

# **Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas.**

Natalia Caruso.

Cita: Natalia Caruso (2013). Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-038/21>

**X JORNADAS DE SOCIOLOGÍA. 20 AÑOS DE PENSAR Y REPENSAR LA  
SOCIOLOGÍA. NUEVOS DESAFÍOS ACADÉMICOS, CIENTÍFICOS Y  
POLÍTICOS PARA EL SIGLO XXI**

**MESA No. 2. SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA  
CAMPELINIZACIÓN Y ETNICIDAD EN AMÉRICA LATINA: ALGUNAS  
APROXIMACIONES TEÓRICAS**

**Por: Natalia Caruso<sup>1</sup>**

Mi interés en esta ponencia es adelantar una reflexión teórica en torno a los procesos de campesinización que han vivido los pueblos indígenas durante gran parte del siglo XX, y particularmente en sus últimas tres décadas. La ponencia inicia con una reflexión sobre la noción de 'campesinización', mostrando la utilización de este fenómeno para la integración indígena al modelo occidental y la etnicidad como un proceso que afirma autonomías posteriores en los pueblos indígenas. El análisis retoma las experiencias de Colombia y México en la década del setenta y ochenta.

### **1. Campesinización y homogenización**

El proceso de campesinización que se impone con ímpetu desde principios de siglo XX en América Latina, tiene una trayectoria de larga duración, ya que como modelo civilizatorio hegemónico tiene distintas variantes de acuerdo a cada momento y espacio histórico. La "campesinización" sería un conjunto de procesos que impulsaron e impulsan la homogeneización de las diversas identidades étnicas, culturales, económicas y sociales de las poblaciones rurales, bajo la categoría de "campesino".

Sin embargo, el concepto se ha utilizado relativamente poco como categoría analítica, con respecto a procesos de mayor visibilización como el indigenismo, que en su tendencia liderada por los Estados -especialmente el mexicano- apuntó

---

<sup>1</sup> Natalia Caruso. Antropóloga. Dra. en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Investigadora en temas relacionados con la cultura política, la etnicidad y las representaciones en pueblos indígenas, comunidades campesinas y urbanas.

a objetivos semejantes, desde un aparente proceso de inclusión de los pueblos indígenas a la vida nacional. En este sentido, cabría preguntarse si la campesinización no sería un hiper fenómeno que en diversos contextos históricos y con distintas concepciones se ha aplicado desde las políticas coloniales de la Corona Española en el siglo XVI, pasando por las políticas que los Estados Nacionales en conformación, formularon en América Latina en el siglo XIX y XX.

Pero el efecto homogeneizador que inicialmente se aplicó a las “poblaciones” racial y étnicamente diferentes a la europea, no sólo estaba basado en políticas formuladas por los poderes públicos, sino en las concepciones de mundo y representaciones frente a los “otros” que se tenían. Es decir, la “campesinización” estaría en el plano de lo privado, y también de lo inconsciente, dentro de un esquema de mundo occidental, capitalista y patriarcal. En este sentido no sería un concepto necesariamente “apropiado” desde lo institucional como lo fue el indigenismo, sino aplicado como proceso de mediano y largo plazo.

Sería por tanto, un fenómeno deliberado y conducido, por un lado, desde los Estados y las políticas internacionales, en las que las concepciones de las élites en el poder (*Vr.Gr.* progreso, desarrollo) y los funcionarios públicos que las aplican -con un alto componente ideológico- ven en la campesinización un “avance”, un “salto” cualitativo, para sus intereses especialmente económicos. Hasta plantearse como un fenómeno con altos grados de naturalización -siendo el caso de México emblemático en este sentido, como se verá más adelante- que llevaría a desencadenar paralelamente procesos, en los que se conforman identidades “positivas”, desde las que se afirman sujetos, en contraposición a sus identidades anteriores que aparecen “negativas” en el contexto, como la indígena o la afrodescendiente.

Retomar la “campesinización”, como concepto general, o tendencia no necesariamente plasmada en discursos oficiales pero si en sus políticas, ayuda a partir de un fenómeno complejo de caracterización de los sujetos, como base para mirar un proceso deliberado de conformación de sujetos políticos, de larga duración, y su propia auto adscripción identitaria cuando se rebelan, levantan y luchan por reivindicaciones propias y/o apropiadas, como se da en las décadas de los setenta y ochenta en América Latina, bajo la figura de “campesinos”.

## **2. Etnicidad y afirmación identitaria**

Con el surgimiento desde las décadas del setenta y ochenta de muchas de las primeras organizaciones indígenas regionales y nacionales en América Latina, y la preocupación desde las Ciencias Sociales por la *etnicidad*, se empiezan a incorporar componentes identitarios subjetivos y políticos autonómicos, relacionados con las formas comunitarias, los gobiernos y formas de organización propia, que llevan al posterior auge en la década de los noventa de las identidades étnicas y el declive de los discursos campesinistas desde los Estados.

