

## **SOBRE CAMPESINOS E INDIOS: UNA CRÍTICA HACIA LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD A PARTIR DE LA NEGACIÓN<sup>1</sup>**

Hidalgo Martínez, Santiago M.<sup>2</sup>

### **RESUMEN**

En el siguiente trabajo se abordará el debate que gira en torno a las categorías que se han construido sobre las identidades campesinas e indígenas, identidades que suelen ser homologadas por diversos enfoques académicos respondientes a una matriz de pensamiento occidental (Argumedo, 1993). Dicha matriz, que funciona a partir de un sistema de clasificación binario y dicotómico (como se puede identificar en el lema “civilización o barbarie”<sup>3</sup>), condiciona las conceptualizaciones y categorizaciones que se constituyen sobre tales identidades y perpetúa, de esta forma, la negación de los sujetos y las concepciones que tienen sobre sí mismos.

Primero, y a modo de contextualización, se relatará un breve recorrido sobre cómo las categorías civilización o barbarie se continúan en el tiempo. En un segundo momento, se trabajarán diversas

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer a la histórica referente en educación intercultural, la antropóloga María José Vázquez, que me ayudó con observaciones y recomendaciones en este artículo, que fue mi maestra y que hoy no nos acompaña físicamente, pero está siempre presente en cada clase, en cada reunión, en toda reflexión crítica y en todo nuestro hacer militante. Fecha de realización: Julio 2018.

<sup>2</sup> Licenciado en Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de Luján (UNLu). Integrante de la Cátedra Abierta Intercultural. [santiagohidalgo123@hotmail.com](mailto:santiagohidalgo123@hotmail.com)

<sup>3</sup> Aunque no es la única forma en la que se enuncia, como veremos en el trabajo.

conceptualizaciones en torno a “lo campesino” a partir de trabajos de algunos intelectuales vinculados a movimientos sociales, que disputan el significado de “campesino” pero que no logran ir más allá de lo que consideramos un debate al interior de la academia. Por último, se intentarán establecer diferencias entre las subjetividades indígenas y campesinas, subjetividades que, desde la academia, se las suele englobar en una sola identidad.

**Palabras claves:** Campesinos – Indios – Dicotomía – Subjetividad.

## ABSTRACT

The following work will address the debate that revolves around the categories that have been built about farmers and indigenous identities, identities that are usually homologated by various academic approaches responding to occidental thinking matrix (Argumedo, 1993). This matrix, which works from a binary and dichotomous classification system (as can be identified in the motto "civilization or barbarism"), conditions the conceptualizations and categorizations that are constituted on such identities and thus perpetuates the negation of subjects and their conceptions of themselves.

First, and like a contextualization, a brief overview of how the categories civilization or barbarism continues over time will be related. In a second moment, various conceptualizations around “the farmer” will be worked on from the works of some intellectuals linked to social movements, who dispute the meaning of “peasant” but who cannot go beyond of what we consider a debate to the interior of the academy. Finally, establish differences between indigenous and farmer subjectivities, will be tried. Those subjectivities are usually encompassed in a single identity, from the academy.

**Keywords:** Farmers – Indians – Dichotomy - Subjectivity

## INTRODUCCIÓN: CIVILIZACIÓN O BARBARIE COMO IDEA IMPLÍCITA A TRAVÉS DEL TIEMPO

Explica Alcira Argumedo al concepto de “matriz teórico-política” como la “(...) articulación de un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente de pensamiento” (1993, p. 79). En el siguiente trabajo, denominaremos *matriz de pensamiento occidental* a aquella corriente de pensamiento cuyo sistema de clasificación y categorización de la realidad se funda en la *dicotomía*.

La dicotomía supone dos partes cuya relación es de confrontación, puesto que una de las partes niega a la otra. Entender la realidad dicotómicamente es propio del pensamiento occidental y predominante en la academia: el ser o el no ser, la afirmación o la negación, la tesis o la antítesis constituyen las categorías desde las cuales se comprende la realidad, se construye la verdad y se fundamenta la metafísica y la moral. Comenzando en los principios ontológicos de Parménides y culminando en la dialéctica hegeliana, la academia, que es eurocéntrica, ha definido al ser en relación a lo que no se es. Así, la barbarie se define desde lo que no es, es decir, la civilización.

