis Mateo Díez nos traslada al ámbito de los filandones, Merino reelabora

arcaicas leyendas, etc. Así, el regreso al evento traumático es también la cuestión sobre los códigos lingüísticos: ¿Cómo decir una historia cuya lengua ha sido erosionada? Al menos, y eso parece claro entre autorías como las referidas, manifestando abiertamente la contradicción desde la honestidad, como explicitara John Berger en el segundo capítulo de *Puerca tierra*, titulado “Una explicación”, en el que leemos: “El hecho de escribir sobre los campesinos me separa y asimismo me aproxima a ellos... No dejamos de ser forasteros que han escogido vivir aquí. Estamos libres de aquellas necesidades que han determinado la mayoría de vidas del pueblo. Poder escoger y seleccionar ya era un privilegio” (19-20). Y él, consciente de habitar un espacio otro, quizás de privilegio, dentro del pueblo mismo, escoge participar del “retrato comunal en el que todos son retratados y retratistas” y que hasta hace poco tiempo solo había podido ser construido con “sus propias palabras habladas”: un retrato que es “lo único que refleja el sentido de su existencia” y sin el cual “el pueblo se hubiera visto obligado a dudar de su propia existencia” (22). Berger deviene así vocero de una comunidad que requiere ser contada por un aceptado rapsoda que emite su mensaje tras reflexionar sobre las contradicciones de la toma de la palabra:

Así, en nuestro doble papel de novicios y testigos independientes se establece cierta reciprocidad. A menudo, la lección que se me daba como novicio era también un ruego para que yo, como testigo, ofreciera mi reconocimiento y comentario: ‘¿Conoce a T...? ¿No? Pues venga, se lo presentaré. Y a lo mejor algún día escribe una historia en la que él aparezca’. (Berger 24-5)

Un ejemplo de caso contemporáneo: el etnocidio del pensamiento comunal en la obra de Cristina Sánchez-Andrade

Con el objetivo de aterrizar las ideas plasmadas en las páginas anteriores y de analizar su aplicabilidad a las literaturas de la ruralidad contemporáneas en España, vamos a estudiar cómo es insertada la referida desamortización del pensamiento comunal en dos novelas de Cristina Sánchez-Andrade, *La nostalgia de la Mujer Anfibio* (2022) y *Habitada* (2025).

Lo primero que debemos certificar es que ambas, como sucede en la mayoría de la narrativa de la autora gallega, añaden una variable de género a la ecuación, lo que evidencia la necesidad de analizar las desigualdades desde la interseccionalidad para comprender su experiencia completa. Su obra historiza el rol de las mujeres que habitaron estos pueblos, cuyas “formas cotidianas de resistencia” (en términos de Scott [*Weapons of the Weak*]) deben hacer frente a una doble subalternidad, tal y como la ha descrito María Sánchez: “las mujeres del medio rural son doblemente discriminadas. Doblemente obviadas. Doblemente olvidadas. Primero por su género, pero también por el lugar en el que residen y trabajan” (67-8).

En segundo lugar, las dos presentan eventos que imbrican la ficción con la memoria histórica y estos, a su vez, con la tradición oral gallega. Como sucedía también en *Bueyes y rosas dormían* (2002), *Las inviernas* (2014) o algunos relatos de *El niño que comía lana* (2019), Sánchez-Andrade utiliza mecanismos de normalización de lo sobrenatural, muy similares a los del realismo mágico (taimizado por Cunqueiro, para el caso gallego), que no separan la acción del relato de la materialidad histórica, sino que, incluso, pueden potenciar su capacidad problematizadora al señalar también la cuestión sobre los límites de la realidad³. Asimismo, estas herramientas integran en la narración la idiosincrasia de las culturas campesinas, pues, “mientras en el espacio urbano, en tanto paradigma de la modernidad, tienden a descartarse las explicaciones irracionales sobre los fenómenos del día a día (por la mayor preminencia del discurso científico), buena parte del mundo rural parece haber mantenido durante siglos (en el caso español, hasta bien entrado el siglo XX), y en perfecta armonía con la religión, algunas explicaciones que hoy calificaríamos como sobrenaturales” (Molina Gil 530)⁴.

