

# “Ser campesino no es una profesión... es un modo de vida ante todo”.

## Aproximaciones al modo de ser campesino

Juan Carlos Rojas Calizaya<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

La idea que inspira el título del presente ensayo, es una frase expresada por Valter Israel da Silva, líder del Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA) del Brasil, en una entrevista a una radio comunitaria paraguaya, respondiendo a la pregunta *¿qué es ser campesino, campesina?* El fondo de la respuesta devela denuncia y resistencia a la vez; denuncia el contenido de las políticas públicas que los gobiernos latinoamericanos adoptaron la anterior década bajo el concepto de agricultura familiar, con ese concepto se redujo, se simplificó -denunció da Silva- el modo de vida y de producir campesino, se lo transformó en productor de alimentos, es decir, se convirtió en una profesión dedicada a una actividad específica. Desde esa perspectiva se concibe a la agricultura como una mera actividad económica, despojándola de aquellos rasgos que -para los campesinos- son consustanciales y que hacen de la agricultura elemento central de su modo de vida, mediante ella se relacionan con la madre tierra y van construyendo su identidad cotidianamente; dichos elementos constituyen los fundamentos de su resistencia para cuestionar esa mirada externa, anclada en el ámbito socioeconómico. Exigen, de ese modo, que esa mirada corta y monofocal, se abra al universo sociocultural campesino, tan amplio, colorido y diverso.

Sin embargo, no es el único denominativo con el que se aborda la problemática campesina, existen otros denominativos -como pequeño productor o indígena- que se adopta desde la institucionalidad pública y desde la academia para caracterizar al campesino y definir políticas públicas y objetos de estudio, respectivamente. Los resultados limitados de las políticas públicas, las presiones de la economía globalizada y la creciente resistencia campesina convertida en acción estatal en el caso boliviano, remozan el viejo debate entre las corrientes campesinistas y descampesinistas acerca del rol y el futuro del campesino en la economía y la sociedad. Si bien este debate tuvo sus orígenes en el siglo XIX, la emergencia de las teorías de la dependencia y el

---

1 Lic. en Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón. Maestrante en Investigación Cualitativa aplicada a las Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón. Email: [juan.rojas@umss.edu](mailto:juan.rojas@umss.edu).

subdesarrollo en América Latina, llevó a que se realizaran “...*más organizada y sistemáticamente los esfuerzos desde la academia por evidenciar los problemas agrarios y el debate sobre la existencia o no del campesinado*” (Herrera Jaramillo y otros, 2016, p. 153).

En los orígenes del debate (s. XIX) empezaron a configurarse dos categorías conceptuales sobre las que se articularon dos prácticas sociopolíticas: “*Por un lado, el narodnismo, como defensor de la vigencia del campesinado, con un potencial de adaptación histórica; y por el otro, el marxismo ortodoxo, para el que el campesinado no sería más que un residuo anacrónico que debería ser sacrificado en los altares del progreso*” (Sevilla y González, 2013: 52-53, citado por Herrera Jaramillo y otros, 2016, p. 154); surgían así las corrientes que apostaban por la vigencia del campesinado más allá de los cambios en la economía frente a otras que proyectaban su extinción por el cambio del modo de producción. Lo paradójico, como lo sugieren los autores mencionados, es que el marxismo ortodoxo llegaba a coincidir con el pensamiento liberal agrario para quienes la agricultura debía transformarse en un ramo de la industria, en consecuencia, los campesinos debían convertirse en obreros y el campesinado en proletariado.