A partir de la idea de dicotomía, en el pensamiento occidental y moderno se han establecido una serie de categorías. En el siguiente cuadro, pueden visualizarse aquellas que se utilizarán en este trabajo:

**Cuadro 1**

SER	NO SER
(Afirmación)	(Negación)
CIVILIZACION	BARBARIE
PROGRESO	ATRASO
DESARROLLO	SUBDESARROLLO
CIUDAD	CAMPO
URBANO	RURAL
HOMBRE	NATURALEZA
PRIVADO	COMUN

La categoría de “barbarie” en América Latina, se remonta al histórico debate entre De Las Casas y Sepúlveda sobre la humanidad en los habitantes americanos. Leopoldo Zea (1998) explica que las afirmaciones a favor de la humanidad de los indígenas, sostenidas por De Las Casas “(...) no bastarán para convencer no sólo a los cristianos sino también a los filósofos de la modernidad, de que estos indígenas son también hombres” (12). Tanto Sepúlveda como posteriores pensadores modernos como Buffon, De Paw o Hegel (que incluso arremetían contra el escolasticismo eclesiástico del cual el sacerdote español formaba parte), niegan la esencia humana de los americanos. Con esta polémica, entonces, quedaba postulada una clasificación basada en la discriminación: “Por un lado los Hombres, por el otro los subhombres, apenas aspirantes a Hombres” (Zea, 1998, p. 12).

Más aún, en la Antigüedad ya se había implementado este tipo de discriminación. Zea afirma que Aristóteles consideraba a aquellos que no hablaban griego como no-hombres, ya que carecían de dicho lenguaje (Logos). Para el filósofo griego en vez de hablar balbuceaban: “bar-bar-bar” (de aquí la palabra “bárbaro”, del griego barbaroi, el cual se utilizó para denominar al extranjero). El filósofo mejicano explica que, a partir de esta negación de la humanidad de los bárbaros, Aristóteles justificaba la esclavitud y el predominio de Grecia.

No obstante, en el período revolucionario del siglo XIX, numerosos militares, políticos y pensadores hubieron de buscar el camino hacia el progreso de una América Latina condenada a la subhumanidad. La solución de nuestros próceres por lo tanto era la de aspirar a la civilización y, por ello, negar la barbarie, lo indígena, lo mestizo, el pasado español; en otras palabras, para aspirar a la civilización se debió negar el sí mismo (Zea, 1998). El arquetipo a realizar era Europa y la cultura occidental. De aquí que “(...) nuestros próceres sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el Viejo Continente” (Zea, 1998, p. 19).

En cuanto a la Argentina, la concreción del par dicotómico “civilización o barbarie” se demuestra en la famosa obra del prócer Sarmiento, quien fue una de las principales figuras de la “generación del ‘37”. Concreción, porque, como ya señalamos, el origen del par civilización-barbarie se remonta a tiempos antiguos y se ha desarrollado a lo largo de la “historia universal” como instrumento simbólico de clasificación y jerarquización social. Sin embargo, concreción no es culminación: centro-periferia o desarrollo-subdesarrollo han sido su continuidad en el tiempo mediante la clasificación internacional de países (Primer mundo, Segundo mundo y Tercer mundo) como lo ha propuesto Carl Pletsch (Mignolo, 2003). Y aunque la globalización enuncie la eliminación de las barreras del mundo, la clasificación civilizatoria continúa aún vigente deviniendo en el diseño global (colonialidad/eurocentrismo) de una historia local (Europa) que se presenta como universal (Mignolo, 2003). Dicho de otro modo, la

globalización es la continuidad del coloniaje<sup>4</sup> instalado en América desde la conquista (el genocidio y la negación de los habitantes del Abya Yala) y, luego de las revoluciones (descolonizaciones)<sup>5</sup>, los proyectos de construcción de Estados Nacionales. Y de aquí civilización o barbarie como bandera del proyecto de los Estados-nación.