En tercer lugar, para el caso concreto de *Habitada*, Cristina Sánchez-Andrade recurre a una voz narrativa autodiegética con focalización interna (la de Manuela), organizada como un flujo de conciencia en la primera sección y en parte de la segunda que rompe con las normas ortográficas al no utilizar las mayúsculas. Este detalle potencia el extrañamiento a partir de la desautomatización del lenguaje, más si cabe que en el caso de *La nostalgia de la Mujer Anfíbio*, donde el narrador es omnisciente y donde no se dan este tipo de experimentaciones formales. Y, asimismo, también genera vínculos directos con la tradicional transmisión oral de las culturas campesinas, gracias a una concreta forma de contar que ya utilizaron, por ejemplo, Luis Mateo Díez o Julio Llamazares, entre otros.

Pasemos, ahora, al análisis de la representación de lo comunal (y de su pérdida) en ambas novelas. En *La nostalgia de la Mujer Anfíbio*, somos testigos de la vida de Lucha Amorodio en la ría de Arousa desde el día de su casamiento (que coincide en el tiempo con el naufragio real del Santa Isabel el 2 de enero de 1921) y hasta su muerte, en el último cuarto del siglo XX. Entre otros muchos

3 Para un análisis de la dimensión ideológica de lo fantástico, recomendamos la consulta de *La dimensión política de lo irreal: el componente ideológico en la narrativa fantástica española y catalana*, de Alfons Gregori, así como los monográficos *Fantástico e ideologia*, coordinado por él en la revista *Brumal* en 2019, y *Fantástico y memoria*, también disponible en *Brumal*, pero, en este caso, coordinado por Álvaro López Fernández en 2024.

4 En *Cristo se detuvo en Éboli* también nos son relatados numerosas “convicciones carentes de fundamento, mitos y supersticiones que conforman un imaginario fantástico sustentado por el pensamiento mágico del pueblo” (Capano 9). Los campesinos del Mezzojorno “admiten la existencia de seres sobrenaturales y, en una especie de panteísmo religioso, colocan su fe en las fuerzas telúricas, en la facultad de metamorfosearse de algunos animales, en conjuros y en filtros que actúan acorde con los deseos de quien los suministra” (9). La diferencia radica en la distancia que toma la voz narrativa pues, en una novela autobiográfica, como la de Levi, el narrador es un mero transmisor de la información y no siente como propia esta idiosincrasia. En *Cristo se detuvo en Éboli* no aceptamos lo sobrenatural, sino la existencia de una idiosincrasia (lejana de nosotros, por otra parte) que sí acepta lo sobrenatural.

factores, la obra relata el traslado de los habitantes de la Isla de Sálvora a la costa de Oguiño y el consiguiente abandono progresivo de la memoria marinera, pero también nos habla de la marcha de la hija de Lucha y su posterior vuelta, años después, enferma y de la mano de una niña –Cristal–; de la democratización del país y del miedo que algunas mujeres, como la Ollopol, propugnan por el pueblo bajo el nombre de libertinaje; o de la recuperación de la memoria rural gallega, focalizada en las mujeres y en su trabajo diario por la supervivencia en un medio que hizo del mar garantía pero también, en muchos casos, sepultura. Esclavas del mar y de la tierra y víctimas de un cruel patriarcado, las mujeres protagonistas del relato no dejan de revolverse, inquietas y conscientes de la opresión, en busca de espacios propios de resiliencia. Frente al diseño masculino del espacio y al control patriarcal permanente, ellas construyeron en lugares públicos o semipúblicos

reductos de seguridad y confianza ajenos a la familia, continuando con una vieja tradición de lugares de encuentro –lavadero, fuente, tienda, parroquia...– en los que se cumplía la paradoja que ha hecho encontrar a las mujeres tantas veces *fuera*, en el exterior, un refugio para su intimidad que no habían conseguido encontrar *dentro*, en ese hogar presunto reducto de autenticidad. En ese espacio exterior ahora extremadamente dinámico e impredecible... las mujeres podían ver multiplicarse esos otros y otras con los que practicar la sinceridad y formas particulares de afectividad, *otros* y *otras* que ampliaran de manera extraordinaria ese círculo de confidentes ajenos a la vida familiar. (Delgado 241)