Fue en América Latina donde este debate se materializó entre campesinistas y descampesinistas, tal como lo propone Piñeiro:

Estos últimos sostenían que el proceso de proletarización ya estaba muy avanzado y que la fuerza transformadora de la sociedad vendría de una alianza entre proletarios urbanos y rurales. Por otro lado, los campesinistas (sic) sostenían que el campesinado podía coexistir con unidades capitalistas agrarias, y aún más, que podía ser un sujeto del desarrollo rural. [Pues] Si la investigación agrícola y el apoyo del estado (ahora sesgado a las empresas capitalistas agrarias) se volcaran a los campesinos, estos podrían abastecer el mercado interno. (2004: 39, ídem)

Mientras que, en Bolivia, tal como lo sugiere Ormachea (2021), este debate habría surgido con la reforma agraria cuando los defensores de la corriente campesinista tuvieron que comprender los cambios que sucedían en la estructura agraria y la sociedad rural:

Han sido más bien las corrientes campesinistas -es decir, aquellas que parten del convencimiento de que el campesinado sería la expresión de un modo de producción específico sin ninguna relación con la economía mercantil capitalista- las que cerraron los ojos a estas problemáticas, y que hoy, ante la evidencia de los hechos, recién “descubren” la nueva ruralidad que, en el caso boliviano, emerge desde las transformaciones ocurridas en el país a partir de la Reforma Agraria de 1953. (p. 22)

Este debate sobre el campesinado en un contexto dominado por el capitalismo persiste en el tiempo, dando lugar a nuevas categorías conceptuales y teorías. Entre las categorías emergentes se pueden citar, entre otras, a la nueva ruralidad, multiresidencia y pluriactividad; mientras que, entre teorías emergentes sobre el campesinado, Da Silva menciona tres: “*Teoría del fin del Campesinado, Teoría de la Metamorfosis Campesina y Teoría del Fin del Fin del Campesinado*” (2014, pp. 43-44). Sin embargo, este debate está lejos de agotarse ya que trata de un actor social que tiene sus orígenes con el surgimiento de la misma humanidad y ha persistido desde la comunidad primitiva, la sociedad esclavista, la feudal, la capitalista y allí donde se impuso el orden socialista. Una mirada histórica es necesaria para comprender las claves de su perseverancia en el tiempo y de un abordaje integral abierto a múltiples sentidos.

Por otra parte, desde una perspectiva antropológica, Sánchez Parga (2013) recupera las explicaciones de Garcilaso de la Vega y Guamán Poma acerca de la identidad indígena, quienes consideran: “...*la comunidad (en cuanto modelo social) y la comuna (en cuanto territorio) indígenas, el ayllu o sapsi (capci), junto con la lengua, como las dos dimensiones o matrices de lo que hoy definiríamos como cultura andina; siendo en referencia al valor significativo de ambos fenómenos que se define la identidad indígena*” (p. 85). Sin embargo, hay una condición, ya que dichas dimensiones forman parte del contexto, envuelven a las personas y -además de que- le son inculcadas, éstas deben apropiarse de aquellas, sólo de ese modo llegan a identificarse como indígenas. Decisión que en la actualidad reviste mayor importancia debido a que “...*se encuentran sujetas a un profundo proceso de mestizaje y cambio cultural ideológicamente asediadas por el síndrome de la posmodernidad, y por un discurso sobre la interculturalidad, que de una u otra manera afectan y confunden el sentido o lo que significa ser indígena*” (ídem). Lo que demanda cuidado para identificar las razones, individuales y colectivas, y las condiciones del contexto, que orillan a las personas a tomar una decisión para asumirse o no como indígena.

En consecuencia, el presente texto pretende aportar con razonamientos que contribuyan a la comprensión de la perseverancia campesina a lo largo de la historia mediante la revisión y análisis de varios autores dedicados al estudio de esta problemática; unos situados en el campo de la economía y otros en la antropología. De las dos dimensiones que hacen a la identidad indígena, el presente análisis se sitúa en el socioeconómico, en la agricultura como principal actividad para que, con el auxilio de lo que sucede en la dimensión simbólica de la cultura, se identifiquen pistas o rasgos que -siendo propios de sus condiciones objetivas- contribuyen a que los campesinos o indígenas decidan ser lo que son.

La pregunta que guía el curso argumentativo es: ¿Qué caracteriza al modo de ser campesino para hacerlo persistente a pesar de las condiciones adversas del contexto? Con Pablo Regalsky *et al.*, se podría responder que las comunidades andinas se reproducen sobre ciertas bases cotidianas, sobre las cuales recrean su cultura, ya que: “...una cultura es, básicamente, una forma o un sistema de producción de vida” (2010, p. 33), es decir, que los campesinos son tales en tanto producen vida, se recrean como campesinos; mientras produzcan vida pervivirán en el tiempo y en su espacio vital. Sin embargo, esta respuesta requiere ser desarrollada. En ese empeño, el presente ensayo presenta avances de la investigación realizada en el marco del proyecto de investigación “Situación de la seguridad y soberanía alimentaria nutricional y pluriactividad campesina ante el cambio climático. Casos de estudio: Sistemas de vida de las comunidades de los municipios de Vacas y Anzaldo”, ejecutado por el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSS, como parte del programa PIA.ACC-II.

## DESARROLLO

Existen múltiples definiciones de campesino lo mismo que de agricultura, la mayor parte de ellas desde el ámbito socioeconómico, siendo más reciente su abordaje desde la perspectiva cultural. De hecho, el antropólogo Marc Edelman identifica cuatro tipos de definición de campesino: históricas, de las ciencias sociales, de activistas y movimientos agrarios, y normativa. Desde la perspectiva socioeconómica, como dice Albó (2010), se “...define como campesino a aquel que vive directamente del trabajo en el campo” (p. 1), lo que implica su relación con la tierra y su ubicación en el área rural; éste produce mayormente para su auto subsistencia, pero también se relaciona con el mercado, aunque en condiciones desiguales, también se diferencia del empresario o patrón. En suma, “lo campesino se refiere a un modo de producir y una forma de sobrevivencia” (Ídem).

Sin embargo, lo campesino “...se trata de un dato distinto si además de campesinos son indígenas” (Ídem), porque se vuelca hacia el ámbito sociocultural, el concepto se hace cultural; por lo cual se podría decir que la mayoría de los indígenas bolivianos son campesinos por su forma de producción, exceptuando los pequeños grupos nómadas en aislamiento voluntario que viven de la recolección en el Chaco y Amazonía. En Bolivia y América Latina “por indígena se entiende literalmente al oriundo de un lugar” (Ídem, p. 2), sinónimo de originario; actualmente se entiende que los indígenas son “...los que tienen una cultura diferente de la dominante y que la tienen desde un tiempo relativamente indefinido” (Ídem). Esta denominación generalizante, sin embargo, no es

apropiada necesariamente por los propios interesados, de manera que prefieren denominarse de otros modos.

Si en la colonia, el discurso colonial dominante impuso la denominación y significante de indio a la población originaria de esta parte del mundo, y ésta terminó reconociéndose como tal; en la actual modernidad cuando impera el Estado y el mercado, más allá de las obvias diferencias, existen discursos dominantes de contenido neocolonial que definen al indígena y le obligan a reconocerse como tal, así lo explica Sánchez Parga: “*No distinto es el efecto de dominio neocolonial de los discursos sobre identidad, cultura e interculturalidad, derechos colectivos, etcétera, para definir la actual condición étnica*” (2013, p. 96). Este despliegue discursivo para definir la identidad indígena que ha impregnado los intersticios del cuerpo social, sus instituciones y su campo simbólico, no ha tenido el mismo efecto entre sus destinatarios, unos no la aceptan mientras que otros se apropian de ella, un par de testimonios recogidos por el mencionado autor así lo reflejan. Una joven ecuatoriana de 16 años dijo: “*Soy de raza shuar, no soy indígena... La palabra shuar la usó mi abuelo y mi padre, cuando hablo shuar hablo de pasado, de presente y de futuro; cuando se habla de indígena no sé de qué ni de cuándo se habla*” (Ídem, p. 112), mientras que un quichua de la Sierra ecuatoriana confesó: “*al final hemos adoptado la palabra indígena... Antes a lo mejor era despectivo, hoy es más bien reivindicativo, hereditario, me siento mejor como indígena*” (A.T., ídem, p. 113); dos expresiones contrapuestas en relación a la denominación impuesta, como formas distintas de relacionar lo que son con el significante que intenta representar. En realidad, estos extremos serían parte de una “compleja estrategia identitaria”, que incluye actitudes de reconocerse y no ser reconocido como indígena, afirmarse como indígena aun sin parecerlo, o dejar de denominarse como indígena sin dejar de serlo (ídem, p. 118).

Dicha estrategia identitaria es un proceso complejo de construcción de identificación indígena que supone el cultivo de rasgos propios como persona y comunidad que lo diferencie de los otros, y del desarrollo de la conciencia que adquiere la persona de ser ella misma y diferente a esos otros. Dicho proceso es resultado de la interacción dialéctica de lo propio con lo apropiado, porque “*No hay identidad, por muy propia que sea ni muy propio el nombre que la define, que no haya sido apropiada y resulta de un proceso de apropiación; como tampoco hay identificación atribuida por los ‘otros’, que no pueda ser objeto de una apropiación identitaria*” (Ídem, p. 112), puesto que el indígena -como cualquier persona- construye su identidad y toma conciencia de ella no en referencia a sí mismo sino en referencia al ‘otro’, “*Lo que significa que no hay identificación que no sea intercultural; en otros términos, es interculturalmente o en el reconocimiento de la*

*interculturalidad que se construye toda identidad*” (Ídem, p. 97). El efecto de reconocerse y ser reconocido como indígena se traduce en que su identidad es, ante todo, una experiencia que se vive, que se recibe y se transmite, una forma de ser a la que se pertenece, que se hereda y a la que se guarda fidelidad; Sánchez Parga resume: “*Se es indígena como se es de un país. Pero sobre todo, serlo es una afiliación: ‘shuar se decía mi abuelo, shuar se decía mi padre, yo soy shuar’*” (S. H., ídem, p. 119). En síntesis, la identidad de hombres y mujeres originarias de comunidades rurales rebalsa los conceptos ‘campesino’ e ‘indígena’, ya que se construye y reconstruye continuamente en interacción con los ‘otros’, condicionada por los contextos donde vive o ha decidido vivir; es un proceso complejo y continuo de autoafirmaciones propias y de reconocimientos por parte de ‘los otros’ con los que interactúa. Se trata de una identidad específica (aymara, quechua, mojeño, chiquitano, guaraní u otra) que representa lo que es, significado que cobija, abarca a las denominaciones de campesino e indígena.

Retomando el terreno socioeconómico, para la corriente descampesinista, lo explicado sobre la identidad indígena se trataría de un proceso de mestizaje que derivaría en la desindigenización; es decir en la desagrarización de las comunidades campesinas y la descampesinización de sus habitantes, los campesinos. En adelante, tomando las referencias antropológicas acerca de la identidad indígena, se presentan elementos de aquellas condiciones materiales de vida que contribuyen a la construcción de su identidad en su dimensión económica, desde sus principales actividades productivas.

Como el campesino vive de su trabajo en el campo, resulta que su principal ocupación es la agricultura entendida como el cultivo de la tierra para la producción de alimentos, que supone la realización de un conjunto de labores en la tierra para plantar semillas, cuidar las plantas y obtener sus frutos. La agricultura es una de las actividades más antiguas de la humanidad que surgió entre grupos nómadas cuando las mujeres -que se quedaban al cuidado de sus niños mientras los varones iban a cazar- se dieron a la tarea de domesticar plantas y animales; así, esos grupos se hicieron sedentarios y surgieron los primeros poblados. Se trató pues de una transformación estructural, de una revolución, porque los grupos nómadas dejaron la recolección y la caza para hacerse sedentarios y asumir la agricultura y ganadería como modo de vida, que se convirtió en un modo de producción que caracterizó varios de los primeros milenios de la humanidad.

Desde entonces, agricultura y campesino han persistido hasta la fecha, aunque con transformaciones. Según la categoría marxista modo de producción, la humanidad ha transitado por varios de ellos y la agricultura ha

sido la actividad más importante a pesar de los cambios en las relaciones de producción, tal como dice Armando Bartra: “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 plus-trabajo a través de un intercambio desigual de carácter mercantil propio del capitalismo” (2010, p. 10), enfoque que muestra diferencias de calidad de su permanencia, obligados por estar inmersos en un modo de producción dominante. Existen líneas de continuidad en la agricultura y el campesinado, más propiamente en su forma de vida, en su ethos. Si cada modo de producción tiene su sistema de clases sociales que se definen por su inserción y sus relaciones con las otras clases, “...el campesinado moderno es una clase del capitalismo, lo que no obsta para que tenga la profundidad histórica que le otorga su milenarismo ethos. Ventajas de tener un origen pre capitalista” (Ídem).

Persistir en la mirada socioeconómica es reducir la comprensión a una sola dimensión de la compleja vida campesina; de ese modo, en palabras de Herrera Jaramillo y otros: “se construyen las armadillas teóricas que hacen del campesino un pequeño productor, en términos de una escala, o un agricultor familiar en términos de una economía, pero nunca se logrará la de un sujeto social y político, un modo de vida” (2016, p. 172). Una vez clasificado o categorizado al campesino, se lo pretende encasillar como parte un sistema económico, como una clase social según su lugar en el modo de producción dominante; sin embargo, esta pretensión resulta insuficiente porque los campesinos, si bien son agricultores en lo esencial, son mucho más que eso, como dice Teodor Shanin:

Saber cuando este modo de vida (que son los campesinos) puede dar origen a una clase, 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. Sin embargo, 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, citado por Bartra, 2014, pp. 8-9)

Se entiende que los campesinos, cuando hacen agricultura, no reducen sus actividades al uso de su fuerza productiva para cultivar la tierra mediante ciertos medios de producción en un contexto de relaciones de producción determinadas por la propiedad y control de los medios de producción. Existen campesinos que son dueños de sus parcelas y todos tienen sus propias herramientas de trabajo, pero no por ello tienen poder en las relaciones sociales de producción. Y es que, para los campesinos, la agricultura no es una mera actividad económica, es parte esencial de su modo de vida. Es lo que les ha permitido mantenerse como parte de las sociedades a lo largo del tiempo y a pesar de las transformaciones económicas y sociales.

Para llegar a ser lo que son, tuvieron que aprender a sobrevivir a los fenómenos naturales y las turbulencias sociales, desarrollar sus capacidades para cambiar sus estrategias que les permitan enfrentarse a los cambios de su entorno ambiental y social. Como su territorio es rural, su forma de ser se construye en interacción con otros campesinos que hacen a su comunidad y se moldea en relación con la naturaleza. Pero, la que marcaría sus rasgos es su relación con la naturaleza que es muy intensa, a decir de Bartra *“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”* (2010, p. 10). Tal parece que esa madre cría a sus hijos para enfrentarse a situaciones extremas de manera que aprendan a vivir y luego gozar de sus frutos. En esta relación tortuosa se fue curtiendo su carácter, se fue construyendo su modo de convivir con su medio natural; solo así pudieron reproducir y mantener su ethos.

A partir de la definición de Xavier Albó en sentido de que un campesino es la persona que vive directamente de su trabajo en el campo, se amplía este sentido con aporte de otros autores. Una condición básica es que tiene acceso a los recursos naturales: tierra, agua, bosques, biodiversidad; la tierra puede ser en propiedad o usufructo. En ese espacio y con esos recursos, realiza distintas actividades productivas, donde la agricultura es de las más importantes. Por otra parte, la producción se sustenta en la fuerza de trabajo de la familia, aunque incluye también mano de obra de la comunidad mediante estrategias de reciprocidad y la contratación de mano de obra para tareas específicas; adicionalmente, presta servicios para otras familias o terceros. De modo que la familia es el núcleo de las actividades productivas y de la reproducción social (Carvalho, 2005, p. 170, citado por Da Silva, 2014, pp. 42-43).

La familia campesina, nuclear o ampliada, y la posesión sobre la tierra y recursos naturales, constituyen base y garantía permanente para su reproducción, porque sólo con el acceso a tierra y recursos naturales pueden resolver sus problemas reproductivos mediante la producción agrícola y no agrícola. De ahí que, la mejoría de las condiciones de vida y de trabajo de la familia, es el leit motiv de la producción campesina antes que el interés de lucro. Para ello organizan la producción con la participación de sus miembros según su edad, pero todos reciben los beneficios de la producción. En ese transcurso y de las relaciones sociales, las familias desarrollan hábitos de trabajo y de consumo, formas diferenciadas de apropiación de la naturaleza; dichos hábitos y formas de relación con la naturaleza, en el contexto de la sociedad capitalista actual, van esculpiendo sus características, los rasgos distintivos de su modo de ser, de

su modo de vivir (Ídem). Así se entiende que, además de economía y sociedad, el campesino es cultura.

El campesino, parafraseando a Margarida Moura, vive en la tierra y de lo que ella produce, no vive de la tierra y de lo que él produce; modificando su mirada y rol antropocéntricos, se ubica como uno más de los seres vivos que habitan la tierra y aporta, con su trabajo, para que la madre naturaleza produzca frutos para su alimentación y cobijo. Para vivir de ese modo, requiere conocer, adentrarse en los secretos de la naturaleza: *“A Cielo abierto es un observador de los astros y de los elementos. Sabe de dónde sopla el viento, cuándo vendrá la primera lluvia, qué insectos pueden amenazar sus cultivos, cuántas horas deberán ser dedicadas a determinada tarea. Su conocimiento del tiempo y del espacio es profundo y ya existía antes de aquello que convenimos llamar ciencia”* (Moura, 1988, p. 9, citado por Da Silva, 2014, p. 22). Conocimiento que tuvo que ampliar y renovar continuamente, como parte de las estrategias que le permitieron enfrentar los eventos naturales y las transformaciones económicas y sociales. Dichos conocimientos son complementados con rituales y ofrendas, de petición al momento de la siembra y de agradecimiento con la cosecha.

En base de ese conocimiento de los secretos de la naturaleza, organiza su sistema productivo que le permita enfrentar las inclemencias del clima y la incertidumbre en los resultados, que el Movimiento Campesino de Pequeños Agricultores del Brasil caracteriza como un sistema que:

teniendo como base social las familias de las comunidades campesinas que integran producción animal y vegetal (agrícola y forestal), que priorizan la producción para el auto consumo y para el mercado local, que preservan los recursos ambientales estratégicos como agua y biodiversidad, combinan plantaciones anuales con plantaciones perennes, utilizan al máximo insumos de origen local, utilizan los subproductos de una producción para la otra y por la diversificación buscan la sustentabilidad general del sistema, buscan la autonomía genética y tecnológica e integran nuevos conocimientos y nuevas técnicas al conocimiento ya existente, sin dejar que ellos desintegren el sistema (MPA, 2007, p. 17, citado por da Silva, 2014, pp. 51-52).

Sistema considerado como *“una sabia combinación entre diferentes técnicas, (que) fue perfeccionado a lo largo del tiempo hasta alcanzar un equilibrio”* (Ídem, p. 22), a lo que Carvalho denomina “sistema de policultura – pecuaria”. En ese sentido, en la parcela campesina florece un sistema productivo complejo, diversificado y articulado, y como tal, pluriactivo. Este sistema es desarrollado para la *“...mejora creciente y socialmente determinada de la calidad de vida de la familia, que considera la calidad de vida personal y familiar y la del trabajo familiar*

*en la tierra y con la naturaleza*” (Ídem, p. 29), sea la familia nuclear o ampliada y pensando en la sobrevivencia actual y en las futuras generaciones; como se sabe, en las comunidades andinas, esta suerte de acumulación de las familias está demarcado por ciertos mecanismos comunales de igualación. Pero también la comunidad tiene mecanismos colaborativos de producción, como el ayni o la minka, que construyen relaciones de reciprocidad, que a la vez de incrementar la fuerza de trabajo familiar refuerzan las relaciones comunales; son momentos específicos del ciclo agrícola que congregan a familias que –además de trabajar– cocinan y comen juntos, conversan y se divierten, dan sus ofrendas a la madre tierra y liban entre ellos; el trabajo se convierte en juego, en fiesta.

Dicho sistema productivo y la forma de hacerlo es asediado por el modo de producción dominante y los mecanismos del mercado convertidos en políticas públicas, como en la década de los años '70 del siglo pasado “...*con la llegada de la llamada 'Revolución Verde', hubo todo un proceso de propaganda, crédito, asistencia técnica, enseñanza técnica, días de campo, etc., que tuvieron el objetivo de 'enseñar' a los campesinos a ser 'modernos', a asumir nuevas técnicas*” (da Silva, 2014, p. 19); sin embargo, los campesinos no dejaron de ser pobres ni de ser rústicos, como los caracterizan desde el desarrollismo modernista. Ahora, además del mercado, los efectos del cambio climático se están ensañando contra los campesinos que se ven perplejos ante una naturaleza con la que conviven, buscan respuestas para comprender los cambios en la madre tierra; situación que ha acentuado la búsqueda de estrategias de sobrevivencia, cuyas manifestaciones son la migración, la pluriactividad y la emergencia de nuevos asentamientos en las grandes ciudades, entre otras. Y son precisamente estos fenómenos que se interpretan como desagrarización del campo y descampesinización de los campesinos; como anuncios de la transformación del campo y la conversión de los campesinos; en suma, de la pérdida de los principales atributos que hacen lo que son a los campesinos. Pero, existen señales que muestran que ni la agricultura campesina desaparecerá, ni los campesinos dejarán de ser tales; que aymaras, guaraníes, quechuas, chiquitanos, mojeños y todos los otros seguirán cultivando la tierra, viviendo en la tierra.

## CONCLUSIÓN

Sin la pretensión de agotar el tema, se aportan algunas pistas relacionadas a las condiciones materiales de vida que sustentan su identidad, elementos del ámbito socioeconómico que se hacen cultura. Es posible que la agricultura campesina pierda más terreno frente a la agroindustria en la producción de alimentos, pero no se puede anunciar su desaparición porque los campesinos, primero producen para su propio sustento y luego para el mercado y la

motivación no es solo económica, sino que responde a la elemental necesidad humana de alimentarse para estar vivo. Cuando se conversa con ellos sobre este aspecto, se entiende que la conciben más que la acción biológica de tomar las sustancias necesarias del mundo exterior para nutrirse, alimentarse les trae recuerdos y les provoca sensaciones que hacen más ricos, más nutritivos a los alimentos. Eso tiene que ver con los ingredientes, sus sabores, la forma de cocinarlos, los horarios en que se consumen, incluso con qué se los cuece y en compañía de quien se come. De ese modo, cuando ingieren alimentos que les proveen nutrientes y a la vez les provocan dichas sensaciones, se consideran satisfechos, de lo contrario siguen con hambre, como confiesa Sixto Bejarano, líder mojeño: *“lo único que modera mi estómago es un buen plato de arroz, yuca y plátano cocido con leña”* (2002, comunicación personal).