## LA BARBARIE HOY: EL SUJETO CAMPESINO Y LOS PROCESOS DE RECAMPESINIZACIÓN

En este apartado se realizará una revisión sobre algunas conceptualizaciones que desde la academia se ha construido sobre el sujeto campesino y que, como se intentará argumentar en la última parte, consideramos que constituyen una disputa conceptual al interior de la academia y sin escapar de la matriz de pensamiento occidental, en donde la retórica de la modernidad se expresa en la urbanidad.

En la academia, se puede ver como la relación entre civilización-barbarie se traduce en la relación ciudad-campo. No es tan solo una analogía, sino que ambos pares dicotómicos se encarnan el uno al otro y esto queda demostrado en las líneas que Sarmiento escribe en el *Facundo*:

“El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el

---

<sup>4</sup> Se entiende a coloniaje como colonialidad. La “colonialidad” o la “matriz colonial” (concepto distinto al de colonización) es un instrumento de clasificación social cuyo principio reside en la idea de raza (Quijano, 2016). Desde el grupo de pensadores del giro De-colonial, se sostiene que es a partir de la colonialidad que los colonizadores europeos pudieron constituirse como “modernos”, ya que una Europa civilizada “descubre” a una América bárbara (Mignolo, 2003).

<sup>5</sup> Es preciso aclarar que este fue un proceso signado por numerosas disputas, confrontaciones y guerras, que, por lo menos en Argentina, se definió tardíamente a finales del siglo XIX.

gobierno regular, etcétera. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre del campo lleva otro traje, que llamaré americano por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos, sus necesidades peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro. Aún hay más: el hombre de la campaña, lejos de aspirar a semejarse al de la ciudad, rechaza con desdén su lujo y sus modales corteses, y el vestido del ciudadano, el frac, la silla, la carpa, ningún signo europeo puede presentarse impunemente en la campaña. Todo lo que hay de civilización en la ciudad está bloqueado allí, proscripto afuera, y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla inglesa, atraería, sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos". (Sarmiento, 2007, p. 28)

Lo urbano no puede reducirse tan solo a una condición espacial ni a una delimitación demográfica productiva. Sino que lo urbano responde a una idea, a una retórica, a una forma de vida que distingue la vida moderna de aquella tradicional a la cual lo rural representa (Capel, 1975).

Y en relación a la cita de Sarmiento, se puede afirmar que la urbanidad representaba a la civilización y el campo a lo bárbaro o, en términos kuscheanos, a lo hediento y lo que debe ser erradicado por la implantación de la pulcritud<sup>6</sup>. De esta manera se han construido las identidades y los relatos acerca de lo no civilizado como el "no-ser":

---

<sup>6</sup> En la introducción a su libro *América Profunda*, Kusch elabora un par dicotómico que se ajusta a lo trabajado aquí: hedor-pulcritud. El filósofo nos cuenta que al caminar por las hedientas calles del Cuzco el "blanco" se encuentra con aquello que es irremediamente adverso y antagónico: el indio, algún chiquillo andrajoso, una chola, una cultura que a uno le genera rechazo y descoloca, porque: "El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular" (2000: 12). Frente a la adversidad, explica Kusch, igualmente siempre encontramos el remedio: "La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado. Si el hedor de América es el niño lobo, el borracho de chicha, el

Resulta un lugar común suponer que el territorio que conforma la actual República Argentina, se encontraba casi despoblado para el momento del contacto con los invasores europeos. Pero aparte de un lugar común es también una mentira. Es cierto que la densidad demográfica del área no era en absoluto comparable a la que poseían las altas culturas andinas y mesoamericanas, pero eso no significaba que estuviera despoblada. El mito de un inmenso territorio “desierto” y sólo transitado por unas cuantas hordas de cazadores “bárbaros”, ha sido particularmente grato a la historiografía argentina, en tanto fundamentaba el modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional. (Bartolomé, 2004, p. 1)