En *La nostalgia de la Mujer Anfíbio*, la creación de espacios propios de resistencia interseca con la vindicación de una cultura comunal atacada por los cantos de sirena del progreso en los lavaderos públicos de Oguiño:

Aunque estaban en un paraje frío, apenas resguardado con un tejado de uralita por donde se filtraba el agua, cada día acudían allí con sus bateas de ropa. Decían que iban a lavar, pero lo cierto es que no solo era así... Por encima de otras cosas, iban a informarse de las novedades y a intercambiar los chismes del pueblo. (60)

A ello debemos sumar la defensa del trabajo femenino, que Sánchez-Andrade articula en su novela desde el inicio: “envuelta en jirones de niebla o azotada por la sal, la lluvia y el agua del mar, desde muy pequeña trajinaba con baldes de agua, amasaba el pan, daba de comer al cerdo, ordeñaba vacas y recogía el centeno” (15). El trabajo es una herencia entre los habitantes de las zonas rurales que es legado a las generaciones venideras y coloniza sus vidas. No hay ociosidad posible en el mundo rural: “Todo el mundo trabajaba por encima de sus posibilidades. Y quien decidía no hacerlo se enfrentaba a ser acusado de holgazanería. Uno de los estigmas más reprobables en aquella sociedad”, señala Marc Badal (23). En el caso de las mujeres, las obligaciones se expanden y no solo copan lo público y el afuera, como sucede con los hombres, sino también lo privado y

familiar, esto es, el ámbito de la limpieza y los cuidados dentro del hogar, una labor invisible que también es señalada en la novela. Tomemos, como ejemplo, el caso de Cristal, la nieta de Lucha: el maestro le dice que su abuela debe llevarla al colegio, pero ella indica que no solo tenía que acompañarla a vender “sino que también debía ayudarla con la huerta. Y cuando terminaba con la huerta, venía el aseo personal. Y tenía que ir con ella a coger pulpos y percebes. O a los lavaderos dos veces por semana” (Sánchez-Andrade *La nostalgia* 100).

Dejar constancia de una parcela tan silenciada de la historia, más si cabe en un espacio rural ya de por sí condenado al ostracismo, es un ejercicio disruptivo de recuperación de la memoria colectiva del territorio. María Ángeles Durán Heras afirmaba que “los hombres sienten una extraordinaria debilidad por la piedra y el hierro, las huellas duraderas” (39) y que por ello es sencillo observar sus huellas en la historia; las mujeres, sin embargo, continúa, “la depositan en afectos, en actividades cotidianas que apenas hechas se desvanecen como retazos de vida” (39). Alegóricamente, la literatura deviene aquí el cincel que sobre la dura roca talla la diaria labor de la mujer y, con ello, la preserva.

En el lavadero cristaliza aquello que McDowell afirmaba como la “posibilidad de liberación del dominio masculino y de las normas burguesas de la sociedad moderna” (220). Las mujeres utilizaron en su favor el aislamiento de los lavaderos, pensado en inicio para apartarlas de los espacios de sociabilidad masculinos y, allí, alejadas de las miradas inquisidoras de sus maridos, padres, hermanos y vecinos “se organizaban como mujeres, callaban intimididades, conocían sucesos, mostraban nuevas inquietudes en la crianza y las más progresistas enseñaban panfletos para luchar sobre unas mejores condiciones” (Barberá Pastor y Pardo Marín 42-3). Es este un detalle que Sánchez-Andrade representa durante toda su novela, como se aprecia en este fragmento, en el que la conversación deriva hacia aspectos tabú vinculados con el cuerpo femenino: “Ya había oído hablar en los lavaderos de ese médico de las mujeres. El que atendía a las señoras embarazadas o a las parturientas que tenían dinero” (Sánchez-Andrade *La nostalgia* 81).

Con el caer de los años, estas “culturas de la supervivencia” fueron arrinconadas por las “culturas del progreso”, en palabras de Berger, cuyos desarrollos tecnológicos facilitaron la vida de los habitantes del rural, pero, a la vez, deshicieron las estructuras comunales. En *La nostalgia de la Mujer Anfibio*, las mujeres trataron de defender su particular espacio de socialización cuando se les ofreció la posibilidad de comprar lavadoras a plazos: “¿Para qué iban a gastarse ese dinerito en un mamotreto que mugía como una vaca y que encima estropeaba la ropa? Jesusa y Lucha encabezaron la protesta en contra de esta innovación: en el fondo, lo que más miedo les daba era quedarse sin su espacio de tertulia y diversión” (116). Sin embargo, el capitalismo acabó desembarcando en Oguiño y, con él, la cultura comunal quedó relegada a la memoria de quienes vivieron el trauma de su etnocidio, al igual que sucedió tiempo atrás en el abandonado asentamiento de la Isla de Sálvora: “Cuando llegó al lavadero, había suficiente luz para distinguir que el agua, estanca y sucia, no se había renovado en años. Escondida detrás

de una mata, Lucha recordó los días en que lavaba con las mujeres del poblado. Como en los lavaderos de Oguiño, era el punto de encuentro y allí habían nacido miles de historias” (248).

En *Habitada* (2025), su última novela, Cristina Sánchez-Andrade desarrolla la historia de Manuela, una joven cuyo cuerpo ha sido ocupado por el espíritu de un clérigo. Dentro de un universo mágicorrealista (como el de *La nostalgia de la Mujer Anfibio*), colmado de meigas, curanderas e insólitos eventos inexplicables desde la lógica racional, Sánchez-Andrade revela las formas de dominación del cuerpo femenino de las patriarcales sociedades rurales de principios del siglo XX: el amo la viola, el abad la obliga a abortar, el padre la ata a la cama y la fuerza al matrimonio e, incluso es poseída por el alma errante de un clérigo. En este sentido, la novela dialoga con las ideas de Silvia Federici en *Calibán y la bruja*: “el cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (139).

En *Habitada* el pensamiento comunal es representado por los *faladoiros*, esto es, reuniones nocturnas de las vecinas donde “las mujeres devanan cuentos en la noche, son historias de aparecidos, de niñas hechizadas con aspecto de lobo, de espíritus que caminan entre la niebla, de demonios que le vengan a uno, o simplemente de cotilleos de aldea” (59). Estos instantes colectivos, en que las puertas del espacio privado por excelencia de las sociedades del progreso —la casa— se abren para acoger al resto de vecinos y vecinas, activan una representación comunal de la existencia que, para Manuela, despiertan lo más parecido a la felicidad, pues la ayudan por un momento a abstraerse de las violencias que atraviesan su vida: “y entonces un mozo empieza a bailar. tras él vamos todos los demás. la música es sencilla: cántigas de la tierra, jotas. el ritmo se lleva tocando potas, panderetas, cucharas y herramientas. quiero estar siempre aquí. las historias y las canciones anudan ilusiones y alegrías. me arrancan del sitio. me sacan de este mundo que no entiendo y del que siempre tengo miedo sin saber por qué” (61). Como los filandones en la literatura de José María Merino, Juan Pedro Aparicio o Luis Mateo Díez, estos *faladoiros* se conciben como espacios de intercambio y de trabajo colectivo que permiten “entrever la existencia de mundos diferentes a los de la realidad literaria, absorbiendo en sus prácticas los primitivos reflejos de la oralidad e incluyendo ciertos contenidos de la tradición oral a su prosa” (Gatti Ricardi 109).

Esta inserción del pensamiento comunal también se desarrolla durante las conversaciones entre Manuela y Santiago. Él, desde el privilegio del acceso a la cultura letrada, le dice: “para los campesinos que obtuvieron explotaciones es incluso peor: partidas, amputadas, pequeñas, ¿cómo va uno a convertir ese pedacito de tierra en una explotación moderna? ¿no te parece injusto?” (Sánchez-Andrade *Habitada* 86) o, un poco más adelante, “condenados al trabajo. aquí todos vivís así. y lo peor es que, en el fondo, el campesino participa de la política

con la ambigüedad que le caracteriza: estar siempre con los que mandan porque, según su filosofía, mande quien mande su destino es trabajar” (86). Manuela no comprende las palabras de Santiago, quien, además le pregunta si no le gustaría hacer otra cosa con su tiempo. Ella, mujer controlada por los hombres que la rodean, nunca se había planteado, señala, que el tiempo fuera algo suyo, pues siempre lo había dedicado al cuidado de los otros: “ir a por agua, lidiar con mi padre, ir a por agua, cortar el tijo y secarlo para la corte y también para hacer estiércol, dar de comer a las gallinas, ir a por agua, cocinar, ordeñar a las vacas, plantar patatas y cortar las berzas, ir a por agua, recoger hierbas silvestres y flores: esa es la sustancia de mi tiempo” (87). Tal es el alcance del control patriarcal del cuerpo femenino.

Conclusiones

La intersección entre la memoria histórica comunal y la vindicación del rol activo de la mujer en el seno de las culturas campesinas es constitutiva de la obra de Cristina Sánchez-Andrade. No obstante, esta investigación no pretende ser finalista, sino abrirse hacia otras narrativas en busca de los rasgos propios del pensamiento comunal que conforman algunos universos ficcionales de lo que hemos categorizado como “literaturas de la ruralidad” (Molina Gil “Del neorruralismo a las literaturas de la ruralidad” 475-476).

La ocupación urbanocéntrica de las zonas rurales despliega un etnocidio silencioso que acaba con todo rasgo comunal que pudiera interceder con el pensamiento individualista propio de las sociedades capitalistas. En las páginas anteriores, se ha perseguido constatar que, a la hora de representar la idiosincrasia y la historia de las culturas campesinas, la literatura tiende a volver la vista hacia el instante traumático de la ruptura. La imagen de la colectividad social en los lavaderos frente al solitario trabajo doméstico que porta consigo la lavadora abre en *La nostalgia de la Mujer Anfíbio* una vía para reflexionar sobre la muerte de estas formas de vida, pero, también, estas experiencias son una herramienta que permite el desarrollo de la acción, pues, como lectores, somos testigos de los pormenores del relato gracias a las conversaciones que se desarrollan en dicho espacio. De igual forma sucede con los *faladoiros* de *Habitada*, donde tenemos por primera vez constancia de la existencia del alma en pena de un clérigo que trata de buscar un cuerpo que ocupar y controlar, lo que será clave para el desarrollo del resto de la acción.

Constatada la relevancia del pensamiento comunal en la obra de Sánchez-Andrade, y planteado un marco teórico e histórico de referencia en las páginas iniciales de esta investigación, de lo que se trataría, por tanto, es de rastrear este tipo de ideologías de la colectividad en otras narrativas de la ruralidad contemporáneas y analizar, con ello, de qué forma se explicita la contradicción entre la creación comunitaria de sentido y su individualización a través de la figura contemporánea del/de la autor/a. Pensamos, por ejemplo, en novelas como las

de Millanes Rivas, Irene Solà, Brais Lamela, José Ovejero, David Uclés o Elvira Valgañón. La clave, creemos, no solo es destacar su existencia, sino también cuestionarnos por sus modos de activación de relatos colectivos y (pos)memorísticos a partir de sus herramientas genéricas.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos del estado”. *Vertientes contemporáneas del pensamiento social francés*. UNAM, 2022, pp. 269-96.
- Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.
- Badal, Marc. *Vidas a la intemperie: Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino*. Pepitas de Calabaza y Cambalache, 2017.
- Barberá Pastor, Carlos y Rosa Pardo Marín. “El lavadero donde la mujer lava. Un espacio contradictorio y difuso en las políticas urbana”. *Feminismos*, n.º 32, 2018, pp. 23-47, <https://doi.org/10.14198/fem.2018.32.01>
- Bascuñán Añoover, Manuel. *El mundo rural en la España liberal (1800-1936)*. Biblioteca Nueva, 2009.
- Berger, John. *Trilogía de sus fatigas. Puerca tierra. Una vez en Europa. Lila y Flag*. Debolsillo, 2023.
- Calvino, Italo. “La presencia mutua de los tiempos”. *Cristo se detuvo en Éboli*, Pepitas de Calabaza, 2021, pp. 273-76.
- Capano, Daniel Alejandro. “Cristo se paró en Éboli: un documento de época”. *Journal de Ciencias Sociales*, n.º 6, pp. 1-18, <https://doi.org/10.18682/jcs.v0i6.490>
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Ediciones Naufragio, 1995.
- Delgado, Manuel. *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Anagrama, 2007.
- Delibes, Miguel. *El disputado voto del señor Cayo*. Destino, 1978.
- Delibes, Miguel. *Las ratas*. Destino, 1962.
- Durán Heras, María Ángeles. “La ciudad compartida: urbanismo y movimientos sociales”. *Género y política urbana. Arquitectura y urbanismos desde la perspectiva de género*, editado por Begoña Serrano Lanzarote, Carolina Mateo Cecilia y Alberto Rubio Garrido. Instituto Valenciano de la Edificación, 2017, pp. 33-57.

- Entrena-Durán, Francisco. “La ruralidad en España: de la mitificación conservadora al neorruralismo”. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, vol. 9, n.º 69, 2012, pp. 39–65, <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr9-69.remc>
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños, 2010.
- Fontana, Josep. *La historia después del fin de la historia*. Crítica, 1997.
- Fontana, Josep. “Pecados campesinos”. *Sinpermiso. República y socialismo también para el siglo XXI*, 2011, s/p., <https://www.sinpermiso.info/textos/pecados-campesinos>
- Gatti Riccardi, Giuseppe. “Verdades posibles de un prologoista apócrifo. El tránsito de la tradición del filandón a la concisión del microcuento en José María Merino. Un estado de la cuestión”. *Colindancias. Revista de la Red de Hispanistas de la Europa Central*, n.º 12, 2021, pp. 105-24, <https://doi.org/10.0.140.83/colind.2021.12.05>
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik, 1976.
- Kropotkin, Piotr. *La ayuda mutua*. Biblioteca Básica del Pensamiento Revolucionario, 2009.
- Levi, Carlo. *Cristo se detuvo en Éboli*. Pepitas de Calabaza, 2021.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos/Ediciones Grijalbo, 1974.
- Marx, Karl. “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”. *Obras escogidas*, vol. 3. Progreso, 1975, pp. 97–103.
- Marx, Karl. *El capital*. Tomo I, Fondo de Cultura Económica, 2000a.
- Marx, Karl. *El capital*. Tomo III, Fondo de Cultura Económica, 2000b.
- McDowell, Linda. *Géneros, identidades y lugar*. Cátedra, 2000.
- Molina Gil, Raúl. “Del neorruralismo a las literaturas de la ruralidad. Debate terminológico y propuesta de categorización sobre una tendencia en auge”. *Signa*, vol. 34, 2025, pp. 463-83, <https://doi.org/10.5944/signa.vol34.2025.39524>
- Molina Gil, Raúl. “Herramientas narrativas e intertextualidades del realismo mágico en las literaturas de la ruralidad: *pequeñas mujeres rojas* (Marta Sanz, 2020) y *La nostalgia de la Mujer Anfibia* (Cristina Sánchez-Andrade, 2022)”. *Castilla. Estudios de literatura*, n.º 15, 2024, pp. 526-55, <https://doi.org/10.24197/cel.15.2024.526-555>
- Moreno-Caballud, Luis. “La otra transición: culturas rurales, Estado e intelectuales en la encrucijada de la ‘modernización’ franquista (1957–1973)”. *Ari-*

zona Journal of Hispanic Cultural Studies, n.º 19, 2015, pp. 111-28, <https://doi.org/10.1353/hcs.2016.0013>

Pasolini, Pier Paolo. *Escritos corsarios*. Grijalbo, 1975.

Rösener, Werner. *Los Campesinos en la Historia Europea*. Crítica, 1995.

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, 1985.

Sánchez, María. *Tierra de mujeres. Una mirada íntima y familiar al mundo rural*. Seix-Barral, 2019.

Sánchez-Andrade, Cristina. *Habitada*. Anagrama, 2025.

Sánchez-Andrade, Cristina. *La nostalgia de la Mujer Anfíbio*. Anagrama, 2022.