Así como valoran el aporte del conocimiento y tecnología que llevan los profesionales a las comunidades para mejorar la producción, también se dan cuenta de sus limitaciones que pueden generar perjuicios a la producción agrícola; para eso se basan en su conocimiento de la naturaleza allí donde viven. Durante el trabajo de campo en la comunidad anzaldina de Caranota, fueron dos mujeres afiliadas al sistema de riego que relataron -entre risas- cómo es que los técnicos del municipio desoyeron sus advertencias cuando enterraron la tubería en medio del cauce del río, los comunarios dijeron que en época de lluvia las aguas se llevarían esa tubería y sucedió lo que fue advertido; algunos restos de la tubería destrozada se ven todavía con el perjuicio para las familias afiliadas al sistema de riego que disminuyeron su producción. A pesar de que existen avances en el diálogo de saberes, los campesinos son conscientes de que su conocimiento de la naturaleza es como su respaldo para seguir cultivando, alimentos y vida.

Cuando salen de su comunidad y se dedican a otras actividades, se considera que están dadas las condiciones para que dejen de ser campesinos, sin embargo, eso no siempre sucede. Distintos estudios muestran que la mayor parte de los varones trabajan como albañiles y las mujeres en servicio doméstico, también se dedican a la agricultura, que son actividades propias de su vida familiar; ocupaciones en las cuales son reconocidos por su dedicación y rendimiento por parte de sus contratantes. En esas y en otras actividades extrañas, incorporan elementos de su modo de vida, como la “ch’alla” de agradecimiento a la madre tierra que se ha extendido tanto en los campos agrícolas como en las ciudades. Por otro lado, las migraciones no se hacen al azar, sino -de preferencia- allí donde existen redes familiares o de vínculos comunales, lo que reproduce el sentido de seguridad y pertenencia. Las migraciones, de temporales, pueden convertirse en permanentes, aunque no se deriven en un desarraigo definitivo,

de hecho, en el último tiempo se conoce de movimientos de retorno al campo o de consolidación de la doble residencia como característica de las familias que viven no lejos de centros urbanos; a este fenómeno se lo denomina recampesinización.

Por lo expuesto, se puede decir que la agricultura y el sistema productivo que se construye en torno de ella, forman parte elemental de la vida de las distintas naciones y pueblos que viven en el campo, en relación con la tierra; es en esa compleja, diversa y dinámica actividad cotidiana que se cultivan, se pulen varios de los rasgos que se llevarán consigo donde vayan. Podrán no llevar ropa ‘típica’ o bailar danzas vernaculares, pero si podrán cultivar alimentos tomando en cuenta la naturaleza, alimentarse para recordar lo que son o reproducir formas colectivas de producción y de relaciones. Es en esa interacción intercultural que continuarán la construcción y reconstrucción de su identidad, como lo hicieron sus abuelos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartra Verges, A. (2010). *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. La Paz: IPDRS
- Da Silva, V. I, (2014). *Clase campesina: modo de ser, de vivir y de producir*. Porto Alegre: Instituto Cultural Padre Josimo
- Herrera Jaramillo, M. *et al.* (2016). *Ni pequeño productor, ni agricultor familiar, soy campesino*, en Dime qué paz quieres y te diré qué campos cosechas. Reflexiones sobre lo rural en los diálogos de La Habana. Beltrán Ruiz, A. M. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica (2010). *Campesino – indígena: indagando conceptos*, entrevista a Xavier Albó, en Diálogos N° 42. La Paz: IPDRS
- Ormachea Saavedra, E. (2021). *Desagrarización, descampesinización y pluriactividad en Bolivia*. La Paz: CEDLA
- Regalsky, P. *et al.* editores. (2010). *Etnodesarrollo, tierra y vida: Una alternativa a la crisis alimentaria y energética*. Cochabamba: CENDA
- Sánchez Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*, 2ª ed. Cuenca: Editorial Universitaria Abya-Yala