El antropólogo Miguel Bartolomé titula al trabajo citado como *Los pobladores del desierto*, irónicamente: derriba en su trabajo, por medio de un preciso recorrido histórico, el discurso hoy imperante que fundamenta que allí donde no hay civilización no hay nada (desierto), argumentando la existencia de casi medio millón de habitantes antes de la conquista. Más aún, afirma Bartolomé, que este falaz postulado no solo portaba (y porta) contenido ideológico, sino que fundamentaba el hacer político. Citando la afirmación de Nicolás Avellaneda “suprimir a los indios y ocupar las fronteras no implica en otros términos sino poblar el desierto”, el autor fundamenta la idea de que poblar significaba matar: “Despoblar a la tierra de esos ‘otros’ irreductibles e irreconocibles, para reemplazarlos por blancos afines a la imagen del ‘nosotros’ que manejaba el Estado ‘nacional’ emergente” (Bartolomé, 2004, p. 2).

Es bajo la misma idea que se continúa, en nuestros días, calificando y visualizando a los pobladores del campo: el campesino es la barbarie. De aquí que modernizar al campesino y civilizar al campo, ha sido y es el lema

---

indio rezador o el mendigo hediento, será cosa de internarlos, limpiar la calle e instalar baños públicos. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud” (2000: 13).

que impulsa a los modelos de desarrollo rural que responden a los intereses del capitalismo nacional e internacional<sup>7</sup>.

Sin embargo, la resistencia está y, por ello, el obrar de los Estados ante estos casos es el de la quita por medio de la fuerza de la tierra considerada como poco productiva o improductiva. De sur a norte, casos como los que atraviesan las comunidades Mapuches o el MOCASE, en Argentina<sup>8</sup>, el MST brasileiro o el Zapatismo en México, resultan un concreto ejemplo de tal accionar. En este sentido, el sub-comandante Moisés explica:

“Cuando no había llegado el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, entonces nosotros los indígenas de Chiapas para el sistema capitalista no existimos, no somos como gente, no somos como humano. Ni siquiera basura servimos para ellos pues. Y así nos imaginamos los demás hermanos indígenas en el resto de nuestro país. Y así nos imaginamos también en todos los países donde existen indígenas”. (2015, p. 1)

Desde el capitalismo, entendido por nosotros en términos de Quijano<sup>9</sup>, se niega al campesino, se lo convierte en nadie y he aquí el punto de partida

---

<sup>7</sup> Resulta interesante observar la veloz transición demográfica al comparar la población argentina eminentemente rural del siglo XIX con los datos ofrecidos por el INDEC, en donde se muestra que, en números aproximados, la población urbana en el año 1995 asciende a más 30 millones de personas mientras que la rural apenas alcanza los 4 millones quinientos mil habitantes (INDEC, 1996).

<sup>8</sup> No es la intención desconocer la multiplicidad de los casos, ya que en provincias como Jujuy, Salta, misiones, Chaco, Formosa, los pueblos Qom, Wichí, Diaguitas, Mocoví, Tonocotes y Mbya, entre tantos, son expulsados y despojados de las tierras por la fuerza.

<sup>9</sup> En ¡Qué tal Raza! el pensador peruano entiende al sistema capitalista en relación a la Colonialidad del Poder, la cual gira en torno a la idea de raza como patrón de clasificación y jerarquización social: “De ese modo, raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, pervadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado. Tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera

para la afirmación de la identidad: se es en relación a lo que no se es y, así, es posible afirmarse una vez que se llega a la consciencia de ser oprimido.