Varias son las definiciones que sobre etnicidad se han planteado, una visión ligada a la perspectiva simbólica la expresa George de Voz, al plantear la etnicidad, en un sentido subjetivo de pertenencia, como “la identidad étnica de un grupo de personas consistente en su uso subjetivo simbólico o emblemático, de cualquier aspecto de la cultura, con el objeto de diferenciarse de otros grupos. Estos símbolos pueden ser impuestos desde afuera o contenidos desde adentro. Los rasgos étnicos tales como la lengua, el vestido o la comida, pueden ser considerados símbolos, en tanto que muestran a otros quién es quién y a qué grupo pertenece”<sup>2</sup>.

Sin embargo, los procesos de organización indígena y campesino indígena, replantean las miradas sobre la etnicidad desde los propios pueblos indígenas, reindianizados o no: “la etnicidad construida en el seno de los grupos indígenas, es en la mayoría de los casos una etnicidad ‘abierta’, a diferencia de formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico que tienden a encerrar las comunidades sobre ellas mismas. En efecto, tal como se construye en América Latina, la etnicidad se presenta ligada a una exigencia de participación en la ‘gran sociedad’, a una voluntad de cambio y de modernización, y a un deseo de recibir recursos y servicios que sólo el Estado u otros actores externos a las comunidades (Iglesias, ONGs, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar”<sup>3</sup>.

En este sentido las corrientes conocidas como de los “estudios subalternos” plantean que el “esencialismo estratégico”, son formas acuñadas por ciertos grupos subalternos como formas de resistencia<sup>4</sup>. Lo cual no deja de complejizarse ante la necesidad de hablar de etnicidades y no de etnicidad. Pero dejemos de lado estas consideraciones –que ocuparán mi interés en un próximo escrito- y vayamos directamente al tema que nos interesa subrayar aquí, esto es el de los procesos organizativos indígenas y campesinos.

Aquí entra en juego una nueva variable, pues la *naturalización* del concepto de “campesino” e “indígena”, constituye otro elemento que ha sido parte del largo proceso de dominación occidental, es decir, la tendencia a plantear estos conceptos como fijos, no cambiantes en el tiempo y por lo tanto, sin una aparente pertenencia espacial. La conceptualización, nominación y adscripción deja de ser entonces un elemento secundario para convertirse en un elemento transversal en el problema mismo de la convergencia campesina e indígena que nos atañe.

Mientras los indígenas, a pesar de compartir espacios rurales, laborales, interétnicos, si bien se convirtieron en una fracción importante de las luchas por recuperación de tierras junto con los campesinos, su tendencia -aunque no en todos los casos- ha sido la reclamación de su identidad étnica, sus luchas por

---

<sup>2</sup> Cfr. George de Voz. “*Pluralismo Étnico: Conflicto y Adaptación*”. Versión mimeografiada. Sf.

<sup>3</sup> Christian Gros. *Op. Cit.* p. 107

<sup>4</sup> Un análisis más complejo de las distintas corrientes sobre la etnicidad, que sin embargo no incluye las perspectivas desde América Latina sobre el concepto, se encuentra en el texto: *Teorías Contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault.* de Eduardo Restrepo. Universidad del Cauca. Cauca: 2004. p. 31.

derechos sociales, culturales, políticos, más que por la igualdad, se dirigen a la demanda de inclusión como pueblos, nacionalidades o grupos con estructura, gobierno y autodeterminación propias.

Mientras que el ser indígena supone un afianzamiento de presencia prolongada que antecede la conquista y la colonia, es decir, soporta formas organizativas anteriores al estado moderno, lo que implica desarrollar formas de resistencia culturales, sociales y cosmogónicas capaces de contener diversas formas de dominación. El campesino es una categoría propia del estado moderno tradicionalmente definido en sociología como el miembro de una comunidad en una sociedad agraria o rural que aunque desarrolla un "apego" a la tierra puede transformar sus estructuras organizativas sin alterar las cosmogónicas.

Estas diferencias, aunque a primera vista parezcan solo de forma y definición no lo son. Así lo demuestra por ejemplo, el movimiento de la revolución en Bolivia (1952), donde incluso algunos hablan de una contra-revolución como consecuencia de la ruptura de alianza obrero-campesina. El descenso en la relaciones de unidad también tiene que ver con las relaciones que tanto campesinos e indígenas van adquiriendo con posiciones y movimientos políticos, las divisiones internas, la dependencia partidista, la incidencia de incursión en modelos burocráticos de unos y otros, limita la participación directa de sus líderes y la demanda concreta de sus problemáticas sectoriales; el estar amarrados no como dirigentes de procesos sino como aliados de estrategias, ya sean de derecha o de izquierda, les puso talanquera a las conquistas logradas al principio de sus luchas.

