

Campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado.

Bartra, Armando.

Cita:

Bartra, Armando (2008). *Campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. *Boletín de Antropología Americana*, 44, 5-24.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/armando.bartra/58>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCd2/tkk>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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



campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado

Author(s): armando bartra

Source: *Boletín de Antropología Americana*, enero - diciembre 2008, No. 44 (enero - diciembre 2008), pp. 5-24

Published by: Pan American Institute of Geography and History

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41426470>

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

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



JSTOR

Pan American Institute of Geography and History is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Boletín de Antropología Americana*

armando bartra*

campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado

¿Qué piensan los campesinos respecto al futuro? (...) Una clase de supervivientes no puede permitirse el lujo de creer en una meta en la cual la seguridad o el bienestar están asegurados. El único futuro es la supervivencia; y este es ya un gran futuro.

John Berger
Puerca tierra

A fines de 1923, pocos días antes de que las tropas golpistas al servicio de la oligarquía lo fusilaran, el gobernador de Yucatán, Felipe Carrillo Puerto, sintetiza en un artículo periodístico que resultó póstumo, el significado del socialismo indígena que se cocina en el estado: “Yucatán es maya. Fuimos físicamente conquistados, (...) pero nuestra vida cultural persistió, (...) nuestro lenguaje, (...) nuestras costumbres, (...) nuestra religión bajo un nuevo nombre, (...) también nuestras relaciones sociales que han seguido realizándose a pesar de la negación (...). Todo Yucatán estaba en manos de 200 propietarios. El indio fue arraigado como un árbol y era vendido con la tierra que cultivaba. El lugar del indio maya en la comunidad como ciudadano libre, autosuficiente y seguro de sí mismo, determinará la medida en que los sacrificios y la amargura de la revolución tendrán que ser justificados. Lo demás es asunto sin importancia” (Paoli:217, 218).

* Correo electrónico: pritinama2006@yahoo.com.mx

En una entrevista realizada en 2007, el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, resume en breves frases lo que representa la revolución en curso en su país: “La virtud de los años 2000-2005 es que lo nacional popular indígena logró articular el debate público (...). Entre 2000 y 2005 lo indígena-campesino lo cambió todo, lo direccionó todo (...). Ésta es la revolución simbólica más importante que haya ocurrido desde los tiempos de Túpak Katari o desde Zárate Willka. Es una revuelta simbólica en las mentes y en las percepciones de las personas (...) Evo significa el quiebre de un imaginario y un horizonte de posibilidades restringido a la subalternidad de los indígenas” (Svampa:147, 160).

Entre uno y otro planteo trascurren más de 80 años. Pero la idea fuerza es la misma: en las sociedades mesoamericanas y andinas acabar con la minusvalía indígena sustentada en el colonialismo interno es primer punto en el orden del día de la emancipación. Y uno de los mayores contingentes libertarios es el que conforman las mujeres y los hombres de la tierra, un actor que tiene su base socioeconómica en la comunidad agraria y su raíz en los pueblos originarios del Continente. En el presente ensayo abordo algunos problemas conceptuales que me suscita el trajín de los *campesindios*, este terco y aferrado protagonista de nuestra historia.

Aún hay clases

El enconado debate sobre la pertinencia de conceptos como *clase*, *movimiento*, *sujeto*, *actor* se dio en medio de una crisis de paradigmas: desde mediados del pasado siglo las magnas narrativas y los protagonismos históricos de gran calado eran paulatinamente desertados por no dar razón del mundo realmente existente. En la izquierda naufragó, entre otros, el dogma de que cursábamos la transición global del capitalismo al socialismo y que el proletariado era la clase anfitriona del nuevo orden.

Pero el descrédito de estas visiones de futuro es parte de una debacle todavía mayor: la del determinismo histórico unilineal y providencialista. Un mito ideológico compartido por los creyentes del *telos* del *Progreso*, tanto en versión capitalista: un reino futuro de opulencia con libertad individual, como en versión socialista: un reino futuro de opulencia con equidad social. Y cuando las perspectivas fatales, los futuros prepagados, las clases elegidas y los cheques posdatados a cuenta de bienestar se desacreditan, caen en desgracia también los histrionismos estelares y los grandes discursos históricos, ahora calificados de vaguedades, abstracciones ideológicas, conceptos vacuos, disquisiciones metafísicas.

Valgan dos autores emblemáticos: Cornelius Castoriadis y Alain Touraine, para documentar el talante de los pensadores sociales de izquierda que en la se-

gunda mitad del siglo XX se desmarcan del fatalismo histórico y su parafernalia ideológica, para emprender la construcción de nuevos conceptos.

Escribe Castoriadis: “Hay en la modernidad la tendencia nefasta (...) del pensamiento a buscar fundamentos absolutos, certidumbres absolutas, proyectos exhaustivos (...). Así, la Historia *es* Razón, la Razón “se realiza” en la historia humana (...). El resultado final es que el capitalismo, el liberalismo y el movimiento revolucionario clásico comparten el imaginario del Progreso y la creencia en que la potencia material y técnica, como tal, es la causa o condición decisiva para la felicidad o la emancipación humana (inmediatamente o después de un plazo, en un futuro ya descontado desde ahora)” (Castoriadis:21).

Escribe Touraine: “Una tendencia profunda del historicismo (al hablar en nombre de un sujeto identificado con la historia), es eliminar a los sujetos, es decir los actores” (Touraine:81), “Actor no es aquel que obra con arreglo al lugar que ocupa en la organización social, sino aquel que modifica el ambiente material y sobre todo social en el cual está colocado” (*Ibid*:208), “El concepto de *movimiento social* debe reemplazar el de clase social, así como el análisis de la acción debe ocupar el lugar del análisis de las situaciones” (*Ibid*:240).

Extravío mayor en el naufragio del providencialismo y del determinismo economicista, fue el concepto de clase social. Y es que la categoría se había empobrecido lastimosamente quedando reducida a una suerte de cajonera construida a partir de la llamada *base económica*, clasificatoria que servía para encasillar individuos, que de esta manera aparecían como predestinados.

Sin embargo, aunque ciertas lecturas de *El capital*, de Carlos Marx, puedan sugerir lo contrario, para el marxismo auténtico las clases sociales no son adscripciones fatales ni efecto automático de la reproducción del modo de producir, sino resultado de la práctica histórica de ciertas colectividades, del accionar de subjetividades que son libres aun si su libertad se ejerce siempre en el marco de una circunstancia que heredaron y es por tanto una libertad socio económicamente ubicada. Dicho de otra manera: las clases son a la vez *constituidas por y constituyentes* de las relaciones sociales, de modo que la proverbial *lucha de clases* no resulta de la existencia *previa* de estas sino que es el proceso por el que las clases se conforman y ocasionalmente se desbalagan.

Hace medio siglo, cuando aún eran pocos quienes se desmarcaban del concepto clase por su presunto reduccionismo, escribió el historiador Edward Thompson, que era marxista más no esquemático: “La clase aparece cuando algunos hombres, como resultado de sus experiencias comunes (...) sienten y articulan la identidad de sus intereses (...). La conciencia de clase es la manera en que se traducen estas experiencias en términos culturales, encarnándose en tradiciones, sistemas de valores, ideas” (Thompson:8).

Y no es casual que Thompson sea historiador, porque las clases se conforman políticamente en largos procesos históricos y se aprehenden intelectualmente a través de abordajes historiográficos. Sin duda las clases tienen *efectos* sociales, políticos, antropológicos, sicológicos y lingüísticos, entre otros, y dejan huellas rastreables por las disciplinas que de estos ámbitos de ocupan, pero la *clave* de su existencia no está en la reproducción *espacial* de tales o cuales estructuras, sino en el despliegue *temporal* de las subjetividades. No son las diferencias *analíticas* las que dan cuenta de los grandes actores sociales, sino la *dialéctica* entendida como la capacidad de nihilización ontocreativa que es nuestra seña de identidad en tanto que seres históricos. En breve: las clases son *hazaña de la libertad* así ésta sea siempre una *libertad en la necesidad*, una libertad situada.

Antes de su descrédito conceptual, la lectura de la historia que enfatizaba el protagonismo de las clases, no por ello soslayaba la existencia de movimientos multclasistas o transclasistas: acciones colectivas convergentes desplegadas por personas insertas en relaciones socio económicas heterogéneas, que sin embargo son capaces de conformar sujetos colectivos cohesionados y con visión de futuro (por ejemplo, los nacionalismos y las religiones, como palanca de movilización social), entidades que en protagonismo histórico nada tienen que pedirle a los sujetos clasistas.

En este contexto, la crítica a las tentaciones reduccionistas y la postulación de un repertorio de movimientos y actores de diferente calibre y más comprensivo que el de las clases canónicas, hubiera sido un avance neto en el pensamiento social. Lástima que en el camino se perdieran ciertas dimensiones que siendo consustanciales a las clases ya no lo son a los actores debutantes.

En su concepto clásico, las clases son entes *globales* aun si se actualizan en escala nacional, regional y local. Podríamos decir, parafraseando a Immanuel Wallerstein, que por su *contenido* las clases de un *sistema-mundo* como el capitalista, son *clases-mundo*. Las clases son también entes *históricos*, no sólo como producto de un más o menos prolongado devenir, sino como gestoras de futuro. Y la historia que construyen —aun si a veces los resultados discrepan de los propósitos pues, ya lo sabía Sartre, están marcados por la *contrafinalidad*— es por su *perspectiva* una historia mundial, como lo es el sistema en que se gestan.

Globalidad e historicidad de las clases que no se reducen a un deber ser, a un postulado puramente deductivo, pues las sucesivas globalizaciones intensificaron sobremanera los flujos materiales y espirituales que recorren el planeta, mundializando al capital pero también estrechando los lazos de unión entre los subalternos y dándole sustancia a la mundialización desde abajo. Así, el XIX y el XX fueron siglos de organismos hegemónicos multilaterales globales, pero también de internacionalismos contestatarios: internacionales obreras, ácratas, socialistas, socialdemócratas, socialcristianas, de mujeres, de pacifistas, de estudiantes.

Es claro también que los movimientos transclasistas que responden a agravios profundos o amenazas graves, tales como la resistencia al orden patriarcal, a la acción ecocida de la industrialización y la urbanización, a la emergencia del fascismo, al sometimiento colonial, a la amenaza de guerra, a la erosión del mundo campesino, a la opresión sobre los pueblos originarios, entre otras causas, conforman actores globales e históricos como las coaliciones antiimperialistas, los frentes populares antifascistas, las internacionales feministas, el pacifismo, el ambientalismo y convergencias más recientes como “La vía campesina” o el “Foro Social Mundial”.

Y si hay sujetos históricos de peso completo, más vale no perderlos de vista. La debilidad de los estudios académicos que adoptan la perspectiva del *actor*, privilegian el análisis de los *nuevos movimientos*, enfatizan la *dimensión territorial* y tratan de aprehender las *identidades*, no radica entonces en que visibilicen el transcurrir local de la vida cotidiana, las acciones de colectividades cuyos miembros conviven en espacios sociales acotados, la producción material y la simbólica, los agravios y resistencias territorializadas, las pequeñas historias que se niegan a diluirse en la grande. El riesgo está en que el énfasis en las subjetividades y protagonismos locales haga borrosas a las clases y otros actores históricos y globales, agentes de gran calado cuya existencia es —entre otras cosas— resultado de estos múltiples microprocesos sociales, a los que a su vez retroalimenta. El peligro está en que al centrar la atención en las pequeñas identidades se deje de lado su adscripción a identidades de mayor escala, en que los escenarios territorializados del acontecer cotidiano obscurezcan el transcurrir estructural y sistémico del que forman parte, en que la cuenta corta sustituya a la cuenta larga y las efemérides suplanten a la historia.

Y esto no se evita tendiendo lazos (*interfases*) a lo global entendido como *contexto* y echando vistazos a la historia reducida a *antecedentes*, sino recuperando una visión comprensiva de lo social; restableciendo un enfoque que —así sea de manera implícita— tenga siempre presente lo macrosistémico; restaurando la perspectiva totalizadora e histórica que se nos fue al drenaje a resultados del por demás plausible acabose de las metafísicas ideológicas del siglo XIX y el XX.

No propongo reducir los estudios empíricos a ejercicios intrascendentes que no sirven más que para corroborar verdades universales previamente establecidas. Reconozco y pondero la irreductible singularidad de los casos, pero lo excepcional —y todo caso lo es en algún sentido— deviene iluminador si, y sólo si, lo confrontamos con la normalidad, con una regularidad que no es generalidad vacía sino universalidad concreta precisamente por contener y ser síntesis provisional de múltiples singularidades, cada una de ellas más o menos anómala.

Así plantea Italo Calvino, siguiendo a Carlo Ginzburg, la dialéctica entre lo singular y lo universal: “¿Pero no es este quizá el movimiento de todo saber? Re-

conocimiento de la singularidad que escapa al modelo normativo; construcción de un modelo más sofisticado capaz de estar en concordancia con una realidad más accidentada y multifacética; nueva ruptura de las redes del sistema; y vuelta a comenzar” (Calvino:67).

Cabría añadir a esta formulación, que el “modelo normativo” no contiene únicamente las reglas del juego, como quisieran algunos, sino también una hipótesis sobre la estructura del tablero y sobre la naturaleza de las piezas que en él se mueven, es decir una teoría de la sociedad y de la historia.

Una clase excéntrica

Para quienes hemos elegido el mundo rural como tema predilecto y a los pequeños productores agrícolas como apuesta, sería pérdida grande el abandono del enfoque de clase y la renuncia a su necesaria puesta al día, porque los ya añejos esfuerzos por darle contenido al concepto *clase campesina* reverdecieron el reseco clasismo de manual.

Por muchas razones resultó innovador ese ajeteo intelectual, entre ellas porque mientras que burguesía y proletariado podían deducirse de una *matriz económica simple*, los campesinos se sustentan en una *base compleja y mudable*, de modo que la diversidad les resulta estructuralmente consustancial. Así las cosas la unidad clasista del campesinado no es nunca algo *dado*, sino resultado —posible más no cierto— de un *proceso* de convergencia, saldo de la siempre provisional unidad de una diversidad que jamás cede del todo y más bien se reproduce y profundiza. Otra diferencia sustantiva en el carácter de las diferentes clases es que el proletariado y la burguesía son *centrales* mientras que los campesinos se ubican en los márgenes, son *periféricos*. Además de que, a diferencia de los proletarios, los rústicos nunca han sido vistos como *predestinados* a ser los salvadores de la humanidad sino más bien como *anacrónicos* y *prescindibles*, de modo que han tenido que terquear para ganarse un lugar en el futuro. Por si esto fuera poco, las clases canónicas lo son de la *modernidad* mientras que, en cuanto a sus raíces, el campesinado aparece como *premoderno*. Finalmente, del proletariado se dice que es una clase *progresista* que mira al porvenir y abomina del pasado —al que juzga infame *prehistoria*— mientras los campesinos son de algún modo *conservadores*, pues añoran el pasado, dudan del progreso y no fetichizan el porvenir. Resumiendo: los proletarios van en pos de una *utopía racional* mientras que los campesinos y los indios persiguen un *mito*... Mito que es también utopía, pues para ellos la preservación del pasado y la construcción del futuro —que representan valores distintos pero no jerárquicos— son igualmente vinculantes.

Conclusión insoslayable de todo lo anterior es que si nosotros queremos pensar a los campesinos como clase —a ellos les da igual pues ya tienen suficiente con tratar de pensarse como campesinos— tenemos que flexibilizar y enriquecer la categoría misma de clase social. Y si resulta que pese al reacomodo conceptual de plano los rústicos rasos no caben, pues lástima por el concepto.

Hay que decir, también, que la presunta conformación del campesinado como una clase con pasado pero igualmente con futuro, es decir como un sujeto social históricamente viable, no es *constatación* basada en datos duros ni resultado de alguna *prospectiva* científica, sino una arriesgada y comprometedora *apuesta* política. Apuesta sustentada, quizá, en evidencias objetivas y tendencias verificables, pero en la que igual se puede ganar que perder. Albur cuyo resultado depende, cuando menos en parte, de la participación de los apostadores en el propio proceso de autoconstrucción clasista. Sostener que el campesinado es una clase significa trabajar aquí y ahora para que lo sea. Y si no se pudo... pues ya estaría de Dios, que lo bailado nadie nos lo quita.

La palabra campesino designa una *forma de producir*, una *sociabilidad*, una cultura pero ante todo designa un jugador de ligas mayores, un embarnecido sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas pero ante todo es pertenecer a una *clase*: ocupar un lugar específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes, compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común.

En especial esto último: participar de un sueño, compartir un mito y una utopía. Porque ser campesino en sentido clasista no es *fatalidad* económica sino *elección* política, voluntad común, apuesta de futuro. Los campesinos no *nacen* campesinos, se *hacen* campesinos: se inventan a sí mismos como actores colectivos en el curso de su hacer, en el movimiento que los convoca, en la acción que ratifica una campesinidad siempre en obra negra.

Por si quedara duda de que la condición campesina no se agota en un modo de producir y de convivir, una de las organizaciones latinoamericanas más representativas del campesinado como clase, el brasileño Movimiento de los Sin Tierra (MST), está compuesta principalmente por marginados urbanos y rurales que quieren ser campesinos y han decidido luchar por ello. No es por lo que *son* en términos económicos y sociales, sino por lo que han *elegido ser*, que los *Sin Tierra*, marchan en la avanzada del movimiento campesino mundial.

Y si algunos se autonombren campesinos sin serlo todavía, a otros que lo son desde hace rato les cuesta trabajo adoptar el apelativo. Hasta hace poco, los 200 o 300 mil *agricultores familiares* argentinos se definían como *pequeños productores* rurales que, según esto, sólo se distinguían de los agroempresarios por el tamaño. Más aun, se molestaban si alguien los llamaba campesinos: especie rústica propia de otros países latinoamericanos, que no del suyo. Hizo falta una nueva

ofensiva expropiadora emprendida por el agronegocio; fueron necesarias heroicas luchas en defensa de la tierra, como la de Santiago del Estero a fines de los ochenta del siglo pasado; hubo que esperar a que se fueran conformando numerosas organizaciones locales, regionales y provinciales que en 2005 se integraron en el Movimiento Nacional Campesino Indígena, para que la palabra campesino pasara de sinónimo de torpeza tecnológica y rudeza societaria, a motivo de orgullo. Y es que *pequeño productor* hace referencia a una *escala* y *agricultura familiar* a una *economía*, mientras que campesino designa un *ethos* y una *clase*, de modo que reconocerse campesino es el primer paso en el camino de reafirmar una específica socialidad y —eventualmente— conformar un sujeto colectivo de primera división.

No todos los movimientos sociales son clasistas, pero todos los movimientos clasistas de la modernidad son globales como lo es el orden inhóspito en que se gestan. Y global es, desde hace mucho, la clase campesina que tachonó el siglo XX de revoluciones agrarias. Globalidad de la que da razón no tanto la sociología como la historia, de modo que para documentarla someramente, le seguiré el rastro a un apotegma proverbialmente rústico.

No hizo falta comunicación por red para que la consigna “Semlia y Volia (Tierra y Libertad”), acuñada en 1861 en la Rusia zarista, llegara a través del anarquismo europeo, en particular el español, al también ácrata Partido Liberal Mexicano y de ahí al zapatista Ejército Liberador del Sur, de donde a su vez lo tomó la insurgencia maya de los primeros veinte encabezada por Felipe Carrillo Puerto. Y el flujo ideológico también va de regreso, pues el ucraniano Nestor Majno, líder del movimiento campesino que resistió el antirruralismo de los bolcheviques en el poder, era conocido como el Emiliano Zapata ruso. Años después, la consigna “Tierra y Libertad” reaparece en México en las recuperaciones de latifundios de los setenta y ochenta del siglo pasado y en el tránsito al tercer milenio se globaliza de nueva cuenta, retomada por neozapatismo indianista de Chiapas, que no sólo reclama parcelas sino también el autogobierno de los territorios originarios. ¡*Maíz y libertad!*!, clamaban hace unos días en el Zócalo de la ciudad de México los animadores de la campaña “Sin maíz no hay país”, que hoy el proyecto campesino incluye la tierra como medio de trabajo pero también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes. Y este proyecto global —que bien visto es anticapitalista— lo han ido consensuando entre todos en los ires y venires de una historia prolongada.

Siempre acosados por un orden fiero que se las tiene sentenciada, los campesinos se organizan para resistir. En la base están la familia y la comunidad, que en un mundo hostil devienen trinchera y parapeto, pero sobre ellas se edifican orga-

nizaciones de los más diversos talentos y propósitos, acuerpamientos que pueden ser étnicos, económicos, sociales o políticos; locales, regionales, nacionales o internacionales; puramente defensivos o de plano altermundistas.

Organización rural es ante todo *convivencia*, encuentro de diversos con unidad de propósito y capacidad de concebir y realizar proyectos compartidos. La organización radica en la voluntad colectiva no en el aparato. Institucionalidad societaria o Estatal que no sale sobrando pero es *instrumental* y puede convertirse en fuente de inercias burocráticas en cuanto deja de animarla el espíritu colectivo. El zapatismo histórico no encarnaba tanto en los jefes del Ejército Liberador o los gestores de la llamada “Comuna de Morelos”, como en la voluntad emancipadora que los animaba a todos: el zapatismo era “Tierra y Libertad”. Y de la misma manera, la organización campesina de nuestros días no son los dirigentes, gestores y asesores ni las estructuras político-administrativas que operan, sino el espíritu que anima convergencias globales como “La vía campesina” o nacionales como el “Movimiento de los Sin Tierra”, de Brasil, y “El campo no aguanta más”, de México, o campañas como las mesoamericanas “Sin maíz no hay país” y “Vamos al grano”, de modo que en los momentos de reflujo o cuando este espíritu falta, lo que resta son cascarones corporativos, líderes logreros y borregadas clientelares.

La institucionalidad encarnada en aparatos gremiales, partidistas o de Estado, es insoslayable pues le da continuidad a un movimiento que por definición tiene altas y bajas. Pero si sus animadores se desentienden de ella pronto se pervierte y lo que era vehículo de emancipación deviene instrumento de sometimiento. La organización, como el amor, hay que renovarla todos los días.

Diversos sus paisajes, diversas sus culturas, diverso su talento; cada vez más multiusos y más migrantes pero no por ello menos apegados a la *tierra* y a una *costumbre* que cambia para permanecer los campesinos no son retazos del pasado, no son pedacería descontinuada en un cajón de sastre, son —siguen siendo— una voluntad colectiva, una clase en vilo, un actor social en perpetua articulación desarticulación, un sujeto histórico que como pocos tiene *pasado* y que aspira a tener también *futuro*.

“Saber cuando este modo de vida (*que son los campesinos*) puede dar origen a una clase —escribe Teodor Shanin—, es una cuestión que depende de las condiciones históricas. Podemos responder a eso si analizamos las circunstancias y verificamos que ellos luchan o no luchan por sus intereses, entonces sabremos si son una clase o no. Pero en todos los casos, cuando lucha y cuando no lucha, el campesinado es un modo de vida, y eso es esencial para comprender su naturaleza” (Shanin:37).

Ejemplo de que los rústicos en acción colectiva y concertada pueden ir adquiriendo características propias de una clase... y también de que pueden extraviarlas después, es el movimiento mexicano conocido como “El campo no aguanta más”,

que se desarrolló desde fines de 2002 y hasta mediados de 2004. En esta lucha confluyeron alrededor de dos docenas de organizaciones rurales, casi todas de carácter nacional o cuando menos multiestatal, que agrupaban a cientos de miles de campesinos del más diverso talante productivo, étnico, gremial y político distribuidos en todos los estados del país. Convergencia que fue posible porque, más allá de su diversidad, comparten una exclusión como pocas incluyente encarnada en un repertorio de situaciones socioeconómicas hostiles que de diferentes maneras ponen en riesgo inminente su existencia como campesinos. Lesiva circunstancia cuyo origen coinciden en ubicar en el llamado *neoliberalismo*, una modalidad desmecatada del capitalismo impulsada por los gobiernos recientes, que de esta manera aparecen como antagonista principal de los trabajadores del campo. Comparten también una idea fuerza: el restablecimiento de la *seguridad y soberanía alimentarias* basadas en la pequeña y mediana producción, planteamiento que forma parte de la plataforma de la red global conocida como “La vía campesina”.

No sin rispideces y jalonéos estas coincidencias les permitieron realizar importantes acciones conjuntas, entre ellas una gran marcha a la capital el 31 de enero de 2003, en la que participaron alrededor de cien mil campesinos de todo el país y que obligó al gobierno federal a dialogar en el más alto nivel. En la negociación, el bando de los labriegos esgrimió un visionario proyecto de transformación rural, propuesta común que supieron consensuar no tanto *a pesar* de las diferencias sino *gracias* a ellas, pues la pluralidad de sus experiencias y saberes fue lo que les permitió articular un programa de múltiples dimensiones a la vez que integral, plataforma a la que algunos llamaron el “Plan campesino para el siglo XXI”. De la tortuosa negociación con el gobierno salió un Acuerdo Nacional para el Campo (ANC) que, aun estando muy por debajo de lo demandado, de haberse llevado a la práctica hubiese frenado el proceso de deterioro rural y creado condiciones para ulteriores y más profundas reformas. Sabido es, sin embargo, que el gobierno no cumplió lo pactado y la convergencia que logró sacar el acuerdo no fue capaz de mantenerse unida para hacerlo valer.

Una problemática generalizada y estructural que los agravia como *clase*; un gobierno que siempre actuó como su antagonista de *clase*; una convergencia y una movilización en las que por un tiempo se materializaron la unidad de *clase* de los más diversos contingentes rurales; una bandera: *soberanía alimentaria*, que sintetiza los intereses inmediatos de la *clase* campesina mundial; una plataforma programática integral, visionaria, *clasista*; una negociación y un acuerdo cuya importancia todos reconocieron y cuya insuficiencia en términos de los intereses del campesinado como *clase*, también reconoció el conjunto de los contingentes participantes... Así, la batalla de 2002-2004 fue un paso importante en la conformación como clase del campesinado mexicano. Experiencia trascendente y significativa por cuanto muestra que es posible la edificación de un actor social clasista

que represente el conjunto de los intereses de los trabajadores del campo. Lo que no significa que su permanencia y estabilidad como contingente unitario esté garantizada pues la experiencia demuestra que del mismo modo como un protagonista social se articula también se desarticula. Y es que las clases son subjetividades en curso siempre en construcción por lo que es posible que tengan una vida inestable, sincopada, intermitente.

De *ethos* a clase

En un simposio reciente que tuvo lugar en Brasil, le pidieron a Teodor Shanin su definición de campesino, a lo que el autor de libros clásicos sobre el tema respondió, citando a su maestro el antropólogo chino Fei Hsiao-Tung, “campesinado es un modo de vida” (Shanin:37). Y continuó: “El campesinado nunca es como su modelo. El modelo es una cosa y la realidad otra” (*Ibid*:34). Luego desarrolló el concepto. “Una de las características principales del campesinado —dijo— es el hecho de que corresponde a un modo de vida, una combinación de varios elementos. Solamente si comprendemos que se trata de una combinación de elementos y no de algo sólido y absoluto, es que comenzaremos a entender realmente lo que es. Porque, si buscamos una realidad fija, no la vamos a encontrar en el campesinado” (*Ibidem*). “Hace años, cuando era joven y bello, —rememoró con humor e ironía el célebre académico de la Universidad de Moscú— había argumentos fuertes sosteniendo que los campesinos eran diversificados, mientras que el proletariado era único y por eso era revolucionario” (*Ibidem*).

Es obvio que el joven Shanin no estaba de acuerdo con esa tesis, ni lo está ahora, entre otras cosas porque tampoco el proletariado es homogéneo. Pero lo cierto es que la pluralidad de talantes de los rústicos es extrema. Y, pienso yo, precisamente en esa diversidad radica su fuerza. No sólo su fuerza, también su condición contestataria y su ánimo subversivo.

Evidencia mayor de su vigor, es la tozuda persistencia histórica que han mostrado los labriegos. Desde que el sedentarismo se impuso a la trashumancia, en todos los tiempos y sistemas sociales hubo comunidades rurales marcadamente cohesivas y sustentadas en la agricultura familiar; formas de vida nunca dominantes pero que han sido tributarias y soporte de los más diversos modos de producción.

Esta pasmosa perseverancia proviene de la plasticidad de los rústicos rasos, de su capacidad para mudar de estrategia, que les permite sobreponerse a las peores turbulencias ambientales y societarias. Pero viene también de que *madre natura* cría campesinos arrojando y premiando con sus frutos a quienes le hallaron el modo. Y de esta manera induce la reproducción y permanencia de un *ethos* que de

antiguo aprendió a convivir en tensa, turbulenta e inestable armonía con su medio natural. Y digo tensa, turbulenta e inestable con riesgo de incurrir en lo “políticamente incorrecto”, porque la interacción del hombre con la naturaleza no es baile de salón sino confrontación ríspida, a veces sangrienta y con frecuencia letal que en su significado simbólico representa mejor el ancestral rito de la tauromaquia que el nado con delfines y los paseos con mariposas del ecologismo de cuento de hadas.

Había campesinos en las culturas mesoamericanas y andinas anteriores a la conquista. Entre los aztecas le daban cuerpo al *calpulli*: una comunidad agraria poseedora de tierras comunales de usufructo familiar que los *macehuales* trabajaban para su sustento y el pago de tributos; como lo hacían sin recompensa en tierras de *pillali*, propiedad de los señores, y en terrenos públicos destinados al sostenimiento del templo (*teopantlalli*), del gobierno (*tlatocantlalli*) y de la guerra (*milchimalli*). Durante la Colonia en el ámbito de los naturales, o República de indios, se siguió trabajando el *calpulli*, aunque otros eran ahora los destinos el tributo, mientras que en la República de españoles, los sometidos trabajaban para sí y para otros en “repartimientos”, “congregaciones” y “reducciones”. Durante el México independiente se formaron vertiginosos latifundios y se titularon de grado o por fuerza los bienes comunales de los pueblos, pero la mayoría de las familias rurales siguió trabajando parcelas propias —pequeñas milpas o ranchos medianos—, tierras tomadas en renta o aparcería, y a veces *pegujales*, cedidos por el hacendado a los peones para arraigarlos pero también para abaratar el costo monetario de su manutención. Con la Revolución se restableció un *calpulli* renovado —al que llamamos ejido— que coexiste con la pequeña y mediana propiedad privada campesina y con el agronegocio, y en la cuarta década del pasado siglo cobró forma el cooperativismo agrario que con altas, bajas y mudanzas se mantiene hasta nuestros días. De este modo, transitando del *calpulli* precolombino al moderno *calpulli* ejidal, la comunidad agraria y la agricultura familiar siguen presentes en el escenario rural mexicano.

Hay sin embargo diferencias de calidad en las modalidades de su permanencia. Las líneas de continuidad del *ethos* campesino pueden seguirse hasta muy atrás en el tiempo pues dan cuenta de una socialidad inmanente de larga duración, pero los rasgos impuestos por su inserción en los sistemas mayores cambian con la mudanza de estos sistemas. No es lo mismo que se apropien de tu excedente económico los grupos guerreros y sacerdotales dominantes de un orden despótico tributario, que ceder tu plustrabajo a través de un intercambio desigual de carácter mercantil propio del capitalismo. Y si las clases se definen no cada una en sí misma, sino como *sistemas* de clases más o menos contrapuestas que se reproducen dentro de un determinado orden social, el *campesinado moderno* es una clase

del capitalismo, lo que no obsta para que tenga la profundidad histórica que le otorga su milenario *ethos*. Ventajas de tener un origen precapitalista.

Así como los labriegos cambian de rostro para persistir en el *tiempo*, así son diversos en el *espacio*. En una misma época y hasta en un mismo país o región, coexisten las más variadas formas de ser campesino, en una diversidad que lo es de actividades productivas, pero también de escala, de inserción en el sistema mayor, de sociabilidad, de cultura.

En el sentido económico del término, tan campesino es el agricultor mercantil pequeño o mediano que siembra granos en tierras de riego o de temporal; como el milpero de autoconsumo que también trabaja a jornal para sufragar sus gastos monetarios; o el productor más o menos especializado que cultiva caña, café, piña, aguacate, tabaco u otros frutos destinados básicamente al mercado. Son campesinos quienes viven del bosque o de la pesca, quienes recolectan candelilla, quienes cosechan miel, quienes destilan mezcal artesanal, quienes pastorean cabras o borregas, quienes ordeñan vacas y crían becerros. El campesino puede producir granos, hortalizas, frutas, flores, plantas de ornato, madera, resina, fibras, carne, leche, huevos; pero también quesos, aguardientes, conservas, embutidos, carnes secas, tejidos y bordados, loza tradicional, persianas de carrizo, escobas y escobetas... Es campesino el que tiene cien hectáreas, el que sólo dispone de algunos surcos o el que para sembrar arrienda tierras o las toma en aparcería. Pero, además, hay variedad dentro de una misma familia, de modo que por lo general el ingreso doméstico campesino tiene muchos componentes: bienes y servicios de autoconsumo; pagos por venta de productos agrícolas o artesanales; utilidades del pequeño comercio; retribuciones por prestación de servicios; salarios devengados en la localidad, en la región, en el país o en el extranjero; recursos públicos provenientes de programas asistenciales o de fomento productivo.

En términos sociales, el campesino no es una *persona* ni una *familia*; es una *colectividad*, con frecuencia un *gremio* y —cuando se pone sus moños— una *clase*. Un conglomerado social en cuya base está la economía familiar multiactiva pero del que forman parte también y por derecho propio, quienes teniendo funciones no directamente agrícolas participan de la forma de vida comunitaria y comparten el destino de los labradores. Porque los mundos campesinos son sociedades en miniatura donde hay división del trabajo, de modo que para formar parte de ellas no se necesita cultivar la tierra, también se puede ser pequeño comerciante, matancero, fondera, mecánico de talachas, partera, peluquero, operador del café internet, maestro, cura, empleado de la alcaldía... Cuando en el agro hay empresas asociativas de productores, son campesinos sus trabajadores administrativos o agroindustriales, sus técnicos, sus asesores... Y si los pequeños productores rurales forman organizaciones económicas, sociales o políticas de carácter regional, estatal, nacional, o internacional, se integran al gremio o a la clase de los campe-

sinos, los cuadros y profesionistas que animan dichos agrupamientos, cualquiera que sea su origen.

Las mujeres de la tierra han sido por demasiado tiempo una mirada muda, un modo amordazado de vivir la vida. Pero algo esta cambiando: lo que fuera privado y silente se va haciendo público y alzando la voz. No sólo sale a la luz el exhaustivo trajín de las rústicas, también emerge poco a poco su filosa percepción de las cosas. Una cosmovisión que descentra la hasta ahora dominante imagen del mundo propia de los varones. Y si ya eran muchos los rostros campesinos, hoy es patente que son más pues hay que añadirles la mitad silenciada del agro: los rostros de las mujeres rurales antes ocultos tras la *burka* virtual del patriarcado.

Además de economía y sociedad, campesinado es cultura, de modo que el talante espiritual de los rústicos se trasmina de manera sigilosa o estentórea a ámbitos sociales distantes del agro y que a primera vista le son ajenos. Así, mucho hay de campesino en las redes de protección de base comunitaria y con frecuencia étnica, que establecen los migrantes transfronterizos. Mucho hay de comunidad rural en la intensa vida colectiva de los barrios periféricos, asentamientos precarios y colonias pobres de las grandes ciudades. Mucho hay de rústico en el cultivo de la familia extensa y el compadrazgo como sustitutos de la dudosa seguridad social institucional. Mucho hay de sociedad agraria en el culto guadalupano y la veneración por las terrenales madrecitas santas; como lo hay en la tendencia a combinar tiempos de austeridad y momentos de derroche, que remite a la sucesión de periodos de escasez y de abundancia propia de la agricultura; como lo hay en el pensamiento mágico, en el ánimo festivo y celebratorio, en el fatalismo...

Y es que al irse erosionando el cimiento socioeconómico de su reproducción como involuntario mediador entre el capital y la naturaleza —función sistémica que en ciertos lugares y momentos los campesinos representaron y aún representan— estos se desgajan y se dispersan. Pero los paradigmas societarios fraguados en su hábitat rural durante siglos no necesariamente se pierden sino que se incorporan al equipaje cultural de la diáspora y reverdecen en otros ámbitos, como parte sustantiva de las estrategias solidarias y comunitarias de sobrevivencia que demanda una proletarización precaria y discontinua, que es lo que por lo general espera a sus portadores. Desarticulada la base material que soportaba su potencial conformación como clase rural, el campesinado persiste como aroma cultural, como herencia de un *ethos* desarraigado pero vivo. Sin perder de vista que los efectos políticos de esta preservación *ex situ* de la campesinidad son distintos de los de orden clasista que sólo florecen en su hábitat originario y en relación con sus proverbiales antagonistas rústicos.

No sólo el campesino de aquí es distinto del de allá, sino que no es igual el campesino de ayer que el de hoy que el de mañana. Ahora bien, esta pluralidad

¿de dónde? yo percibo dos orígenes: uno en los modos diversos de relacionarse con la también ecodiversa naturaleza, que se expresan en multiplicidad de patrones tecnológicos, productivos, societarios y simbólicos, otro en las modalidades oblicuas e inestables con que los campesinos se insertan en el sistema mayor, de las que resulta un polimorfismo socioeconómico extremo que va del trabajo a salariado al autoconsumo, pasando por la agricultura comercial ocasionalmente asociativa.

Serán sus compartidos querer con la tierra y será que a todos esquilma el sistema, pero el hecho es que —aun si tan diversos— hay en los campesinos un cierto aire de familia. Y en momentos cruciales, cuando la identidad profunda emerge alumbrando convergencias, rebeldías y movimientos multitudinarios, los multicolores hombres y mujeres de la tierra devienen clase, una clase sin duda heterodoxa, pero no por ello menos cohesiva, menos visionaria, menos clase.

Ser campesino en tierra de indios

Si el campesino son los muchos campesinos y su construcción como clase es cuento de nunca acabar, cabe preguntarse: ¿cómo se ha ido inventando a sí mismo el campesino específicamente latinoamericano?

Con 42 millones de kilómetros cuadrados y 813 millones de habitantes, coloreado por la multiplicidad de ambientes naturales y de culturas originarias y aclimatadas, dividido por la migración en un ámbito anglosajón y otro latino, fragmentado en decenas de estados nacionales a veces hechizos, y fracturado por la economía política entre un prepotente norte imperial y un escarnecido sur tercermundista nuestro continente es diversidad extrema y con frecuencia enconada. Variedad que no impide la lenta pero terca conformación de un campesinado de vocación continental. Y es que más allá de nuestras diferencias compartimos la condición de colonizados. Hace 500 años fuimos invadidos y esto nos marcó a fuego.

Los americanos de hoy provenimos sobre todo de la población originaria, de la migración europea y de los africanos traídos como esclavos. Pero amerindios, criollos, mestizos, mulatos o zambos en nuestro origen está una urticante experiencia de conquista y colonización que dejó su impronta sobre la sociedad continental, aun la de aquellos países con escasos vestigios de los originarios y de los transterrados a fuerzas.

“Como en toda sociedad colonizada —escribe Romana Falcón—, el ancho y oscuro fondo de la pirámide social fue ocupado, primordialmente, por aquellos cuyas raíces se hunden en culturas anteriores a la conquista. Aunque con el correr del tiempo (*los países*) se fueron haciendo intensamente mestizos en lo étnico y lo

cultural, nunca se alcanzó a diluir la miseria y la subordinación” (Falcón:49). Y esto vale para la conformación de nuestras clases sociales.

La comunidad agraria es *ethos* milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes y lo que hoy llamamos campesinos, los *campesinos modernos*, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Sólo que hay de campesinos a campesinos y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, *campesindios*.

Se dirá que no todos tienen ancestros originarios de por acá. Lo que es verdad, pero importa poco cuando de la clase campesina se trata, porque —ya lo he dicho— ésta tiene una base socioeconómica compleja y mudable, de modo que no todos los que de ella forman parte comparten el conjunto de atributos que la definen: no todos los campesinos producen alimentos pero la cuestión alimentaria les compete como clase, no todos interactúan con ecosistemas muy relevantes o en riesgo pero la cuestión ambiental les compete como clase y, de la misma manera, no todos tienen nexo genealógico con los pueblos originarios del Continente pero en tanto que clase más les vale que reivindiquen la indianidad como seña identitaria y la descolonización como consigna.

En el multicolor y abigarrado mundo campesino las diferencias de ubicación estructural o de genealogía dan lugar a identidades diferenciadas, crían tensiones si no es que contradicciones y a veces se expresan en antagonismos más o menos enconados: proverbialmente el que existe entre quienes se desempeñan como jornaleros y los pequeños productores que son parte de sus empleadores; pero también la que se presenta entre las diferentes etnias y en particular entre indios de origen y mestizos; entre agricultores familiares grandes, medianos y pequeños; entre los campesinos que exportan y quienes venden en el mercado interno. Admitiendo que esta diversidad histórica y estructural —que le da sabor al caldo y sustancia al *melting pot*— hace aun más complicada la de por sí compleja convergencia de los múltiples y variopintos campesinos, pienso sin embargo que la potencialidad clasista existe y con frecuencia se actualiza pues, pese a su extrema heterogeneidad, los subalternos rurales coparticipan de socialidades semejantes y comparten enemigos.

Subestimar las diferencias en el seno del campesinado es tácticamente peligroso, pero sobrestimarlas conlleva un riesgo estratégico: en la revolución rusa de 1917 la incapacidad de la corriente de la hegemónica corriente bolchevique del partido comunista para organizar a los trabajadores del campo, que a la postre fueron representados por el Partido Social Revolucionario, resultó del incorrecto análisis de Lenin sobre las clases rurales; y si en algo hilaban fino Mao Tzedong y el Partido Comunista Chino, durante la guerra antijaponesa y la revolución, era en distinguir el comportamiento de los diferentes sectores de la población rural. En

Nuestra América, es patente el papel protagonista que en la Bolivia revolucionaria están teniendo los *campesindios*, como lo son las diferencias que existen entre indios y mestizos, entre incadescendientes y otras etnias, entre quechuas y aymaras, entre aymaras pobres y acomodados, entre otros.

El *indio americano* es al principio una invención de la Corona Española. Categoría impuesta con fines tributarios pero también político-morales pues suplantaba denominaciones autóctonas y establecía una división del trabajo y una jerarquía social de naturaleza étnica y base comunitaria. Junto a los indios fueron apareciendo rancheros, granjeros, colonos; labriegos pequeños y medianos que por lo general no eran indios pero tampoco campesinos propiamente dichos.

Entre nosotros —que no conocimos al campesinado feudal del *ancien regime* europeo— el concepto de campesino, habitualmente asociado al de obrero, designa una clase de las sociedades poscoloniales y es obra de modernidad. Su uso se extiende por el Continente al calor de las mudanzas que arrancan hace un siglo con la Revolución mexicana, trance iniciático que con la nueva Constitución y la Reforma Agraria, institucionaliza al campesinado: un inédito contingente social cuyo estatuto ya no remite a la etnia ni tiene origen colonial (tan así, que en México a las tierras dotadas a los pueblos se les llama *ejidos*, término que viene del latín y de la tradición europea, y no, por ejemplo, *calpullis*). Y lo mismo sucede años más tarde en Bolivia, donde “con la Revolución Nacional de 1952 —escribe Carlos Vacaflares— los indígenas se campesinizan y se suscriben formalmente a la ciudadanía” (Vacaflares:203).

Entre otras cosas debido a que en nuestro Continente opresión de clase y de raza se entreveran, el indio ancestral presuntamente transmutado en moderno campesino reaparece junto a este revestido de su específica identidad. Y en muchos casos renace *dentro* de este, que lo descubre como su raíz más profunda. Recuperada su verdadera faz, en el último tercio del siglo XX los indios americanos debutan como tales en el escenario de la lucha social contemporánea. Aún en países como Chile y Argentina donde pocos se identifican con los pueblos originarios, el nuevo movimiento rural deviene con pertinencia y justicia un movimiento indio y campesino, campesino e indio. Convergencia plural pero unitaria donde, sin fundamentalismos pero sin renunciar a sus particularidades, todos son indios y todos campesinos, todos son *campesindios*. No es casual que la red global llamada “La vía campesina” que agrupa a 140 organizaciones de 70 países, entre ellas 84 americanas o caribeñas, haya nacido hace 18 años, en el corazón de nuestro continente, en el cruce de caminos e historias que es Centroamérica.

La insoslayable presencia de lo étnico en el curso moderno de Latinoamérica se manifestó de bulto en las revoluciones agrarias del pasado siglo y después en el

discurso del indigenismo institucional. Pero también aparece en las propuestas políticas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y del Partido Comunista del Perú, en los años veinte; en el *neokatarismo* boliviano de los setenta; en la perspectiva de nación pluriétnica impulsada desde fines de los ochenta por el movimiento Pachakutic, en Ecuador; y desde los noventa en el altermundo indianista del mexicano Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Hoy, a la luz de la revolución boliviana, es claro que en América no habrá cambio verdadero sin eliminar lo mucho que resta de colonialismo interno, sin erradicar tanto la explotación de clase como la opresión de raza. Y sobre esto los *campesinos* americanos tienen mucho que decir.

Hablo aquí del Continente todo y no sólo de *Nuestra América*, porque aun en los países del extremo norte subsiste el síndrome colonial interno: estigma encarnado en las etnias amerindias que sobrevivieron pero también en la duradera minusvalía asignada a los afrodescendientes y en el trato racialmente discriminatorio a la creciente migración de mestizos latinoamericanos. Trashumancia con la que los pueblos originarios de América toda se hacen presentes en un norte anglosajón que reproduce con ellos el racismo y los modos criollos del colonialismo interno propios del área latina del Continente.

Un combate como este, en parte sustentado en la comunidad agraria y la identidad étnica de los *originarios*, además de las tácticas convencionales de otras luchas puede emplear recursos *mítico-simbólicos*. Palancas espirituales que resultan heterodoxas en una modernidad *desencantada* donde el racionalismo priva hasta en la lucha de clases, pero que han estado presentes en las agitaciones campesinas cuando menos desde el siglo XII europeo, cuando los herejes recuperaban al cristianismo primitivo para demandar la igualdad y los milenaristas exigían la instauración inmediata del Reino de Dios en medio de visiones apocalípticas, anuncios del juicio final, delirios, profecías y arrobamientos. En el siglo XIV el inglés Juan Ball recurría a la *Biblia* (y al humor socarrón) para dar ánimos a los campesinos insurrectos: “Cuando Eva hilaba, cuando araba Adán, ¿dónde estaba entonces el noble galán?” (Engels:28).

“El mito milenarista —escribió Jean Pierre Sironneau— no es solamente un absoluto recomenzar, una ruptura con el estado actual del mundo, sino también reinicio, restauración de la pureza o de la potencia original. La imaginación del futuro se apoya siempre sobre la memoria del pasado” (Sironneau:36). Y en esto está muy cerca de Georges Sorel, quién a fines del siglo XIX sostenía que “los mitos revolucionarios permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan para entrar en una lucha decisiva; (y *estos mitos*) no son descripción de cosas, sino expresión de voluntades” (*Ibid*:31). Ideas que fueron rechazadas por los marxistas ortodoxos a quienes no movía un mito sino la profecía *científica* de la inevitabilidad del socialismo. Pero cuando el

sujeto libertario no es una clase moderna: el proletariado, sino los ancestrales *campesindios*, que reivindican 500 años de resistencia, es inevitable —y pertinente— que la lucha se llene de imágenes, sentimientos, intuiciones que remiten a un pasado profundo; es previsible y deseable que el combate se ritualice y cobre un carácter no solo terrenal sino también simbólico.

Y en esto Bolivia es ejemplo privilegiado. Me decía hace unos meses Alejandro Almaraz, entonces Viceministro de Tierras en el gobierno de Evo Morales: “La importancia económico-social de la revolución agraria es enorme, pero también su importancia simbólica (...). Lo que es aún más profundo en los pueblos indígenas”. Así, al alba del tercer milenio, los *campesindios* de América —como en el siglo XVI los labradores insurrectos de Turingia que seguían a Tomas Múntzer— están inmersos en una batalla de símbolos donde la utopía se traviste en mito y el mito en utopía.

Bibliografía

Berger, John

2006 *Puerca tierra*, Madrid, Alfaguara.

Calvino, Italo

2007 “La oreja, el cazador y el chismoso”, en *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*, núm. 7, México, septiembre 2006-febrero 2007.

Engels, Federico

Castoriadis, Cornelius

2008 *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar Editores.

1934 *La guerra de campesinos en Alemania*, Madrid, Editorial Cenit.

Falcón, Romana

2003 “Prólogo”, en Florencia E. Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, Colegio de San Luis.

Paoli, José Francisco y Enrique Montalvo

1977 *El socialismo olvidado de Yucatán*, México, Siglo XXI Editores.

Shanin, Teodor

2008 “Licões camponesas”, en Eliane Tomiasi Pulino y Joao Edmilson Fabrini (organizadores) *Campesinato e territórios em disputa*, Sao Paulo, Editora Expressao Popular.

Sironneau, Jean Pierre

1986 “El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico”, en revista *Casa del Tiempo*, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo, junio, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Svampa, Maristella y Stefanoni, Pablo

2007 “Entrevista a Álvaro García Linera: ‘Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas’” en OSAL, Buenos Aires, CLACSO, año VIII, núm. 22, septiembre.

Thompson, E. P.

1977 *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, tomo I, Barcelona, Editorial LAIA.

Touraine, Alain

1994 *Crítica de la Modernidad, México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Vacaflares, Carlos

2009 “La construcción del Estado poscolonial desde la lucha campesina tarijeña por un nuevo modelo de desarrollo rural en el proceso boliviano de cambio (2002-2008)”, en Pilar Lizárraga y Carlo Vacaflares (organizadores), *La persistencia del campesinado en América Latina, Bolivia*, Comunidad de Estudios Jaina.

Wallerstein, Immanuel

1974 *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores.



Fuente: http://www.diarionoticias.com.mx/tehuacan/noticias/noticia10874.html/campesino_maiz_5701