Numerosos académicos e investigadores vinculados a Movimientos Sociales han estudiado a su vez el concepto de campesinado. Uno de ellos es Luis Hocsman, quien ha distinguido al campesinado de los “agricultores familiares” (2013). Este autor explica que los agricultores familiares se muestran como un campo social más amplio, y que incluye al campesinado, ya que el eje que fundamenta a tal concepto es el de una organización social del trabajo anclada en la predominancia de los vínculos de parentesco y no en las relaciones salariales. La principal diferencia reside en que:

“Si bien tanto una como otra cuentan con la presencia fundamental del trabajo familiar, el límite (laxo, y dependiendo de complejas situaciones, tanto estructurales como particulares) (...) está dado por la existencia o no de la acumulación de capital. Éste se constituye como un horizonte, no solo económico sino social y político. Siendo entonces la categoría campesino como la portadora de aquellos rasgos que la sitúan como externas a la lógica de acumulación de capital”. (Hocsman, 2013, p. 111)

En este sentido, para Hocsman sería a partir de la oposición a la lógica capitalista que la identidad de los campesinos se define como tal (lo no capitalista). Más aún, será este *no ser capitalista* lo que los constituye en una real alternativa al sistema hegemónico: “(...) las iniciativas se inscriben y nutren en un imaginario alternativo al dominante, que comienza a ofrecer pautas de lectura de la realidad y de afirmación de intencionalidades propias” (Di Matteo, 2015, p. 209).

A su vez, Diego Dominguez (2012) explica que el campesinado está reinventándose ante la negación del sistema capitalista y modernizador. El autor enumera múltiples casos en donde se manifiesta esta reinención del campesinado. Múltiples porque no solo son originados por distintas

---

que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto.” (Quijano, 2011: 1)

causas (relaciones distintas frente al sistema capitalista, afectaciones distintas frente al modelo de desarrollo que fundamenta el agronegocio), sino que presentan diversas respuestas: la experiencia del Movimiento Campesino de Santiago del Estero, su singular lucha por la tierra y propuesta agroecológica basada en la comunalización; la crisis del algodón que afectó tanto al Chaco como a Formosa y produjo la movilización de organizaciones campesinas (la Unión de Pequeños Productores del Chaco, por un lado, y el MOCAFOR, por el otro); la Unión de Trabajadores Sin Tierra en Mendoza; la existencia de familias autoasumidas como “banquineras”; las ferias francas, entre otras. Todas estas estrategias productivas y culturales ubican al campesinado en una posición de enunciación, construyendo desde la diversidad una perspectiva campesina. Domínguez sostiene:

“Proponemos entonces pensar que estamos frente a experiencias que en conjunto van conformando un movimiento de *recampesinización*, en tanto recorrido inverso al de la proletarización. Entendiendo que aquello que resurge como lo campesino, más que el regreso de un sujeto social ahistórico (y de una caracterización socio-económica acabada), lo hace en tanto conjunto de modos de vida y aspiraciones definidos en diálogo epistémico con ecosistemas singulares, que se reproduce en forma contradictoria en las condiciones que impone el capital, buscando garantizar su ligazón directa con los medios de producción y el control de sus condiciones de reproducción material y simbólica bajo formas familiares y comunitarias de organización y toma de decisiones, y que en tanto adquiere una identidad colectiva y acciona en la arena pública, como en la actualidad, alcanza a postular y factualizar una perspectiva alternativa para la agricultura como la soberanía alimentaria”. (Domínguez, 2012, p. 10)

## ENTRE LO CAMPESINO Y LO INDIO: ALGUNAS REFLEXIONES

Si ha de construirse una alternativa real a la civilización colonizadora y capitalista será desde la barbarie. De aquí, como sostienen Hocsman, Bartolomé y Domínguez, las diferentes identidades campesinas se constituyen como verdaderas experiencias contrahegemónicas que nos ayudan a encontrar y construir nuevos caminos. Sin embargo, ocurre lo siguiente: como vimos en el apartado anterior, lo indio y lo campesino se confunde o se entremezcla generando definiciones y conceptos (antropológicos o sociológicos) ambiguos y poco precisos, llevando generalmente a caer en errores y distorsiones. Esto ocurre por la predominancia del trabajo académico en la construcción de categorías y conceptos sobre los sujetos campesinos e indios, que suele recaer en la construcción de la subjetividad de sus *objetos de estudio*. Así sucede que se termina no solo *englobando* las diferencias a un todo común definido por un externo (la barbarie definida desde y a partir de la supuesta civilización), sino que se acaba aceptando indirectamente tal condición. ¿Se trata de llevar adelante una síntesis dialéctica y perpetuar una relación dicotómica, idea característica del pensamiento occidental? ¿Qué camino desandar, sino?