Los movimientos campesinos y sus organizaciones comenzaron a identificarse con políticas de partido, tendencias ideológicas trasladando su lucha a intereses más de sector que de movimiento; mientras los indígenas buscan otras formas de organización, incluso la armada, para reivindicar su presencia, sus creencias y valor histórico en la dinámica social, pero también su presencia política. Su protagonismo social exige también el liderazgo, es el caso guatemalteco donde la voz indígena recoge a través de movimiento guerrillero las demandas de otros sectores de la población, o el caso mexicano aunque ve la incidencia del pensamiento indígena orientada a un interés general de nación, las referencias clásicas resaltan únicamente la acción del campesinado exceptuando el reciente caso de Chiapas.

Para Colombia podemos mencionar el movimiento guerrillero Manuel Quintín Lame (MAQL) que afirma desde su lucha armada una postura indígena frente a la tierra, el capitalismo y el estado. En las décadas siguientes, las investigaciones en este sentido cobrarán particular interés, sin lugar a dudas por la presencia más activa y protagónica de los movimientos indígenas a lo largo y ancho del continente (*Vb.gr.* México, Bolivia, Ecuador); los procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas, como parte del principio del pluralismo étnico y cultural incorporado a las reformas constitucionales realizadas en los años noventa (*vb.gr.* Argentina 1994, Bolivia 1994, Brasil 1998, Colombia 1991, Ecuador 1998, México

1995 y Perú 1993, entre otros) y más recientemente, los conflictos generados por los intereses de grandes transnacionales en la explotación dentro de sus territorios ancestrales.

### **3. América Latina: campesinización, organización y diferenciación étnica**

En los procesos de reforma agraria en la segunda mitad del siglo XX en América Latina -impulsados por las políticas de Alianza para el progreso- se tiende a “desaparecer” la identidad indígena, ya que es mimetizada bajo el concepto de campesino. De este modo, se pretende dar salida al problema de la tierra con la adjudicación de terrenos, pero sin contemplar el significado de la territorialidad para el devenir de las comunidades indígenas. Paralelo a ello, los movimientos indígenas y campesinos toman fuerza<sup>5</sup>, como expresión de múltiples procesos de resistencia frente a la expropiación de sus tierras, la creciente explotación de la mano de obra indígena a través de figuras como el arrendamiento, peonazgo o terrazguería.

El discurso de la campesinización -con su componente homogeneizador e integrador- continúa en los años setenta, sin embargo, ya en las ciencias sociales, se observa una preocupación por relieves los elementos identitarios a partir de sus “condiciones objetivas”, esto es, en el caso de los campesinos, sus condiciones económicas ligadas a la tierra y la producción de la misma. En tanto, que para los indígenas se llama la atención sobre su lengua, territorio, usos y costumbres. De esta manera nociones como “cultura campesina”, “etnicidad”, empiezan a tomar fuerza.

Por otra parte, a partir de la segunda mitad del decenio de los sesenta se observan claramente las expresiones de crisis del proyecto desarrollista basado en la industrialización por sustitución de importaciones, abriendo paso a concepciones neoliberales que se erigirán en un nuevo dogma económico. El ajuste estructural que se plantea como programa para abrirse paso hacia la competitividad internacional genera crisis en los Estados que venían cumpliendo una función de bienestar en el marco del desarrollo nacional. El Estado pierde legitimidad con la penetración de la inversión extranjera cuyo poder establece las

---

<sup>5</sup> Lo interesante de este auge de movimientos radica en que las resistencias no sólo se expresan en el plano material sino también –y fundamentalmente- en el simbólico, en el que el mayo del 68 tiene particular significado por su “densidad histórica” que se inscribe más allá del tiempo de la coyuntura, desplegando una serie de efectos fundamentales pues como lo ha puesto de presente el investigador social Carlos Antonio Aguirre: “[...] A partir de la gran fractura histórico-planetaria simbolizada en la revolución cultural de 1968, tanto las bases sociales como las demandas específicas de todos esos movimientos anticapitalistas y antisistémicos, lo que en estas cuatro últimas décadas han modificado desde sus objetivos generales y sus estrategias más globales, hasta sus formas de organización interna y sus métodos y tácticas de lucha para adaptarse así a esta nueva circunstancia histórica de la crisis terminal del capitalismo mundial”. Ver, Carlos A. Aguirre Rojas. *América Latina en la encrucijada*. México: Contrahistorias, 2006.

reglas del juego para dismantelar cualquier intervencionismo que obstaculice el ejercicio de sus intereses<sup>6</sup>.

En Bolivia, las miradas de recuperación de lo étnico están ligadas a la emergencia del movimiento katarista, que surge a finales de los sesenta en una confluencia de jóvenes aymaras con las posturas indianistas de Fausto Reynaga, quien reivindica la rebelión india y la creación de un partido indio. El contexto fue propicio para que las ideas de la corriente katarista fructificaran en las comunidades, ya que parecía claro, en ese momento, “el parcial fracaso del proyecto modernizador de la Reforma Agraria y de las alternativas uniformadoras que en ella se propusieron”<sup>7</sup>.

Los indígenas de la corriente katarista se incorporan a las organizaciones comunales existentes –que en su mayoría son “sindicatos campesinos” influenciados por las visiones obreristas de la época-. En poco tiempo logran tener un rápido crecimiento lo que les permite nombrar a su líder Jenaro Flores como dirigente “máximo” de la Central Nacional de Trabajadores y Campesinos de Bolivia (CNTCB) en 1971. En este año con la instalación de un régimen militar de orientación de derecha, en cabeza de Hugo Banzer, los integrantes del katarismo son forzados a al exilio, a bajar su perfil y/o clandestinizarse.

Bajo la hegemonía katarista, se crea en 1979 la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que desconoce el llamado “Pacto militar-campesino” (1964), el cual había generado una falsa alianza entre los poderes militares y los campesinos indígenas, que a cambio de beneficios para estos últimos, posibilitó el control paternalista y autoritarios de los militares en cabeza de Barrientos. El sindicalismo, y lo que se llamó la alianza obrero-campesina fue la forma en que se fueron fraguando las nuevas autonomías y convergencias, deslindándose de los partidos tradicionales y de los poderes hegemónicos -como los militares-. En éste panorama de lucha se empiezan a afianzar las identidades étnicas; así, las tesis políticas de la CSUTCB, se refieren a los: “campesinos aymaras, quechuas, campas, chapacos, chiquitanos, moxos, tupiguaranaes y otros”<sup>8</sup>. Esta situación generó un fenómeno interesante de inserción en las estructuras existentes, -Vb. Gr. los sindicatos- dándoles una identidad como ‘campesinos’ (campesinos indígenas). De este modo, se transforman desde adentro las consignas y las banderas de lucha, al reivindicar la

---

<sup>6</sup> Para una caracterización de problemas y tendencias de este periodo, ver: Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. (1977). México: Siglo XXI. México: 1988. Cap. 12. El investigador Lucio Oliver, que ha analizado los casos de Brasil y México, habla para este periodo señala como “Para mediados de la década de los sesenta del siglo XX, los intensos procesos de acumulación interna de capital desplegados desde 1945, en ambos países, y que tienen como resultado para esta época justamente el predominio de las burguesías monopólicas internas, se modificaron a partir de la subordinación del capital privado con la actividad de los capitales extranjeros y transnacionales que modificaron la dinámica de acumulación capitalista, transnacionalizándola y estimulando la formación y dominio de monopolios de ese tipo”. En: Lucio Oliver. *El Estado ampliado en Brasil y México*. México: Universidad Autónoma de México, 2009. p. 44

<sup>7</sup> Xavier Albo. *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 39

condición étnica y no sólo la de clase<sup>9</sup>. En 1980, se crea la Federación Nacional de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa”.

Para las décadas del sesenta y setenta, Ecuador vivió continuos cambios de gobierno y dos dictaduras<sup>10</sup>, lo cual marcó retos importantes en las reivindicaciones -inicialmente por la tierra- de indígenas y campesinos. Estos habían quedado homogenizados en las reformas agrarias de 1964 y 1973, y no se les había resuelto las principales necesidades de tierra<sup>11</sup>. Los pueblos indígenas de la sierra, estaban tutelados desde la década del cincuenta por la Misión Andina del Ecuador (MAE), “precursora de las políticas de desarrollo rural integral”<sup>12</sup>. En consonancia con estas políticas desarrollistas -que además contaban los recursos del boom petrolero- la MAE potenció la promoción organizativa a través del llamado ‘desarrollo de la comunidad’, “que consistía en dotar a las comunidades de una condición jurídica, en aplicación de la Ley de Comunas y del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, vigente en el país desde 1937”<sup>13</sup>.

En medio de la invisibilización indígena, dos nuevos programas del Estado: el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (Foderuma) y el Plan Nacional de Alfabetización, “permitieron a la población indígena más pobre acceder a crédito mediante sus organizaciones y participar en elecciones al eliminarse el analfabetismo como restricción para votar”<sup>14</sup>. Si bien esto le generaba beneficios a un porcentaje importante de indígenas y les permitía tener un acceso más igualitario a los beneficios del Estado en materia económica y política, igualmente la ‘inclusión’ en las nuevas redes del mercado financiero y en el mercado clientelar de los votos -a favor de los partidos tradicionales- los seguía limitando. Sin embargo, estas nuevas políticas fueron utilizadas por los indígenas para organizarse. A esto contribuye también, las acciones de apoyo de sectores de la

---

<sup>9</sup> Al respecto plantea Albo: “La gran innovación del Katarismo fue que, sin rechazar la organización “sindical campesina” en la que se había incrustado y que entonces tan viva estaba en todas las bases, irrumpió con una ideología étnica expresada no sólo en su nombre y héroes, sino también en su bandera propia –la wiphala-, en la revalorización de las autoridades tradicionales, en sus programas de radio en aymara y en otros muchos detalles que seguían presentes pero reprimidos en el imaginario de la gente.” En: *Ibid.* p. 38.

<sup>10</sup> En las décadas del sesenta y setenta Ecuador permaneció en constantes cambios de gobierno “se sucedieron siete gobiernos entre 1960 y 1972, sólo dos de ellos resultado de elecciones populares, y entre 1972 y 1979, dos dictaduras”, Ver, Pablo Ortiz. “20 años de movimiento indígena en el Ecuador: entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional”. En: Ana Cecilia Betancur J. (editora). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA. sl. 2011. p.71.

<sup>11</sup> “A pesar de que los intentos de reforma agraria posibilitaron cambios en el sistema de hacienda tradicional en la zona andina y, con ello, que los ex huasipungueros, los ex yanaperos y algunos campesinos accedieran a pequeñas parcelas, para los indígenas solo significó el traspaso de las peores tierras, mediante las “ventas anticipadas” o en medio de los procesos de afectación, pues los terratenientes solo permitieron la afectación de sus tierras marginales. Con el paso del tiempo, las tierras de ladera y sin riego entregadas a los indígenas se habían desgastado mientras el número de familias y comunidades había crecido. Es por lo anterior que se puede afirmar que de ninguna manera las leyes de reforma agraria atendieron sus profundas necesidades”. Ver, Pablo Ortiz. “20 años de movimiento indígena en el Ecuador: entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional”. En: *Ibid.*, p.70.

<sup>12</sup> Pablo Ortiz. “20 años de movimiento indígena en el Ecuador: entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional”. En: *Ibid.*, p.69

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.69 y Bretón. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: Flacso Ecuador-Universitat de Lleida, Giedem, P. 36

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.70

iglesia católica influenciados por los cambios que entabló el Concilio Vaticano II y la corriente de la Teología de la liberación “encabezados por Monseñor Leonidas Proaño”<sup>15</sup>. Este contexto, permite que surja la Confederación Kichwa del Ecuador, Ecuarunari, en 1972, que logrará nuclear a todas las organizaciones indígenas de la sierra.

La influencia de la iglesia en su surgimiento, hará que haya dos grandes tendencias a su interior, una que planteaba una organización de indígenas y no indígenas, y una más apoyada por las tendencias clericales, que orientaba la presencia sólo de indígenas, que finalmente se impone. A pesar de las distintas tensiones a su interior, de la represión que sufre por parte del gobierno dictatorial, la Ecuarunari prioriza las relaciones y alianzas con otras organizaciones a nivel nacional, que la lleva a en 1978 junto con la FENOC y FEI a conformar “el Frente Único de Lucha Campesina (FULC), el mismo que más tarde adoptó el nombre de Frente Único de Lucha Campesina e Indígena (FULCI), debido al reconocimiento que se dio a la presencia indígena en esta lucha”<sup>16</sup>.

El espíritu de unidad de la época se proyecta a nivel internacional, estableciendo relaciones de intercambio con otras organizaciones indígenas como son el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC-Colombia) y la Asociación de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC) -está última parte de nuestro caso de estudio-, la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Confederación Tupac Katari de Bolivia. Para el Quinto Congreso (1979), se establece que el problema indígena “tiene una doble dimensión: la étnica y la de clase, que, por lo tanto, las soluciones deben ser enfocadas en esta perspectiva. Por un lado, busca la relación con otras organizaciones indígenas tanto a nivel nacional como internacional y por otro, (mantener) también comunicación con las centrales sindicales y otras organizaciones populares”<sup>17</sup>. En este sentido, se recogen reivindicaciones tanto indígenas como clasistas, pero que expresan la influencia de las corrientes marxistas y trostkystas (obreristas) dentro de las organizaciones indígenas.

Así, que a finales de los sesenta y principios de los setenta, convergen campesinos e indígenas, en formas organizativas que tienden a ser autonómicas. Las estructuras y las acciones de los indígenas comienzan a incorporarse en el proceso de acercamiento hacia los campesinos e incluso afrodescendientes. Esto conlleva a que se visibilicen sus diferencias, que en muchos casos aparecen como tensiones culturales y políticas. Este escenario permite que haya mayor consciencia sobre lo que son distintos y en lo que confluyen, como son las concepciones de tierra/territorio, la identidad y cosmogonías propias, las formas de relacionarse con las élites regionales y nacionales de poder.

---

<sup>15</sup> Ramón, G. El regreso de los Runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo. Quito: Comunidec –Fundación Interamericana. 1993

<sup>16</sup> Ver, Historia de Ecuarunari. <http://ecuarunari.org/portal/info/historia>. p.5

<sup>17</sup> *Ibid.*

Este auge de las primeras organizaciones indígenas en los setenta llevó a las ciencias sociales a reflexionar sobre la importancia del tema indígena, sin embargo, desde algunas posturas se ve limitado la comprensión y el nivel de compromiso con estas nuevas expresiones de reivindicación étnica. Bonfil Batalla, en su clásico texto *Utopía y Revolución* de 1981, plantea que la antropología ha “reaccionado lentamente y en pequeña medida al reto que representa la movilización política étnica para un discurso intelectual que no ha renunciado a su marca de origen colonial”<sup>18</sup>.

#### **4. El caso del pueblo indígena Senú en Colombia: entre la identidad en tránsito y la resistencia**

El pueblo indígena Senú en el noroccidente de Colombia, se ha enfrentado a formas sistemáticas y cada vez más violentas de despojo, lo que los llevó a un proceso de arrinconamiento y campesinización, que no impidió que se mantuvieran las figuras de los capitanes y parte de sus costumbres y tradiciones se perdieran. Algunos análisis, ven este panorama negativo como una de las causas para que los Senú no pudieran organizarse suficientemente para defender sus tierras, y se ‘convirtieron’ en: “simples campesinos unifamiliares[...] aunque conservando algunas relaciones de parentesco y elementos culturales[...] latentes, identificándolos como aborígenes”<sup>19</sup>.

Sin embargo, esta perspectiva desconoce por un lado, la gran influencia indígena que tiene toda la región, es decir, los *campesinos* pobres mestizos, de descendencia afro e indígena, mantienen muchas formas culturales que son Senú. El hecho, de convertirse en jornaleros, como una forma de resistencia para no perder sus tierras, llena de un contenido distinto formas de productividad vistas como ‘campesinas’. La perspectiva de “simples campesinos” reduce el problema del despojo y la identidad, y desconoce las distintas expresiones de resistencia subterránea, como mantener el título del resguardo escondido, seguir contando la historia de sus ancestros o mantener los contactos con los familiares del resguardo de San Andrés de Sotavento, a pesar de haber migrado a otras zonas.

Estas formas de resistencia se ven con claridad entre los indígenas que migraron fuera del resguardo de San Andrés y que vivieron la vida campesina con mayor rigurosidad. En el caso de la comunidad Senú del Volao en Antioquia fue fundamental la memoria transmitida de los viejos para poder incorporarse a las luchas campesinas e indígenas regionales a partir de los años setenta. Así lo recuerda una de las actuales líderes Senú en Antioquia, cuando habla de Juan Hernández como uno de los primeros que llegó a Urabá entre 1920 y 1930, y que fue fundador de la Comunidad del Volao en Necoclí, Urabá, parte del territorio

---

<sup>18</sup> En: Guillermo Bonfil Batalla. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México. 1981. p. 17.

<sup>19</sup> González y Ser. *Op. Cit.* pp. 31 y 39.

ancestral Senú al que llegaron muchas familias provenientes del resguardo de San Andrés de Sotavento, que huía del acoso de los terratenientes y ganaderos:

“(...) fueron indígenas que desertaron de allá (Córdoba) y nunca más volvieron a saber de comunidad hasta que fue llegando el uno, el otro... y ese tiempo duró 20 y 30 años, entonces empezaron a construir de nuevo la comunidad y ya eran hijos de ese señor, que su papá venía de un proceso en San Andrés, que estaban dispuestos a conformar y conocían decretos y leyes y todo eso, y decían que: yo también y mi papá, podían tener esos derechos. Y mi papá no los conocía, como él salió tan temprano...”<sup>20</sup>.

La mayoría de los Senú que perdieron la tierra a través del ‘sistema del endeude’ se ubicaron en algunas zonas de Urabá como Arboletes, Necocli (El Volao), San Juan y San Pedro, en donde hoy existen comunidades Senú. Esta búsqueda por tierras en la década del sesenta, tuvo distintos recorridos, muchos Senú trabajaron primero como jornaleros y peones de distintas fincas de terratenientes, hasta que se establecieron en Urabá y algunos años después en el Bajo Cauca antioqueño. Sin embargo, la salida del resguardo en la mayoría de los casos se hizo primero de forma individual, por parte de los hombres Senú, lo que explica por qué los rumbos iniciales de cada uno fueron diversos. Uno de los líderes Senú de la comunidad del Volao en Antioquia, así lo narra: “Yo vivía desde el 1960 hasta 1964 como rueda suelta en la vida campesina. Era un trabajador jornalero de los terratenientes y colonos, me encontraba solo, viviendo en la sociedad de la individualidad [...]”<sup>21</sup>.

La tímida iniciativa de Reforma Agraria que se hace en 1967 con el gobierno de Alberto Lleras, será uno de los puntos de partida organizativa para muchas de estas comunidades que van a estar fuera del resguardo de San Andrés y el propio resguardo, dándole puntos de referencia comunes, al vincularse a las Juntas de Acción Comunal y al proceso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), lanzada desde el gobierno.

Aparece un hecho importante en la historia del pueblo indígena Senú y es su **reindianización** en el proceso mismo de lucha por la tierra. Sin duda, la expulsión del pueblo de sus tierras ancestrales, que lo llevó no sólo al despojo sino al desarraigo cultural, la disgregación como etnia y la ruptura de lazos familiares, fue la base para la dispersión del pueblo Senú por distintos lugares de la región, su campesinización y aculturación. Hecho explicativo del por qué la débil frontera entre campesinos e indígenas.

Es en la recuperación de tierras, gestada en el seno de la organización campesina, que se redefine la propia lucha por la identidad y el territorio colectivo,

---

<sup>20</sup> Entrevista A2 a lideresa indígena Senú, Ejecutiva de la Organización Indígena de Antioquia. Medellín: Agosto 2008.

<sup>21</sup> Entrevista A1, *Op. Cit.*

hecho relevante en la cosmovisión indígena y la restauración de la vida comunitaria. Un elemento común entre campesinos e indígenas es su accionar colectivo, la diferencia radica en que en la búsqueda por acceder a la tierra; para los campesinos, la pretensión es la titulación de pequeñas parcelas; en tanto e inherente a sus tradiciones, para los indígenas la reivindicación es la constitución de resguardos, es decir territorios colectivos.

Transversal a ambas formas de apropiación territorial, está presente un sistema cultural enraizado en el territorio, en sus formas tradicionales de vida y de producción derivadas de una estrategia adaptativa al medio natural; en contraste, el sistema hacendatario basado en el latifundio como estructura de tenencia de la tierra, responde a una visión modernizante, de dominación y explotación de la naturaleza desde una visión antropocéntrica de la relación sociedad-naturaleza, que ha derivado en la insostenibilidad del sistema productivo. Mientras para los primeros, la coexistencia con diversas formas de vida (fauna, flora, humanidad) es lo primordial; para los segundos, el sometimiento y dominación es la racionalidad que impera.

Esta visión representada en el terrateniente, fue respaldada por una clase política que incluso se oponía fuertemente a las políticas públicas promulgadas mediante la Reforma Agraria; visión que se impuso con las políticas del gobierno conservador de Pastrana, reflejadas en el pacto de Chicoral y que se casaban con los modelos de explotación del suelo para ganadería extensiva, consolidando el sistema latifundista y de concentración de la tenencia de la tierra; lo que hacía prevalecer las brechas socioculturales entre la población. Eran las élites gubernamentales tanto las nacionales como las regionales, esmeradas por distanciarse de herencias culturales criollas y por adoptar modelos culturales americanos, quienes ejercían el poder político, lo que por supuesto impedía la intensión marginal de sectores liberales por desarrollar políticas públicas favorables a los sectores campesinos e indígenas.

No obstante, tales brechas no significaron la ausencia de relaciones sociales entre señores (o patrones) y campesinos, el establecimiento de lazos de compadrazgo se presenta usualmente como un símbolo de prestigio y por ello la vieja usanza de que el hacendado, “don fulano de tal” apadrinara a los hijos de campesinos, arrendatarios o aparceros de la hacienda. Cepeda y Rojas<sup>22</sup> destacan estas prácticas en la relación cultural, así como la costumbre de los ganaderos de tener hijos con varias mujeres campesinas, quienes apelando a su poder, que no era poco, para ejercer una especie de “derecho de pernada” dejando una abundante descendencia no siempre legitimada con su apellido.

Los mismos autores señalan que estas relaciones entre grupos sociales distantes, estaba mediada por la alegría y folclor caribeño. Una de las expresiones ha sido la celebración de la tradicional fiesta de las corralejas, con sus bandas típicas conocidas como peleyeras<sup>23</sup> y música de viento provenientes de varias partes de

---

<sup>22</sup> Iván Cepeda y Jorge Rojas. *A las puertas del Ubérrimo*. Bogotá: Debate, 2008. Pág. 25

<sup>23</sup> Nombre dado en Córdoba a las bandas provenientes del municipio de San Pelayo.

Córdoba y el Caribe. En ellas, al amparo del trago y el dinero arrojado por los terratenientes, competían hombres y toros, cada uno por lo suyo entre sangre, festín y música; lo cual no impedía, que entre corraleja y corraleja, aflorara el conflicto por el uso y acceso a la tierra, que tomaba forma con la ocupación de haciendas.

## 5. La necesidad de una nueva conceptualización

La conexión intercultural entre indígenas y campesinos que se presenta en los años sesenta históricamente se puede explicar en buena medida a través del problema de la tierra que ha sido motivo de conflicto desde siempre<sup>24</sup>, pero que se agudiza cuando el sistema de poder que domina no le reconoce al “otro” su derecho a ella. Ese derecho se niega de manera directa y violenta, de forma soterrada disfrazando la vulnerabilidad en sistemas de legalidad inequitativos e injustos, o de talante legitimador cuando se acallan las demandas con voces “representativas” de intereses nacionales que contradictoriamente, como nacionales, no contemplan ni la problemática campesina ni mucho menos indígena. Aunque se identifica claramente quienes concentran, poseen y se lucran de la tierra, existen diferencias en cuanto a la significación que ésta tiene para los actores que la reivindican. Así que mientras los campesinos la ven como un medio de producción y bienestar, los indígenas visibilizan su valor cosmogónico y vital, es decir, reclaman el cuidado integral de la Pachamama<sup>25</sup>.

A pesar de esto, indígenas y campesinos en América Latina, en las décadas del setenta y ochenta, se unen en su propósito de defender la tierra y sus territorios, no obstante las diferencias y los óbices que han tenido que sortear, han enfrentado el poder esgrimido por los Estados, el capital y los modelos de desarrollo impuestos militar y legislativamente. Dentro de este panorama la conceptualización creada limita la comprensión de estas unidades dentro de las diferencias, lo cual se hace más palpable hoy en día. La necesidad de una nueva conceptualización es un nuevo reto que desde las ciencias sociales tenemos para pensar estos fenómenos y las nuevas convergencias.

---

<sup>24</sup> En los años sesenta, el papel desempeñado por los campesinos en las revoluciones de China, Vietnam y Cuba, y la experiencia del Che en Bolivia sirvieron de marco de referencia para debatir acerca del potencial revolucionario del campesinado y su alianza con otros sectores sociales. En el clásico estudio de Alavi Hamza, *Teoría de la revolución campesina*, ENAH. México: 1974, se ilustra esta orientación, analizando a partir de la experiencia de países como Rusia, India y China, las posibilidades de la alianza de la clase obrera con los campesinos, indagando en qué circunstancias estos se hacen revolucionarios y qué papeles están llamados a desempeñar.

<sup>25</sup> Término en el que confluyen dos cosmogonías, las tradicionales de la lengua aymara y quechua *pacha* que significa tierra, *mama* voz de la lengua española que significa mamá, lo que se traduce como “madre tierra”.

## BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. CIPCA, La Paz: 2009.

Barón, Miryam et. al. *Legitimidad, cultura y Derecho: Embera-Katios. Dabeiba, Antioquia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 1989

Blanco, Hugo. *Tierra o Muerte. Las luchas campesinas en el Perú*. México: Siglo XXI, 1972.

Bretón. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: Flacso Ecuador-Universitat de Lleida, Giedem.

Bonfil Batalla, Guillermo *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México. 1981.

Betancur J., Ana Cecilia (editora). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA. sl. 2011.

Chirif, Alberto y García, Pedro. "Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana. Logros y desafíos". En: *Ibid*.

Cepeda, Iván y Rojas, Jorge. *A las puertas del Ubérrimo*. Bogotá: Debate, 2008

Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. (1977). México: Siglo XXI. México: 1988.

Dos Santos, Theotonio. Conferencia en Universidad de Rio en Julio de 2011.

Escárzaga, Fabiola. "Venciendo el miedo: retoños de movimientos sociales en el contexto de la recuperación democrática en Perú (2000-2006)". México. Sf.

\_\_\_\_\_. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo". *Política y Cultura*. Otoño, No. 22. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. 2004.

Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana. Caracas: 2007.

Estrada Álvarez, Jairo. *Construcción del modelo neoliberal en Colombia. 1970-2004*. Bogotá: Aurora, 2004.

Fajardo, Darío. *Haciendas, Campesinos y Políticas Agrarias en Colombia, 1920-1980*. Bogotá: Oveja Negra, 1983.

García, Antonio. *Sociología de la reforma agraria en América latina*, Argentina: Cruz del Sur, 1973.

George de Voz. *"Pluralismo Étnico: Conflicto y Adaptación"*. Versión mimeografiada. Sf.

Hamza, Alavi, *Teoría de la revolución campesina*, ENAH. México: 1974.

Levison, Jerome y De Onis, Juan. *La Alianza Extraviada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 309.

Mindiola, Omaira. *Pueblos indígenas y grandes proyectos en sus territorios*, The North South Institute Ottawa, Canadá. 2005.

Morales Benítez Otto. Exposición de Motivos de la Ley 135 de 1961. *Ibíd.*,

Moguel, Julio y López Sierra, Pilar. "Política Agraria y Modernización Capitalista" en Julio Moguel (coord.). *Op. Cit.*,

Múnera, Leopoldo. *Rupturas y continuidades. Poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998

Ramón, G. El regreso de los Runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo. Quito: Comunidec –Fundacion Interamericana. 1993

Restrepo, Eduardo. *Teorías Contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. de. Universidad del Cauca. Cauca: 2004.

Salazar Mallén, Rubén. *El Pensamiento Político en América*, tomo II. México: Jus, 1973.

Oliver, Lucio. *El Estado ampliado en Brasil y México*. México: Universidad Autónoma de México, 2009. p. 44

Ortiz, Pablo. "20 años de movimiento indígena en el Ecuador: entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional". En: Ana Cecilia Betancur J. (editora). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA. sl. 2011. p. 36

Valderrama, Mariano. "Historia Política del Movimiento Campesino Peruano en el siglo XX" en Pablo González Casanova (coord.). *Historia Política de los Campesinos Latinoamericanos*, México: Instituto de Investigaciones Sociales, Siglo XXI.