Posicionándose desde un marco teórico occidental, se suele subsumir lo indígena a lo campesino, puesto que el eje que marca lo campesino es la ruralidad asociada a la naturaleza (la no ciudad, lo no civilizado, lo atrasado en el tiempo). A partir de aquí, en este apartado final, se optará por establecer una diferencia que consideramos sustancial entre las subjetividades indígenas y lo campesino: la diferencia en la matriz. Para ello analizaremos muy brevemente en esta conclusión la relación y la concepción de la naturaleza que los autores trabajados en el apartado anterior han propuesto y adjudicado para lo campesino, y ponerlo en diálogo con la cosmovisión indígena.

Fue Mariátegui quien, a finales de la década del 20, habría propuesto a los académicos marxistas de la época a que se percaten y reflexionen sobre las categorías teóricas que utilizaban para interpretar la realidad peruana, pero que tanto distaban de la misma. En 1929 el sociólogo peruano habría propuesto en su tesis segunda (“El problema del indio”) la construcción de

un socialismo auténticamente peruano, que no sea ni calco ni copia del socialismo europeo (Mariátegui, 2012).

Hocsman en su trabajo advierte: “Somos conscientes de los límites conceptuales de la artificiosa polaridad rural-urbano y tradicional - moderno, como de visiones dualistas, y que se remontan a tradiciones de un ‘hacer antropológico’ que es necesario superar” (Hocsman, 2013, p. 122). Sin embargo, la academia no puede abandonar su percepción de la naturaleza como *recurso natural*. Sevilla Guzmán y Soler Montiel proponen a la *agroecología* como modelo de desarrollo contrapuesto a los modelos de desarrollo rurales capitalistas que provocan la descampesinización. En este sentido, la racionalidad de la agroecología es distinta y parte del campesinado. Para fundamentar lo dicho, toman a Víctor Toledo y afirman:

“El modo de apropiación de la naturaleza que practica el campesinado se define por el uso predominante de energías renovables (energía solar, viento, agua, biomasa y fuerza humana), una escala de producción pequeña, un elevado grado de autosuficiencia respecto al mercado basado en el autoconsumo y el trabajo familiar, un elevado grado de diversidad eco-geográfica, productiva, biológica y genética asociada a la pluriactividad y diversificación de fuentes de recursos e ingresos que funciona como red de seguridad respecto a las fluctuaciones medioambientales y de mercado, elevado grado de productividad ecológica y energética, un conocimiento campesino empírico de transmisión oral intergeneracional y una cosmovisión donde impera una concepción no materialista de la naturaleza concebida como algo viviente o sagrado cuyos límites deben ser respetados y con quien dialogar o negociar durante el proceso productivo”. (Sevilla Guzmán y Soler Montiel, 2009, pp. 37-38).

El campesino respeta la naturaleza y, a diferencia del sistema de desarrollo rural, no la violenta para lograr una mejor acumulación del capital. Un ejemplo de ello se puede encontrar en el cuidado del pasto por parte del campesino para la cría de vacas, ya que el cuidado de tal resulta necesario por ser la fuente de alimentación primaria de dicho animal. En

este sentido, y en contraposición a la lógica del agronegocio, el campesino respeta y cuida la naturaleza, pero la entiende como *recurso* debido a que en dicha relación predominan los fines pragmáticos.

Recurso natural supone la cosificación de la naturaleza, es decir, la transformación de ella en un objeto, aunque se recaiga en la explicación de que se deje de lado la predominancia del valor de cambio (capitalismo) y se tome al valor de uso como lo importante. Hocsman explica que una de las diferencias que se dan entre Agricultores Familiares y Campesinado reside en “(...) la direccionalidad en el uso de los recursos, considerando tierra y trabajo como los factores definitorios de los sistemas de producción campesinos” (Hocsman, 2013, p. 114). Luego, el autor afirma que:

“En los sistemas campesinos, y dada su organización socio-territorial, la tierra, no es concebida como una mercancía que pueda ser vendida o comprada en el mercado formal de tierras, sino que constituye un bien que, en principio, solo posee valor de uso, y al cuál se accede de manera excluyente a través de las relaciones de parentesco”. (Hocsman, 2013, p. 114)

Lo mítico, como narración o explicación simbólica, predomina en el pensamiento indígena. Esto sucede porque el indígena concibe su relación con la naturaleza en tanto es parte de ella y no como recurso natural al cual se lo pueda extraer o apropiar. Lo mítico se da en tanto se consagra al mundo: el indígena lo concibe como un *hervidero espantoso*, pero lo vuelve habitable mediante una presencia sagrada que ha de poner orden sobre el caos. El mundo como Hervidero Espantoso es explicado por Kusch en América Profunda a partir del análisis del pensamiento andino basado en los testimonios del indio Santa Cruz Pachacutí, y dice:

“El mundo es ajeno y frustrador, porque engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o al río que arrasa la casa y el corral. Todo ello supone la indeterminación de no saber nunca qué puede ocurrir. Parece como si todo estuviese

expuesto al libre juego de las fuerzas como el agua, el viento, el abismo, el fuego”. (Kusch, 2009, p. 47-48)

El indio, amenazado por el mundo caótico, se vuelve un “indigente” (Kusch, 2009) y la humanidad se da en tanto se crean símbolos, se crea cultura, para volver al mundo habitable. Sin embargo, si comprendemos la relación del hombre con la naturaleza como separado, a la naturaleza como recurso y, por ello, a la relación del hombre como relación de apropiación, no solo se recae en una concepción antropocéntrica (en donde el punto de partida es económico), sino que se mutila la totalidad de lo humano en tanto que este proceso es concebido como separado de los elementos míticos. En este sentido, el filósofo argentino afirma que:

(...) “al contrario de lo pregonado por el marxismo, el verdadero sentido del hombre no puede ser modificado por el valor de cambio. Hay en Marx una degradación del valor de uso en el sentido de que en el valor de uso se esconde, quierase o no, la desazón por una invalidez que lo hace entroncar con una necesidad metafísica, en donde la necesidad que plantea el hambre es el episodio necesario pero no fundante”. (Kusch, 1978, pp. 54-55)

Con esto, Kusch demuestra cómo se da una apoyatura simbólica que hace también a lo económico. El indio, por tanto, no ve un recurso natural: está en la *madre tierra*. Moisés, ante el sistema capitalista que los constituye en “olvidados”, enfatiza: “¿Entonces cómo sobrevivimos ahí? Pues con la madre tierra. La madre tierra es la que nos dio la vida, aunque no haya gobierno, gobernadores o presidentes municipales que se acuerdan de nosotros, nosotras” (Moisés, 2015, p. 1). *Pacha mama* para el andino o madre tierra para el zapatista, el pensamiento indígena se aferra a la verdad de que *estamos* en la tierra, somos todos hijos de ella. Indígena y campesino, por lo tanto, no son lo mismo, al menos bajo las conceptualizaciones esbozadas por la literatura revisada.

La colonización impuso en América una manera de ser, estar y pensar dicotómica. Nosotros, los bárbaros americanos, somos los que no podemos integrarnos, los inferiores, los no incluidos en las historias, los

hedientos, los que carecen de voz, aquellos perpetuamente definidos por la negación. Pero, esta dicotomía no solo nos es ajena, sino que nos vuelve deshumanizados, porque lo bárbaro es también lo no humano o, como denomina Zea, lo “subhumano” (1998). Tal vez sea por eso que el tema de Latinoamérica es la proximidad como rostro-a-rostro (Dussel, 2011), el *nosotros en la naturaleza y no frente a ella*, el “jiwasa” de los aymara y los saberes relacionales (“pacha”), la *complementariedad* (“ayni”) y no la dicotomía (Huanacuni, 2004). Tal vez por eso Latinoamérica es lo aglutinante y no lo excluyente: el tema de América es lo humano, tal vez, para recobrar la fuerza que la colonialidad nos ha robado.

Las categorías utilizadas en la academia deben revisarse porque aún distan de la realidad. Las múltiples y diversas identidades indígenas y campesinas quedan subsumidas a la categoría “campesino” en la mayoría de las corrientes de pensamiento teóricas en la academia, provocando no solo un desajuste epistemológico (y una acomodación a la fuerza de la realidad a las categorías), sino también la violentación y la negación de las identidades de los sujetos. Sujetos que tienen la posibilidad de nombrarse y que poseen concepciones sobre sí mismos.

De aquí la urgencia de abandonar las antiguas, pero aún vigentes, categorías que nombran a los sujetos desde un lugar alejado (marco teórico) y que, además, se postulan desde una pretensión de universalidad. ¿Será la hora de problematizar los marcos teóricos y de construir nuevas categorías? Nuevas categorías que incluyan a los sujetos nombrados. Categorías que sean construidas en un diálogo horizontal con el otro, ese otro que puede nombrarse a sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

Argumedo, A. 1993 Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular. Buenos Aires. Ediciones del Pensamiento Nacional.

Bartolome, M. 2004 Los pobladores del ‘desierto, Amérique Latine Histoire et Mémoire, (10) - Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine, [En ligne], mis en ligne le 21 février 2005. URL : <http://alhim.revues.org/document103.html>. Consulté le 29 septembre 2006.

Capel, H. 1975 La definición de lo urbano. En: Estudios Geográficos, mayo – junio (138-139), pp. 265-301.

Di Matteo, J. 2015 Prácticas pedagógicas en organizaciones sociales. La perspectiva de los educadores populares en organizaciones campesinas e indígenas. (Tesis de Doctorado), Universidad Nacional de Luján (UNLu), Luján.

Domínguez, D. 2012 Recampesinización en la Argentina del siglo XXI. En: Psicoperspectivas, Vol. 11, (1).

Dussel, E. 2011 Filosofía de la Liberación, México: Fondo de Cultura Económica.

Hocsman, L. 2013 “De agencias estatales en el espacio rural de Argentina. Campesinos y agricultores familiares, como sujetos agrarios”. En: Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios, (38), pp. 105-126.

Huanacuni Mamani, F. 2004 Visión cósmica de los Andes. La Paz/Bolivia: Ed. Librería Armonía.

INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) 1996 Proyecciones de población por sexo y edad: urbana-rural y económicamente activa (1990-2025) y por provincia (1990 – 2010). Buenos Aires.

Kusch, R. 1978. Esbozo de una antropología filosófica americana. Buenos Aires: Editorial Castañeda.

Kusch, R. 2009. América Profunda. En Obras Completas, Tomo 2. Rosario: Fundación Ross.

Kusch, R. 2009. El Pensamiento Indígena y Popular en América. En Obras Completas, Tomo 2. Rosario: Fundación Ross.

Mignolo, W. 2003 Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

Quijano, A. 2011 ¡Qué tal Raza!. En: América Latina en Movimiento, (320).

Quijano, A. 2016. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO – CICCUS.

Reinaga, J. F. 1940 Mitayos y yanaconas. Oruro - Bolivia.

Sarmiento, D. F. 2007 Facundo o Civilización o Barbarie. Buenos Aires: Gradifco.

Sevilla Guzmán, E. y Soler Motiel, M. 2009 “Del desarrollo rural a la agroecología. Hacia un cambio de paradigma”. En: Crisis del medio rural: procesos sustentables y participativos, (155), pp. 23-39.

Subcomandante Insurgente Moisés, (4 de mayo de 2015) Economía política desde las comunidades I. Recuperado de:

<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2015/05/04/economia-politica-desde-las-comunidades-i-subcomandante-insurgente-mois-es-4-de-mayo/>

Zea, L. 1998. La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI.