



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**IDENTIDAD CAMPESINA: ARRAIGAMIENTO SIMBÓLICO FRENTE A LA
DESCAMPESINIZACIÓN**

ENSAYO

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:
ADRIANA CEJUDO ROCHA**

**DIRECTOR:
DR. JUAN LUIS RAMÍREZ TORRES**

Toluca, México, julio 2017

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	3
2. CAMPESINO COMO ORIGEN	6
2.1 Agricultores y campesinos.....	7
2.2 Carácter tradicional del campesino.....	11
2.3 Tierra y libertad: el campesino revolucionario.....	15
3. CAMPESINO COMO CONCEPTO ANALÍTICO	21
3.1 Campesino como clase.....	22
3.2 Familia campesina.....	26
3.3 Economía campesina.....	28
4. IDENTIDAD CAMPESINA	34
4.1 Concepto identitario en las Ciencias Sociales.....	34
4.2 Identidad en la comunidad campesina.....	38
4.3 Celebración de San Isidro Labrador. Un ejemplo de identidad.....	45
4.4 Cultura del maíz.....	48
5. ¿TENDENCIA A LA DESCAMPESINIZACIÓN?	54
6. REFLEXIONES FINALES	63
7. REFERENCIAS	66

1. INTRODUCCIÓN

El cambio en los contextos político, social, económico y cultural, ha orillado a los estudios rurales a modificar las ópticas de análisis para el estudio del campesinado en México. Los problemas agrarios, vistos desde diversas aristas, suponen contrariedades económicas que priorizan la inversión del capital sobre la tierra mediante la aplicación de nuevas tecnologías al crear un dominio de las agroindustrias nacionales e internacionales que acaparan los recursos destinados al agro y desplazan a los pequeños productores. Las políticas sociales que surgen en apoyo al campesino son insuficientes, limitadas en cobertura y calidad. Esto trae consigo cambios socioculturales que transforman la ideología, costumbres y cultura de los campesinos, y crean formas de identidad específicas acorde a los nuevos mecanismos de organización.

En el presente ensayo se busca dar cuenta de la vigencia de esa identidad, de las diversas manifestaciones que tiene en la vida cotidiana campesina, ya sea de forma directa, a través de la relación con la tierra, o de manera simbólica intrínseca en su cultura; cuyo eje rector gira en torno al maíz.

En primera instancia es significativo hacer una mención histórica que distinga el paso de agricultores a campesinos al señalar la importancia de las formas tradicionales de cultivo. Por un lado, hay que ver el carácter tradicional del campesino cuestionando, si se trata de un obstáculo o alternativa para el campo; y por el otro, su sentido revolucionario como remanente o forma de resistencia a una lucha histórica.

Posteriormente se aborda al campesino a partir de su conceptualización al hacer referencia a diversos autores y sus aportaciones en los estudios rurales y campesinos. Se busca crear una idea del papel económico, social y cultural que desempeñan dichos sujetos, al poner énfasis en aspectos elementales de la vida cotidiana campesina tales como la familia y sus formas económicas.

Sin embargo, considero que estudiar la identidad campesina debe ir más allá de su definición, si bien es relevante cuestionar el concepto que construye y

deconstruye a un actor social, también hay que rescatar las representaciones más sensibles de conocimiento: las subjetividades. Las prácticas, formas de organización y perspectivas del mundo campesino actual son visibles a través de las vivencias de los actores, son ellos quienes perciben e interpretan el mundo rural, son el eco de las voces del campo. Por ello se aborda la identidad desde la comunidad campesina en Metepec, a través de las fiestas patronales y la cultura del maíz como expresiones simbólicas latentes.

Finalmente es trascendental poner a reflexión una discusión que se ha llevado a cabo desde la incursión de los grandes cambios en las formas de producción: la descampesinización. Pensar en la descampesinización no es sinónimo de la extinción del campesino, implica pensar más a fondo su carácter adaptativo, así como las alternativas materiales y simbólicas en que se refuerza su identidad ante las disyuntivas de la modernidad.

En los estudios rurales existen opiniones antagónicas al respecto, ahora más que nunca es necesario mantener la vigencia del tema, ya que la pérdida y/o despojo de las tierras es una constante en el campo mexicano. Si bien el tema no es nuevo, en las discusiones académicas sigue estando presente debido a que, lejos de encontrar alternativas para el campo y para los pequeños productores las desigualdades se agudizan cada vez más.

Según datos del Banco Mundial, en 2010, el 61% de la población de las zonas rurales de México vivía por debajo de la línea de pobreza del país, los factores para ello son diversos, entre ellos las zonas geográficas, origen étnico, género, entre otros. La gran masa de población rural del país se compone de campesinos, jornaleros, ejidatarios, comuneros, cuyas estrategias de vida son diversificadas, en promedio el 8% de su ingreso total proviene de negocios propios de la agricultura, 6% de la ganadería, el 5% de otras formas de utilización de los recursos naturales, el 14% del trabajo asalariado en la agricultura, 32% del trabajo asalariado fuera del campo y 6% del autoempleo en actividades de venta de bienes y servicios no agrícolas, el 20% de remesas recibidas de Estados Unidos o de otros lugares de México, y el 10% de transferencias gubernamentales (FIDA, 2014:2).

El problema se agrava al observar que los propietarios de tierras son personas mayores de 50 años, es decir, el campo se vuelve más improductivo debido a su pobreza y vejez. Su debilitamiento ha provocado la pérdida de la soberanía alimentaria, el maíz, que es el principal cultivo característico de la cultura mexicana, se vuelve cada vez más dependiente de otros países.

A partir de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) 40% de la demanda de productos alimentarios en México fue cubierta por las importaciones de Estados Unidos y Canadá, progresivamente la cifra ha ido en aumento. Sin embargo, los cultivos de los pequeños productores conforman la base medular de la alimentación de gran parte de la población mexicana y paradójicamente son quienes reciben menos apoyos.

El panorama tiende a ser desalentador para el campesinado mexicano: el despojo de tierras, la pobreza rural, el envejecimiento del campo, la migración, el aumento en la dependencia agroalimentaria, la falta de apoyos gubernamentales entre otras problemáticas, nutren las teorías descampesinizadoras.

No obstante, diversas organizaciones y formas de resistencia surgen con alternativas acorde al contexto. Es necesario comprender los rumbos e intensidades que han tomado las luchas campesinas pensando en los objetivos actuales, no es la tierra únicamente un mecanismo utilitario, es un elemento simbólico y cultural en el que se reproduce la vida.

2. CAMPESINO COMO ORIGEN

Cuando se piensa en la historia de la sociedad; en los hechos que marcaron un principio y fin de ciertas épocas o en los actores involucrados, es ineludible recurrir a la tradición oral que surge como una expresión colectiva. Dicha tradición es la creadora de relatos y mitos que nos permiten dar cuenta de nuestra situación en el mundo y nos hace reconocernos unos a otros. Pese a la idea de que la historia es una sucesión de hechos cronológicos, en nuestras sociedades persiste “la formulación en términos modernos de un mito arcaico [que] delata, por lo menos, el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos” (Eliade, 2001:92).

El mito se presenta como una expresión de las creencias de las sociedades tradicionales, ya que no sólo pretende dar una explicación sobre el origen de las cosas, también funciona como imperativo del orden social: salvaguarda principios morales y prácticas del hombre, además construye un sostén ideológico e identitario. Es por ello que las sociedades continúan recurriendo a la historia mítica, pero esta no es lineal, sino cíclica; no ve una novedad sino una recurrencia y repetición que permiten un cambio cultural en las transformaciones sociales. Actualmente el pensamiento moderno nos hace ver cada acontecimiento como una sucesión de hechos aislados entre sí, puestos en una línea del tiempo inacabable; incluso pareciera que el mito representa la amenaza irracional para las explicaciones históricas. Sin embargo, el historicismo moderno y la historia mítica coexisten en el imaginario social.

En la sociedad mexicana es posible dar cuenta de la existencia de estas narrativas en la medida en que desde sus orígenes prehispánicos la sociedad se estructuró y consolidó al seguir una cosmovisión donde las relaciones humanas se encuentran vinculadas a la naturaleza, así como las divinidades con tiempos y espacios específicos que construyeron una ritualidad trascendental.

Menciona Fernández (sindominio.net, 2002) que “hace falta construir narrativas colectivas, referentes simbólicos adaptados a las cavidades más profundas de nuestro tiempo histórico, que generen sentido y permitan sustraerse

(al menos mentalmente) a la guerra económica y el ascenso de la insignificancia que lleva consigo”, pero más que construir las narrativas es necesario dar cuenta de la importancia que tienen las ya existentes, puesto que se presentan de diversas formas; ya sea directa y espontáneamente, o más sutiles y etéreas. Sin embargo, estas narrativas se encuentran presentes en el imaginario social como una especie de recordatorio de sus orígenes. Aquí la importancia del campesino como sujeto social protagónico de estas narrativas; es un sujeto de origen del que es imposible prescindir ya que sigue estando presente en la cotidianidad tanto rural como urbana.

Ahora bien, el campesino mexicano está dotado de un carácter multifacético que dificulta su estudio, ya que no se trata de un sujeto estático con patrones de ser y actuar homogéneos. Sin embargo, existen puntos de coincidencia que permiten hablar de él como un conjunto, como una clase social o un sector que se encuentra presente; es por ello que la teoría debe ser pertinente y tener un punto de incidencia para explicar la realidad que se presenta.

Para poder hacer referencia al campesinado hay que recordar que México ha sido históricamente una sociedad agrícola, los cambios sustanciales que ha tenido la agricultura también han reflejado un impacto social para la población; por ello es importante realizar un breve recorrido que permita visualizar la importancia de las transformaciones agrarias para la creación de una identidad.

2.1 Agricultores y campesinos

En aras de plantear un panorama bajo el cual sea posible vislumbrar la importancia que tiene el sector agrícola para el país, es relevante iniciar con una breve descripción histórica. No sólo ver la agricultura como un motor de desarrollo económico, sino como una actividad de conocimiento y re-conocimiento social que se ha ido formando a través de la historia prehispánica, de colonización y mestizaje de lo que ahora se conoce como México para poder comprender su desarrollo y expansión.

Como medio de subsistencia, el hombre desde sus orígenes ha tenido contacto con las plantas silvestres, sin embargo sólo se trataba de la recolección y la caza como actividades de subsistencia. Es hasta hace nueve mil años, aproximadamente, que se desarrolla la agricultura en la región. Según el maestro Efraím Hernández Xolocotzi¹ (cbthueypoxtla.edu.mx, 2017) los indicios de prácticas agrícolas intencionales son: 1) la especificación en la producción de ciertas especies; 2) el encausamiento de agua para tener la capacidad de producir y; 3) selección de lugares ecológicos dónde la planta pueda prosperar más favorablemente.

De esta manera, geográficamente hablando, el inicio de la agricultura en Mesoamérica se dio con la domesticación del maíz, frijol, chile y calabaza. Las zonas chinamperas permitieron el desarrollo de civilizaciones en la zona centro del país, especialmente en el Valle de México; mientras que los camellones hidráulicos permitieron la existencia de una agricultura para la cultura maya en el suroeste del país. El desarrollo de la agricultura trajo consigo el sedentarismo, acto que dio paso a nuevas sociedades y generó nuevas y más complejas formas de organización a nivel social, económico, político y religioso.

A nivel Mesoamericano, el imperio azteca es una muestra de complejidad en la organización de la sociedad precolombina; tenía una estructura jerárquica compuesta por clases dirigentes del supremo jefe o tlatoani: guerreros, sacerdotes, funcionarios, comerciantes y el pueblo. Dentro de su sistema sociopolítico, la unidad fundamental era el *calpulli*, se trataba de unidades o barrios emparentados entre sí, descendientes del mismo linaje con carácter totémico, cuya creación se remontaba a las “fechas sagradas en las que habían sido sacados de montañas-vientres por la intervención de particulares dioses protectores” (López, 1974: 519) que garantizaban la prosperidad, custodiaban la fecundidad y la salud de sus hijos y otorgaban instrumentos para desarrollarse en el marco económico. La historia

¹ Científico y catedrático que dedicado a la enseñanza agrícola y etnobotánica, así como a la investigación de plantas útiles de América Latina y México. Como reconocimiento a su obra, se han creado el Herbario de Plantas Medicinales de la Universidad Autónoma de Chapingo y el Vivero Forestal en el D.F. Mediante numerosas publicaciones científicas, estableció un nivel de excelencia en el campo de la botánica y, específicamente de la etnobotánica.

mexica relata que la fundación de Tenochtitlán se completó con la formal división geopolítica; al repartir tierras y crear linajes.

El *calpulli* representaba también el sistema económico relacionado con la distribución de tierras a través de las siguientes formas de tenencia: tierras del monarca, tierras públicas, tierras de los señores y tierras comunales. Las tierras públicas eran destinadas para sostener instituciones de gobierno incluyendo los gastos de guerra y culto-religiosos; las tierras de los señores se les otorgaban para compensar sus servicios, estas podían ser heredadas a los descendientes, pero eran trabajadas por los macehuales, es decir, los labradores asalariados. Finalmente las tierras comunales eran superficies cultivables divididas en parcelas, las cuales se dividen en dos tipos: a) *calpullalli* que se otorgaba a las familias del barrio, generalmente al jefe de familia que no podía arrendar o enajenar, únicamente se podían transmitir por herencia; la parcela se explotaba de forma individual-familiar, no colectivamente; tenía que ser trabajada todo el tiempo por el titular, de no ser así, era motivo para perder la tierra y que esta regresara al calpulli; y b) *altepetlalli* que eran las tierras de los barrios, trabajadas colectivamente por comuneros a horas específicas y cuyos cultivos eran destinados a obras de servicio público, interés colectivo y pago de tributos (Silva, s/f:39).

A través de esa forma específica de posesión de tierras se deriva lo que ahora conocemos como ejidos, propiedades comunales y propiedad privada, así como las funciones de quienes las cultivan. El calpulli ha sido un antecedente imprescindible para la consolidación política y económica de la sociedad precolombina, así como la pauta para el desarrollo del sistema agrícola de México.

Con la llegada de los españoles, cambiaron las formas tradicionales de cultivo, el territorio usado para la agricultura se extendió hacia la parte norte del país, donde también se incorporó la ganadería. Tomás Martínez Saldaña (1983) menciona que “la agricultura a partir de 1550 se dividió en dos grandes tipos: la agricultura prehispánica maicera e intensiva que no desapareció, sino simplemente se vio alterada, modificada y mutilada y; la agricultura española extensiva con

tracción animal”. De esta manera se manifiesta la dualidad que conformó la agricultura mexicana a través de la coa y el arado, es decir, el indio y el español.

La agricultura indígena se presenta en la parte centro y sur, mientras que, en la zona del bajío y norte del país, el cultivo del maíz se extiende pero a través de métodos de agricultura española. La milpa tradicional, basada en la combinación de cultivos de maíz, calabaza y frijol, así como un conjunto de plantas comestibles que crecen con la milpa sobreviven en zonas indígenas; el resto del campo fue destinado a los monocultivos de grandes extensiones de tierra y con uso de semillas híbridas. Asimismo, se destinaron grandes extensiones de tierra para la ganadería de reciente introducción.

Como parte de la cosmovisión indígena, la observación detallada de los fenómenos naturales y los ciclos de vida de plantas y animales permitió crear un calendario de actividades agrícolas. Actualmente este calendario tiene antecedentes prehispánicos estrechamente relacionados con celebraciones católicas; las fechas con mayor importancia son el 3 de mayo, Día de la Santa Cruz, y 2 de noviembre, Día de Muertos, debido a que se trata de fuerzas opuestas y complementarias: las lluvias y las secas (González, 2011). Dentro de este intervalo de tiempo también se presentan celebraciones religiosas relacionadas con momentos específicos del cultivo, pero varían según la región y condiciones de siembra; cabe aclarar que la referencia es sólo en los cultivos de temporal.

De este modo, desde las primeras sociedades agrícolas, se han presentado cambios en las formas de cultivos, la milpa es la manifestación más emblemática de la agricultura mesoamericana cuyo proceso, tiempo y elementos establecieron las llamadas formas tradicionales de cultivo. En tiempos modernos, al crear una forma de trabajo y de vida compuesta por elementos económicos, familiares, religiosos, etc. regidos por una racionalidad diferente, se habla del campesino; por ello, su importancia y complejidad como sujeto social.

Por otro lado, la agricultura basada en métodos españoles (principalmente parte norte del país) tiene un desarrollo diferente: la presencia campesina cambia a la de agricultores pero no en el sentido tradicional o primitivo, sino en una figura más

capitalizada con una lógica de producción distinta. En este sentido habría que pensar si la agricultura tradicional representa un obstáculo o alternativa para el desarrollo agrario del país; cuestionar acerca del conservadurismo del campesino como una forma de resistencia o un estancamiento de la unidad campesina. Por ello la importancia de abordar al campesino en su forma tradicional.

2.2 Carácter tradicional del campesino

El cambio de agricultores a campesinos permite pensar en los procesos de cambio que han tenido bajo la lógica capitalista que, permeada por las ideas de modernidad comienza a crear procesos discursivos en los que se contraponen lo moderno-tradicional, civilizado-salvaje, progreso-estancamiento, campo-ciudad. Estas dicotomías formadas en el discurso del desarrollo y progreso transforman las dinámicas sobre las que se organizan los procesos productivos, por lo tanto, cuestionan las formas de relación social, los lazos humanos y productivos tradicionales.

La agricultura campesina tradicional crea una forma de organización con características específicas, como la observación de fenómenos, la experimentación y la transmisión oral de conocimientos con explicaciones en el plano físico y metafísico, donde convergen creencias y hechos causales, lo cual genera una cultura específica. El impacto que tiene dicha cultura no solo se ve reflejado socialmente, sino en términos materiales y económicos. La producción campesina se orienta a productos de consumo familiar que no requieren demasiado trabajo para transformarse en alimento. Las cantidades que se producen son en relación al tamaño de la familia, a la capacidad de producción y la relación con el mercado. Los métodos tradicionales de cultivo han sido un conocimiento creado a través de los años y transmitido generacionalmente y mediante el cual se ha garantizado la subsistencia; cambiar de método de cultivo implicaría cambiar el proceso de producción, lo cual reta el conocimiento creado e involucra un riesgo a su forma de subsistencia.

Diversos autores ven al campesino como un sujeto tradicional cuyas formas de cultivo son no capitalistas, Wolf (1971) menciona que el campesino mantiene su orden social siempre y cuando cubra sus tres necesidades básicas: mínimo calórico, fondo de reemplazo y fondo ceremonial.

El mínimo calórico refiere a la producción mínima que se necesita para que el campesino y su familia puedan mantenerse con vida. La ingestión diaria corresponde a la energía gastada en la realización del trabajo realizado. Además de ese mínimo calórico, el campesino debe producir lo suficiente para facilitar las semillas de la próxima siembra y cosecha así como para alimentar al ganado; este aparente excedente en realidad se convierte en su fondo de reemplazo, el cual también incluye la reparación o reemplazo de los elementos de la producción: ya sean herramientas, terrenos, condiciones de la vivienda o incluso de los animales. No se trata únicamente de elementos técnicos sino culturales, los instrumentos y técnicas empleados en estos trabajos son herencia de un sistema de acumulación de conocimientos campesinos.

El fondo ceremonial representa una forma de canalizar el excedente de manera social. Las relaciones sociales creadas no son enteramente utilitarias o instrumentales, sino que se generan elementos simbólicos que regulan y dan sentido a las acciones. El autor menciona que “si los hombres han de mantener relaciones sociales, han de trabajar también para construir un fondo destinado a los gastos de esas relaciones origen” (Wolf, 1971:16). Entonces es posible comprender que el excedente primordial del trabajo del campesino es destinado a la satisfacción individual, familiar y social, en diferentes medidas según sean las exigencias de cada comunidad.

Por su parte, Foster (1965:87) refiere al campesino bajo la “imagen del bien limitado” en la que sugiere que:

amplias áreas de la conducta campesina están modeladas de tal modo que sugieren que los campesinos ven sus universos social, económico y natural – su medio total- como uno en el que todas las cosas deseadas de la vida, tales como tierra, riqueza, salud, amistad y amor, hombría y honor, respeto y

condición, poder e influencia, seguridad y protección existen en cantidad finita y, por lo que afectan al campesino, andan siempre escasas

Esta idea, donde las cantidades son finitas, el “bien” mismo es inherente a la naturaleza entendiéndose como la tierra o el agua que limita al campesino a únicamente dividir (de ser necesario) pero no a aumentar. En esta relación, este tipo de pensamiento, que a su vez permea las relaciones sociales, hace que se mire a la comunidad campesina como un sistema cerrado, cuya existencia es determinada y limitada por sus recursos naturales y sociales más inmediatos.

De ahí que pensar en términos materiales o económicos sea equiparable a esa noción de bienes, es decir, también se le ve como finito; se trabaja para la subsistencia y no en la búsqueda de riqueza. Por lo tanto, la tierra que es limitada (cada vez en mayor medida por la erosión del suelo y la expansión de la mancha urbana) limita a su vez la ganancia, y en caso de que hubiera un mayor esfuerzo de trabajo no cambiaría las cifras de producción en gran escala.

A semejanza de la sociedad, dentro de la familia campesina, existe una división del trabajo cuya peculiaridad es que se encuentra permeada por un aspecto de suma relevancia: la transmisión de la cultura campesina tradicional. Dobrowolski la entiende como “todos los contenidos y los valores culturales que se transmiten oralmente” (en Shanin, 1979:250), siendo los ancianos los principales portadores y transmisores ya que su larga vida y numerosos contactos con gente les permiten acumular un gran conocimiento sobre el trabajo, la producción, el mundo y la vida que posteriormente transmitirán a las generaciones más jóvenes.

Esta cultura campesina tradicional se entiende con una dinámica específica: bajo nivel de tecnología agrícola; tendencia hacia la autosuficiencia económica; patrones de pensamiento místico y mágico; un estado relativamente simple de desarrollo económico y social; escasa movilidad espacial; así como una composición de familia patriarcal y sistema de parentesco.

La autosuficiencia económica a la que refiere Dobrowolski es cuestionable ya que quienes no poseen tierras, o durante las temporadas que no son de siembra,

los campesinos tienden a venderse como fuerza de trabajo, y dependen económicamente de un salario. Por esta razón, el tema de la movilidad espacial es importante pues comienzan a presentarse fuertes flujos migratorios campo-ciudad, regionales o nacionales, con el objetivo de encontrar oportunidades, ya sea en haciendas, en los grandes sembradíos, o como obreros.

Dentro de su conservadurismo, la estructura patriarcal impera en las relaciones y forma de trabajo campesino, la autoridad del padre sobre los hijos crea una dependencia y obediencia, en la que cada quién asume su rol dentro de la familia. La cooperación es una regla presente tanto en las labores del hogar, como en el trabajo de la tierra.

La estructura económica campesina no involucra ganancia, renta ni salario, no se rige bajo esos principios del capital, por lo que se pone en cuestión la funcionalidad que tiene más allá de lo sociocultural o lo microeconómico. Es decir, en términos de impacto económico nacional y de desarrollo tecnológico, ¿es el campesino tradicional un obstáculo o una alternativa para el campo actual?, ¿hasta qué punto ese conservadurismo es una forma de resistencia a la industrialización y no un estancamiento en la agricultura? Se habla sobre las formas en que se van incorporando agroquímicos, fertilizantes, pesticidas, semillas tratadas y la implementación de tecnología que permite al campesino aumentar la producción de su parcela. El uso de dichos agroquímicos ha sido aceptado como parte de los apoyos gubernamentales destinados a los pequeños agricultores, que a pesar de ser insuficientes condicionan una forma de cultivo distinta a la tradicional.

Como se ha mencionado anteriormente, pensar en el tipo de agricultura tradicional nos orienta a pensar en la persistencia de la cultura mesoamericana desarrollada a partir de la observación y su vínculo con los tiempos ceremoniales. Se conserva un carácter místico e histórico en sus escenas rituales, en las creencias religiosas y en la cultura; Losada (2005:210) menciona que esta cultura se encuentra presente en

sus luchas por preservar el carácter comunal de sus tierras; por lograr el respeto a su geografía sagrada y el conocimiento minucioso de su entorno

natural; por conservar y usar los antiguos sistemas de comunicación entre los pueblos y los parajes; por continuar con sistemas de producción tan antiguos como las terrazas; por llevar a cabo las celebraciones de sus fiestas religiosas organizadas por los miembros de los antiguos sistemas de cargos y con la participación de las comunidades de los barrios y los pueblos; por mantener los lazos de solidaridad entre ellos y de unidad con la tierra, el cosmos, las plantas, los animales, los espíritus ancestrales y los antepasados

La lógica mesoamericana influye de manera notable sobre la actividad agrícola, reflejo de ello es la milpa: en la que se celebra el trabajo comunitario; se valora al campesino; y en ella se intercalan diferentes cultivos según la región (donde el maíz representa una constante); permite utilizar el espacio de forma más intensiva y eficiente contrario a las formas de monocultivo de las agroindustrias impulsadas por el modelo neoliberal, que agotan y erosionan la tierra, y con ella los conocimientos y saberes producidos históricamente.

Estas contradicciones entre modernidad y tradición agraria se hacen más latentes posterior al periodo porfirista en el que se reconfigura el latifundio. La búsqueda del reparto de tierras expropiadas implica un cambio, no solo en el plano material, también en la memoria histórica. A continuación, se enuncia ese episodio revolucionario que cambió muchos aspectos del campo mexicano y que a su vez forjó características específicas del campesino como un actor social de suma importancia en la sociedad actual.

2.3 Tierra y libertad: El campesino revolucionario

Para México, el año 1910 marcó de sobremanera la visión que se tenía del campesino y de la clase trabajadora explotada por la nueva burguesía que el porfiriato se había encargado de respaldar.

Las condiciones que deja Porfirio Díaz resultan decadentes para la sociedad mexicana, y específicamente para la rural, pues se manifiestan profundas desigualdades, acumulación de riqueza en manos de pequeños grupos de élite, despojo de tierras y un atraso en la agricultura. Es en este contexto que comienza

una nueva lucha, detonada con el Plan de San Luis proclamado por Francisco I. Madero² el 20 de noviembre de 1910 que buscaba derrocar el porfiriato, el establecimiento de la democracia y la restitución de tierras.

Esta lucha agraria tenía acciones diferentes en el norte y sur de la república, sin embargo, respetaba los mismos ideales respaldados en una frase: “¡Tierra y Libertad!”.

Armando Bartra (1986) menciona que “la revolución de 1910-20 dramatiza el potencial político del campesinado y el zapatismo alimenta ideológicamente el nuevo proyecto”, sin embargo, en la lucha revolucionaria existían dos posturas, diferenciadas geográficamente y abanderadas con sus representantes: Francisco Villa (en la parte norte del país) y Emiliano Zapata (en el sur).

Zapata, líder popular oriundo de Morelos, se enfocaba en desafiar al latifundismo con acciones concretas que plantea en 1911 mediante el Plan de Ayala, según el cual “las tierras que hubieran sido usurpadas por los grandes terratenientes, deberían ser restituidas a los pueblos, sus legítimos propietarios, sin tardanza alguna y sin tener que pasar por las horcas caudinas de los tribunales, cuya parcialidad a favor de los hacendados se había hecho patente en cuatro siglos de historia patria” (Díaz, 1976:9), es decir, las tierras de las que habían sido despojados les serían devueltas, pero no por la vía legal, en realidad esta proclamación era un llamado para tomar las armas y luchar por ellas.

En el Plan de Ayala se busca eliminar los monopolios concedidos a latifundistas o empresarios extranjeros al cambiar las modalidades de propiedad y proclamar únicamente la parcela ejidal, la pequeña y mediana propiedad.

El ideal encontraba en el ejido una forma de proteger la salud, la vida y emancipar al campesino de su trabajo esclavizado en las haciendas; estaba destinado para dar una seguridad a la población. Pero el ejido, que es de temporal y prácticamente consignado al autoconsumo, es insuficiente para el progreso de la

² Durante la Revolución sería elegido como presidente de 1911 a 1913. Intentó liderar un gobierno democrático, pero no fue suficiente para las demandas del cambio social que se presentaba, luchando en contra del mismo campesinado que seguía en armas.

agricultura nacional, por ello la importancia de la pequeña y mediana propiedad. Cuando los campesinos no tuviesen trabajo en sus tierras parcelarias, podían contratarse como jornaleros, de tal manera que adquirirían un ingreso como ayuda para su sustento.

En 1915 y 1916 se vio con mayor intensidad la puesta en marcha de dicho Plan haciendo más visible la devolución de tierras, el combate al terrateniente y redención de la olvidada raza indígena. Pero estos postulados se buscaban cumplir en la parte centro y sur del país, el norte presentaba otras exigencias, que, si bien no eran ajenas a las demandas zapatistas, sí tenían un cometido económico más amplio.

El agrarismo de Francisco Villa no buscaba la destitución de tierras, sino el fraccionamiento de los grandes latifundios para crear pequeñas propiedades. En cambio, el campesino del norte “aspiraba a poder explotar y cultivar a sus anchas el lote de terreno que en el reparto agrario se le asignase, con el derecho, inclusive, de poder venderlo o enajenarlo” (Díaz, 1976:30). Esto no significa la posibilidad de grandes propiedades territoriales, sino todo lo contrario, se fijaba la superficie máxima de tierra que podía tener un propietario, lo cual tenía en mente una mayor producción agrícola que pudiera ser el motor económico de la nación.

En sus escritos, Robert Mroziwicz (1972) menciona que “ni Zapata ni Villa comprendían que el éxito militar debía ir respaldado por un programa político y una actividad política capaces de garantizar la durabilidad de las conquistas revolucionarias”, por ello la Revolución parecía no tener fin, no había una experiencia política de los dirigentes que les permitiera consolidar sus planes.

Efectivamente, ni durante el gobierno de Madero, ni en el de Huerta fue posible llegar a un acuerdo donde el gobierno mexicano aceptara las condiciones impuestas por los caudillos para la realización de una reforma agraria. Fue hasta la

llegada de Venustiano Carranza³ al gobierno, que comenzaron los cambios constitucionales en el ámbito agrario.

Carranza tenía como prioridad el restablecimiento del orden constitucional, la vía más cercana era a través de las exigencias de la numerosa masa campesina con la realización de una reforma agraria. En 1914 expidió el Plan de Veracruz donde decretaba leyes agrarias que favorecieran la pequeña propiedad y la restitución de las tierras a los pueblos que fueron despojados de ellas.

De esta manera, y con base en el Plan de Ayala, dictó y puso en vigor la Ley del 6 de enero de 1915, con la que se estableció la restitución y dotación de tierras con un sentido revolucionario, “la expedición de este decreto, que más tarde quedó incorporado en el famoso artículo 27 de la Constitución de 1917, bien podría llamarse el principio de la revolución política, económica y social de la que surgió el México moderno” (Maddox en Delgado, 1965:379).

El artículo 27 Constitucional señala que “la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada” (CPEUM, artículo 27, 2008). Con esto se le quitó el poder a las élites del país que eran dueñas de gran parte del territorio, aminorando su poder político y poniéndolo a merced del Estado.

En los siguientes años la aplicación efectiva de lo que dictaba la reforma agraria dejaba mucho que desear y el reparto de tierras seguía sin realizarse. Cuando Lázaro Cárdenas toma la presidencia en 1934 comienza una nueva ola de repartos, del que se dice que “durante sus seis años de mando repartió más del doble de tierras que sus predecesores en los 19 años anteriores” (Maddox en Delgado, 1956:385), también en su administración se organizó el Banco Nacional

³ En 1913, cuando era gobernador de Coahuila, Carranza proclamó el Plan de Guadalupe donde desconocía a Huerta como presidente y pugnaba por la defensa de la legalidad de la Constitución de 1857. En 1916 triunfa frente al Ejército Constitucionalista y establece su gobierno, con el que se propone llevar a cabo reformas sociales y sobre todo agrarias.

de Crédito Ejidal (1936) instituido como medio para que los ex peones tuvieran capital disponible para aprender a administrar sus tierras; se trataba de levantar una institución que tomara el lugar de los terratenientes y sus haciendas.

Después del periodo de Cárdenas el reparto disminuyó, las siguientes décadas de contra reforma no produjeron un cambio político relevante, es más, después de 1940 la situación del campesino se agravó.

A través de acciones con respaldo legal en la Constitución fue como el gobierno dio fin al levantamiento armado que buscaba tierras, pero también una mejora en las condiciones de vida, un alto a la sumisión para restaurar la integridad de cada individuo, pero no todo ha sido así, los ideales de lucha y sus derivaciones se han transformado.

Armando Bartra habla de un “agrarismo institucional” refiriéndose a la reivindicación del derecho del Estado a regular la tenencia de la tierra, ya no se trata de una lucha entre clases rurales, sino de la superioridad del Estado como regulador de conflictos. Entonces las resoluciones ejidales, más que justicia, son una muestra de la sumisión del agrarista, “el agrarismo es una fórmula maquiavélica de la revolución hecha gobierno por la cual el movimiento campesino se domestica y la población rural se transforma en una masa manipulable” (1986:26).

Dicho esto, es posible ver cómo el movimiento no solo se ha desvanecido y domesticado, también el campesinado se ve fracturado, es decir, la lucha no ha terminado, sino que se ha transformado con nuevas caras, nuevos actores y nuevas acciones: el campesinado va recreándose como grupo social. Al pasar de terratenientes a Estado, de grandes haciendas a ejidos y pequeñas propiedades, no sólo cambia la definición, también las prácticas que las acompañan, por lo tanto, el campesino ya no es más el mismo que luchaba en la revolución, su relación con la tierra ha cambiado, así como la forma en que se ve a sí mismo.

La Revolución marcó uno de los episodios más sobresalientes en la historia campesina mexicana, así como las luchas posrevolucionarias mostraron un amplio espectro de causas y demandas que han fracturado no sólo las prácticas, sino el

término campesino tal y como se conocía. Esto ha permitido la creación de conceptos que se van adecuando a las nuevas formas de relación con la tierra, así como las nuevas prácticas para su cultivo. A continuación, es necesario realizar un análisis conceptual del campesino, definir qué es lo que hace que se consolide como un grupo social específico, hablar de sus similitudes ideológicas y materiales, así como de la conservación de sus prácticas tradicionales.

3. EL CAMPESINO COMO CONCEPTO ANALÍTICO

De manera superficial, el campesino es quien vive y trabaja en el campo, sin embargo, existen otros factores que tienen mayor influencia y son los que le dan sentido a su pertenencia como grupo.

Eric Wolf hace una comparación entre campesinos y labradores primitivos; señala que la principal diferencia radica en que el campesino, para considerarse como tal, se encuentra inserto en un mundo social más amplio, “se convierte en un sujeto de demandas y sanciones por quienes detentan el poder sobre su estrato social” (1982:22). Este grupo dominante distribuye los excedentes a las clases que no labran la tierra, de esta manera surge una organización y división del trabajo que inserta al campesino en un contexto más amplio de civilización y deja atrás la idea de seres primitivos.

Para Arturo Warman (1980) el campesino es un sujeto multifuncional, realiza tareas diversas como producción, recolección y extracción de productos naturales, además de la manufactura de artesanías y la venta de su fuerza de trabajo. Lo ve como miembro de una clase explotada por la burguesía, que es a quien transfiere su excedente de producción, dejándolo sólo con lo necesario para su subsistencia.

El campesino que describe Warman ya no se limita a su trabajo agrícola, comienza a reconocerse otro tipo de actividades que no necesariamente tienen un carácter tradicional; es decir, se reconoce la versatilidad que tienen dichos actores para asegurar su subsistencia y bienestar económico.

Teodor Shanin argumenta la lejanía que los estudios rurales han tenido con relación al campesino, se le menciona solo como un factor o componente, y no como protagonista en los estudios de la sociología rural. Él identifica al campesinado compuesto de “pequeños productores agrícolas que, con la ayuda de equipo sencillo y el trabajo de sus familias, producen sobre todo para su propio consumo y para el cumplimiento de sus obligaciones con los detentadores del poder público y económico” (1979:215-216), y posteriormente señala que esta definición implica la existencia de una relación directa con la tierra, con la granja familiar campesina y

con la comunidad aldeana, así como una estructura ocupacional y patrones específicos de desarrollo.

La relación con la tierra es una condición necesaria para poder identificar al campesino, es “su boleto de entrada” menciona Shanin, pero también le permite tener una relativa independencia de otros productores y del mercado⁴. La granja campesina es el reflejo del tipo de propiedad que se rige por una estructura social familiar, en la que la división del trabajo define la posición social de los hombres, su papel y personalidad. La aldea constituye “el mundo del campesino”, una sociedad con características específicas que propician una cultura tradicional y conformista; y finalmente un desarrollo demorado, específico de una sociedad preindustrial.

3.1 Campesino como clase

Karl Marx se refiere al campesinado⁵ como una clase, menciona que “en la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida, sus intereses y su cultura de los de las otras clases, y los coloca en posición hostil frente a estas últimas, constituyen una clase” (en Shanin, 1979:208).

En sus inicios se trataba de una clase que protestaba contra la aristocracia terrateniente, sin embargo, posteriormente la parcela misma es el objeto de ruina del campesino, la división de la tierra ha permitido que el capitalista obtenga ganancia, intereses y renta, mientras que el campesino, quien la cultiva, debe ingeniar modos de subsistencia. Por esta razón, los intereses campesinos no concuerdan con los intereses de la burguesía, se oponen al capital, por lo que ve en el proletariado urbano una clase aliada, menciona Marx.

⁴ Existe una creciente especialización en las tareas del campo que han permitido el aumento de una población rural no agrícola, por ello Shanin hace énfasis en la importancia de la relación con la tierra como fuente de trabajo y como medio de subsistencia familiar.

⁵ Habla específicamente de la insurrección campesina de 1848, donde los campesinos franceses estaban representados como clase por la figura de Bonaparte, posteriormente Marx hace la distinción del campesinado revolucionario y el conservador.

Pero el proletariado no solo constituye una clase aliada, actualmente ha dejado de ser exclusivamente urbano y se ha desarrollado en una dinámica rural, al establecer lo que se conoce como *proletariado agrícola*. Este concepto se refiere al “grupo social que, separado de los medios de producción, subsiste y se reproduce únicamente a través de la venta de su fuerza de trabajo a las empresas capitalistas dedicadas a la producción agropecuaria” (Warman, 1980:160). Este sector tiene mayor presencia en las grandes plantaciones de riego donde se concentra el desarrollo agrícola de México. Sin embargo, existen zonas más precarias de cultivo en las que la producción para autoconsumo va acompañada de la venta de fuerza de trabajo por temporadas.

Así como se señala al proletariado agrícola con una dinámica particular, también es posible identificar la existencia de otros actores agrícolas. En este entender, considero que no existe una clase social campesina definida; si bien sus prácticas económicas se contraponen a las de otras clases sociales, estas no son homogéneas, ni definen estrictamente sus formas de vida y cultura. Los trabajadores rurales a los que usualmente se les denomina campesinos, son un grupo social que a su vez se encuentra fragmentado en diversas conceptualizaciones.

Por ello, Arturo Warman sugiere la existencia de “*clases sociales en el campo a partir de la propiedad formal sobre la tierra*” (1980: 173). Clasifica cinco clases: la clase capitalista, el proletariado, la clase de campesinos medios y campesinos pobres, y los ejidatarios.

La clase capitalista (o burguesía agraria) es la que “reproduce y acumula el capital a partir de las actividades productivas agropecuarias, ejerciendo dominio y explotando a las otras clases rurales subordinadas” (Warman, 1980:190). A través del establecimiento de empresas productivas y de una función intermediaria mercantil y financiera, la burguesía agraria se apropia de gran parte de la producción autónoma, al comprar los productos a precios muy por debajo de los del mercado nacional o incluso internacional, un mercado al que difícilmente puede acceder un campesino promedio.

En diferentes momentos históricos, el Estado ha intentado sustituir a la burguesía agraria de diversas maneras, pero debido a las normas y al sistema burocrático imprescindible de las instituciones resulta complicado poder erradicar esta figura del campo. Aunado a esto, la burguesía compradora suele ser de origen local, por lo que se crean relaciones más directas con los campesinos y los capitalistas obtienen dominio en los precios y productos.

En este entender “el neolatifundista cuenta con un capital de operación más grande de lo que su propiedad territorial puede absorber. Los campesinos, por contraste, carecen de capital de operación incluso cuando están dotados de recursos territoriales con inversión pública” (Warman, 1980:195). Debido a ello los precios de renta difieren según el propietario: si son tierras campesinas, por lo común ejidal o comunal, el campesino recibe como pago el precio de la cosecha probable; pero si la tierra es propiedad del neolatifundista o empresa agropecuaria sólo se paga la mano de obra, lo cual consiste en un salario por debajo del mínimo legal y sin prestaciones, lo que se conoce como *trabajo a destajo* (propio del proletariado agrícola).

Por otro lado, existe una diversificación del campesinado como clase social según la variación de sus actividades, principalmente es posible dar cuenta del tránsito a otras clases sociales explotadas, tal como el proletariado o los marginados urbanos, que se presentan en los constantes flujos migratorios campo-ciudad. También es importante mencionar las unidades campesinas como parte de la diversificación, ya que estas van desde la más básica basada en relaciones de parentesco, hasta las comunidades agrarias con control del territorio.

Finalmente, según la Ley Agraria, los ejidatarios son aquellos que se presentan como titulares de la propiedad, también se incluye a los herederos y avecindados reconocidos por la asamblea ejidal. Este tipo de propiedad no es privada, no es comunal ni social, es propiamente ejidal, es decir, existe un determinado grupo que puede trabajarla, pero no pertenece a ninguno de los ejidatarios, no se puede vender. Aquí cabe mencionar las innumerables problemáticas de expropiación de tierras ejidales por parte del Estado, que se

suman a las malas condiciones de trabajo y explotación que caracterizan al trabajador agrícola.

Aunado a lo ya mencionado sobre las clases rurales, Armando Bartra (2006) agrega que hablar de la existencia de la clase social campesina no se explica únicamente por razones históricas o herencia del pasado, sino que es necesario mostrarla como constituida por la operación del modo de producción imperante, lo que implica hablar de la penetración del capitalismo en el medio rural y de la lucha de clases que implica. Si en lo económico las relaciones sociales entre campesinos y capital son múltiples y complejas, en lo político y en lo social los modos de la existencia campesina y las expresiones de la lucha de clases rural son aún más variados. Bartra menciona que “el análisis de clase es una herramienta básicamente política y supone siempre una toma de posición y un proyecto. Las clases, en su sentido social y político, no existen; se construyen” (Bartra, 2006:190).

Por otro lado, el autor también explica que la clase en cuanto a constitución política, implica hacer mención del aspecto cultural identitario, no sólo son las relaciones sociales entre explotador y explotado, sino también entre explotados. Bartra menciona la teoría de la formación de clase política en la que se proponen culturas regionales, intervención estatal y tipos de liderazgo como mediadores entre los procesos estructurales de clase y los resultados de la formación política (Bartra, 2008:406). Resalta las culturas regionales formadas por relaciones de parentesco o comunitarias como la base en la que se articulan las demandas; por lo tanto, pensar en la constitución de clase campesina implica inherentemente pensarla a través de la formación de identidad, y no únicamente en cuanto a condiciones materiales. Esta clase campesina va políticamente influenciada por la formación identitaria en el sentido de que no solo son las condiciones y demandas laborales, también los lazos familiares-sociales que han creado son los que los unifican.

La clasificación de trabajadores rurales y la visión social y política al respecto indica que, como se mencionó con antelación, no hay una clase campesina definida, respalda la idea de que más que una clase campesina lo que existe son categorías rurales con diferentes prácticas económicas que implican diferentes tipos de

relaciones sociales y naturales, entendiéndose como la relación que se tiene con la tierra, su medio directo de producción. Finalmente, más que pensar en si cumplen las condiciones materiales e ideológicas para constituir a los campesinos como una clase, estrato o grupo social, hay que pensarlo desde su formación identitaria: la tierra como elemento central tanto material, simbólico y cultural.

La tierra y sus derivados representan una manera de subsistencia; son el medio de producción, su fuente de trabajo y su sustento económico, pero al mismo tiempo son la simbolización del vínculo del hombre con la naturaleza y la comunidad; de la tierra emanan diversos tipos de relaciones sociales que hacen que el campesino se constituya como tal. Constituye la unión de lo material con lo intangible, lo utilitario y mercantil con lo mítico, ritual y social. De ella (la tierra) son partícipes no sólo el campesino, como trabajador directo, sino también la familia que juega un papel imperante dentro de las formas de organización rural. La estructura de trabajo, el tipo de economía, entre otros, son factores de los que el campesino se va apropiando e interiorizando para crear cualidades específicas como sujeto social, por ello es importante hacer particular énfasis en estas características.

3.2 Familia campesina

Antes de referenciar las unidades económicas campesinas es necesario ver que su principal factor de organización es la familia, es esta la que define los límites de su actividad económica. Es el origen de la racionalidad campesina basada en la producción y consumo, es decir, las familias se manejan como unidades socioeconómicas en las que el factor decisivo son las “culturalmente determinadas necesidades y aspiraciones de la familia” (Bartra, 2012). Esto indica que el tiempo y esfuerzo dedicado al trabajo es correspondiente al número de integrantes de la familia para satisfacer sus necesidades y para las obligaciones sociales que les correspondan. Bartra denomina esta teleología del campesino como *de bienestar*

(aludiendo a Alexander V. Chayanov⁶) o *del buen vivir*⁷, como lo menciona la cultura andina.

Alexander V. Chayanov realiza un exhaustivo estudio sobre las unidades económicas campesinas en Rusia, aclarando la importancia y el papel de la familia en ellas. De inicio precisa que la familia, en la vida campesina, según su edad y género constituye un aparato de trabajo distinto según la fuerza de trabajo, la demanda de las necesidades y la aplicación de principios de cooperación. Su estímulo es la satisfacción de sus demandas, por ello el *volumen de la actividad económica*⁸ debe corresponder cuantitativamente a los elementos que componen la familia. La edad y tamaño de la familia influyen directamente en su actividad ya que al aumentar la fuerza de trabajo aumenta la extensión de la siembra y disminuye el desgaste.

Erick Wolf (1971) habla de las familias campesinas como el primer eslabón de la estructura social rural, la toma de decisiones que se da en su interior tiene impacto de manera económica y política dentro del núcleo social. Las relaciones formadas en el interior y exterior de la familia dependen del número de integrantes, pueden ser nucleares o extendidas. Esto implica diferentes formas de organización en cada una; las extendidas son las que se presenta más comúnmente debido a su mayor capacidad colectiva de trabajo y con ello mayor división del trabajo interno: mientras algunos miembros se ocupan de la producción, otros se enfocan en la elaboración. La familia o *grupo doméstico* controla los recursos naturales que son extraídos y trabajados en el seno del grupo, las dimensiones de ellos son también

⁶ Economista agrario ruso simpatizante del socialismo. Sus estudios se enfocan en la cooperación agrícola y organización de la agricultura, centra su investigación en la teoría de la unidad económica campesina en la que explica la relación entre tierra, capital, trabajo y familia.

⁷ Alternativa para la idea de desarrollo que surge por un lado del discurso postcolonial, crítico al desarrollo que implica un bienestar colectivo. Es una visión ética de una vida digna vinculada al contexto, cuyo valor fundamental es el respeto por la vida y la naturaleza. En quechua *sumak kawsay* significa la plenitud de vida en comunidad junto con otras personas y la naturaleza, sin embargo, su significado se entiende según su propio contexto social y ecológico.

⁸ Al mencionar volumen de la actividad económica refiere a todas las formas de actividad económica, incluyendo artesanales y de comercio que tenga la familia, no implica únicamente a las agrícolas.

un referente o una condicionante en la extensión de la familia ya que deben ser suficientes para proveer a todos los miembros.

El trabajo de la familia es la fuente de la estructura social campesina debido a que todos sus miembros son partícipes del mismo, cada uno de ellos aporta trabajo, agrega un valor significativo que se ve reflejado en el bienestar del núcleo familiar. Cada individuo actúa de manera colectiva dentro de la familia y de manera social, ya que también hay que satisfacer las necesidades creadas culturalmente dentro de la comunidad.

En las actuales condiciones el trabajo rural es cada vez menos agrícola, lo que obliga a las familias campesinas a crear estrategias de sobrevivencia que incluyen el trabajo asalariado, comercio, producción artesanal y prestación de servicios, entre otras. Sin embargo, aún se encuentra presente, de manera directa, el nexo entre producción y consumo, algo que en la sociedad capitalista y urbana se pierde de vista. Armando Bartra (2012) menciona que la clave de esta racionalidad, lo que la diferencia de la lógica del capitalismo, se encuentra en la *diversidad articulada y sinérgica* mediante la pluralidad, el dinamismo y oportunismo que les han permitido a los campesinos adaptarse a los cambios naturales y civilizatorios. Tanto para las familias multiactivas y las comunidades agrarias como para ciertas organizaciones colectivas.

La racionalidad de la estructura familiar campesina se ve reflejada de manera directa en la organización económica, puede considerarse una extensión de la misma ya que funciona de bajo los mismos principios en mayor escala.

3.3 Economía campesina

Como se ha mencionado, la economía campesina se basa en la autosuficiencia, es decir, funciona bajo una lógica diferente a la hegemónica, “los gastos de producción están expresados en unidades que no tienen correlación con los de la economía capitalista” (Wolf, 1982:25). Tal vez los costos y gastos materiales puedan ser equiparados, pero el trabajo dedicado no puede medirse en salarios, ya que es la

familia quien lo realiza no para esperar un pago, sino como una forma de cooperación orientada a satisfacer sus propias necesidades.

En el aspecto económico, la economía campesina tiende a equipararse con una economía familiar, “toda su organización está determinada por la composición de la familia del campesino, el número de miembros que la integra, su coordinación, sus demandas de consumo, y el número de trabajadores con que cuenta” (Wolf, 1982:25). Se trata de una economía específica que más que una ganancia, busca, en primera instancia, una producción de autoconsumo suficiente para abastecer a sus integrantes a través de la división del trabajo interna que se tiene.

Es importante aclarar que el campesino, al igual que cualquier otro habitante del medio rural o urbano, se encuentra inserto en una dinámica capitalista, que funciona con principios distintos a la cooperación y solidaridad tradicionales. Es decir, “el hecho de que el salario no sea la relación de producción dominante, no niega que el modo de producción capitalista sea el dominante en el campo mexicano” (Warman, 1980:171), pues si bien, al vender su fuerza de trabajo el campesino es “remunerado”, para la mayoría de ellos obtener una notable ganancia no es el fin último; dicho fin radica en su subsistencia y la de su familia. Además, el vender o comprar otros productos se debe a que el campesino no puede producir todo lo que consume y su aportación al mercado es un medio para satisfacer sus necesidades, “el mercado, cuando no es puramente local y un simple complemento de autoconsumo, se le impone de una fuerza externa y ajena de socializar su producción” (Bartra, 2006:288).

El agilizadísimo desarrollo industrial que se presenta primordialmente en las ciudades introduce patrones sociales comerciales: relaciones de mercado impersonales que buscan beneficios individuales. La sociedad urbana crece y supera rápidamente a la rural, tiene un desarrollo diferente y acelerado que le permite tener “influencia creciente de las relaciones de mercado, la absorción de mano de obra y capital excedentes, la profesionalización de la agricultura, la difusión de productos masivos y la cultura masiva, y la anomia y la desorganización social”

(Shanin, 1979:223-224). El desarrollo rural, en cambio, se da a través de un proceso más lento, característico por su bajo nivel de especialización.

Eduardo Moyano Estrada y Eduardo Sevilla Guzmán (1978) señalan categorías generales que se observan en la economía campesina: la primera la denominan explotación agrícola familiar, refiere a la manera en que se realiza una unidad de producción-consumo agrícola sustentado en el trabajo que involucra a toda la familia.

Considero que el término “explotación” alude más a la apropiación de la ganancia o a recibir un beneficio dentro del mercado, situación que no es el objetivo de la economía familiar campesina, por ello prefiero hacer referencia al de “organización”. Este último indica la manera en que toda la familia es partícipe tanto de la distribución del trabajo según sexo y edad, así como de la apropiación del mismo, ya sea de la ganancia generada por la venta o del consumo de los productos. Sin embargo, no se trata únicamente de la distribución del trabajo, existen una serie de valores y normas que son instituidos por la familia (como principal núcleo de relaciones sociales) y que a su vez trascienden en el campesino como individuo.

La segunda categoría es la aldea como unidad económica, aquí se considera al campesino como un sujeto que no está individualizado, sino que vive y trabaja en comunidad. Forma parte de una colectividad más amplia que es la población campesina, en ella se dan un conjunto de relaciones sociales que condicionan la conducta bajo una normatividad aceptada socialmente, pero también representa la unidad más básica de vida económica. El término aldea no es el más popular o de mayor uso para referir a esta primera unidad económica en la que se desenvuelve, pero describe adecuadamente el tipo de nivel de organización colectiva en el que se desarrolla.

Muchas de las tareas realizadas se dan bajo una base de cooperación mutua, ya que el beneficio es social; esta repartición de quehaceres vecinales da pauta a una visión de la tierra como propiedad de la aldea (independientemente de los términos legales bajo los cuales se encuentre), permitiendo que la comunidad rural

tenga derecho de uso de ella. Si bien cada familia o representante tiene su porción de tierra, no todos tienen los medios para trabajarla, ejemplo de ello es la renta del tractor, la mayoría necesita solicitar al comisariado ejidal⁹ apoyo para poder trabajar las tierras, esto también forma parte de la solidaridad de unos con otros.

Pese a que en la aldea existen normas de cooperación y colaboración mutua, no significa que sea autónoma, se encuentra inmersa en un complejo económico más amplio que son redes sociales más extensas de interacción y dominación. Aquí las formas de intercambio funcionan bajo una mecánica de mercado propia del capitalismo, se ejemplifica a través de las plazas de mercado que facilitan la venta de los productos a cambio de dinero, además en un lugar de interacción entre aldeas cercanas.

Las relaciones sociales que se dan en este nivel van más allá del intercambio entre productores, se transforman en relaciones de mercado que lejos de reforzar los lazos de cooperación propios de la sociedad campesina llegan a ejercer una ruptura hacia esas formas y organizaciones.

Menciona Armando Bartra que tomar como punto de partida la familia campesina como unidad socioeconómica, seguida de la aldea y posteriormente de redes sociales más extensas implica “mostrar primero abstractamente la racionalidad interna de su célula básica para construir después la teoría de su comportamiento como elemento de una formación social capitalista” (2006:283). En cambio, si se iniciara el análisis a partir del modo de producción capitalista se habría presentado, en primer lugar, la racionalidad abstracta y queda de lado la existencia de toda posible unidad económica no capitalista, de esta forma se reduce la economía campesina a una simple reproducción del modelo de producción.

Las relaciones de poder en la economía campesina se presentan en el sentido de propiedad de la tierra, ya que ésta constituye el medio fundamental de

⁹ Órgano de representación y ejecución de los acuerdos de asamblea de un ejido y tiene conferido por ley diversas facultades, sin embargo, esto no significa que se le considere una autoridad agraria pues su carácter es en relación al ejido, no a las relaciones sociales de ejidatarios. Dentro de las comunidades desempeñan una función administrativa pero también da pauta a la formación de diversos tipos de relaciones organizativas.

producción, con la particularidad de que no es producto de la fuerza de trabajo propia o ajena, sino de la apropiación que termina situándose en discusiones de monopolio, que junto con la explotación y la apropiación de los productos forman parte de la lógica del capital. Pero no es posible hablar de esta dinámica capitalista de manera tan generalizada y determinista, ya que “los mecanismos de acción social y económica ejercidos por la tenencia de la tierra están llenos de complejidad, dada la gran diversidad de formas de tenencia existentes en la sociedad campesina” (Moyano, 1978:263). Anteriormente se mencionó que las distintas conceptualizaciones que se dan a los trabajadores del campo según su hacer y su relación con la tierra, es justo de esa misma forma en que se torna complejo determinar las formas de dominación que se presentan en el campo.

También es importante señalar que, si bien la actividad agropecuaria es básica para hablar de las actividades económicas en el campo, no es la única presente, “complementan su labor como agricultores en la parcela propia con pequeñas explotaciones pecuarias, actividades de artesanía y pequeño comercio, e incluso venden eventual o sistemáticamente su fuerza de trabajo” (Bartra, 2006: 286), esto habla de la diversificación de actividades que realizan como parte de su unidad socioeconómica. El máximo aprovechamiento de los recursos que posee la población rural es una de sus características fundamentales, ejemplo de ello son los diversos usos y formas de aprovechar la siembra de maíz, tanto el producto como los residuos son aprovechados para elaboración de artesanías, alimento, herramientas de trabajo, etc.

La conceptualización del campesino ha demostrado que es un sujeto social con una complejidad distinta, que involucra no solo una dinámica social específica, sino que denota las relaciones sociales dentro de la familia, entre grupos campesinos, así como la transformación y rupturas que se dan al pasar de una forma de organización a otra. Su relación con la tierra y la apropiación de los productos derivados de ella son otro tópico que merece un análisis particular, ya que a partir de ello surgen referentes simbólicos que reconfiguran viejas identidades y consolidan nuevas formas de vida y de organización. En el siguiente apartado se

aborda la identidad creada a partir de dichas relaciones sociales, así como las manifestaciones cotidianas que la afirman.

4. IDENTIDAD CAMPESINA

4.1 Concepto “identidad” en las Ciencias Sociales

El tema de identidad se comienza a introducir en las Ciencias Sociales dentro de la Psicología Social con el surgimiento de la Teoría de la Identidad Social (TIS) en los años cincuenta con Henry Tajfel como su principal representante. Esta teoría parte de la idea de que “por muy rica y compleja que sea la imagen que los individuos tienen de sí mismos en relación con el mundo físico y social que les rodea, algunos de los aspectos de esa idea son aportados por la pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales” (Tajfel, 1981:255 en Scandroglio, 2008:81). Por lo tanto, una parte del autoconcepto que cada individuo tiene de sí está influenciado y condicionado por su experiencia social.

Tajfel planteaba en sus postulados que el comportamiento social de un individuo se encontraba demarcado por dos dimensiones: la intergrupala, donde la conducta se determina por su pertenencia a los diferentes grupos y; la interpersonal, en la que la conducta se determina por las relaciones personales con otros individuos. Basados en esta teoría, diversos autores han realizado aportaciones, sin embargo, son contribuciones que se encuentran en desarrollo y tienen la tendencia común hacia el perfeccionamiento de modelos en los que la autocategorización aparece como una configuración textualmente cambiante de elementos interrelacionados en la que los atributos de inclusividad y diferenciación se combinan, no ya de forma alternante, sino multidimensional (Scandroglio, 2008).

A través de las nociones psicosociales, Erik Erikson entiende la identidad como un “proceso evolutivo ubicado en el núcleo del individuo y en el núcleo de su cultura comunal, [es un] proceso de progresiva diferenciación y deviene tanto más inclusivo a medida que el individuo se hace consciente de un círculo de otros significativos cada vez más amplios” (en González, 2011:24). Estos círculos más amplios presentan progresivamente en las diversas etapas psicosociales en las cuales desarrolla la personalidad mediante “crisis de la identidad”. Este argumento deviene de una crítica al psicoanálisis tradicional e intenta hacer una conexión del

enfoque de la personalidad con el interaccionismo simbólico; sobresalen autores como George Herbert Mead y Herbert Blumer.

De esta forma, el tema de las interacciones humanas cotidianas, las relaciones interpersonales, y con ello la identidad, comienzan a ser de interés sociológico introduciéndose a partir de las microteorías. Uno de los representantes de esta corriente es Erving Goffman, quien en su obra "Estigma" (1963) afirma que la sociedad crea elementos para categorizar a las personas basados en una primera apariencia o atributo, denominando a esto identidad social. Por otro lado, entiende la identidad personal como las marcas positivas o soportes de la identidad y la combinación única de los ítems de la historia vital adherida al individuo. Frente a esta perspectiva teórica, actualmente resulta difícil identificar elementos específicos que permitan limitar a los sujetos en una sola categoría ya que son variados los roles, funciones, aspectos físicos, ideológicos y de personalidad los que cada individuo proyecta según su contexto, no obstante hay que resaltar que la identidad personal que el autor plantea, parte del supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan los hechos sociales de una historia continua. Es decir, que pese a las separaciones categóricas y desde cada una de sus perspectivas, todos construyen la historia.

Posteriormente y con las bases microsociológicas sentadas, Gilberto Giménez menciona que la identidad "comienza a desarrollarse conceptualmente con diversos tintes por otras áreas de conocimiento a partir de la década de los setenta gracias a la emergencia de movimientos sociales, ya sea de grupos o categorías sociales que buscaban cuestionar la relación de dominación o reivindicar una autonomía" (1997:10). La identidad no es algo dado por sí mismo o que exista en la inmediatez de los grupos, clases, razas, etc., es un proceso complejo que se genera a partir de las relaciones sociales y culturales que establecen los sujetos.

Es posible hablar de elementos centrales de la identidad, según Giménez se trata de "la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y

distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros [...] e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos” (Giménez, 1997:13).

Otro factor que resalta Giménez en cuanto a la identidad, es que esta tiene una capacidad de perdurar (aunque sea imaginariamente) en el tiempo y espacio. Implica que, pese a la diversidad de situaciones y cambios, el ser se percibe a sí mismo igual que en un inicio. Con esto se refiere no a la permanencia o estancamiento, sino a una continuidad en el cambio correspondiente a un proceso evolutivo, es decir, las identidades se mantienen y perduran adaptándose al entorno y a los contextos presentes; se trata de un proceso abierto, inacabado en el que no existe una identidad definitiva.

Al hablar de temas como aculturación o transculturación se puede pensar en una pérdida de identidad. Sin embargo, Giménez menciona que se trata de una recomposición adaptativa, este tipo de cambio se presenta de dos formas según su intensidad: puede ser una transformación o una mutación. La primera se da en un proceso gradual, continuo y no afecta significativamente la estructura del sistema; al contrario de la mutación, que sí lo altera y que puede dar paso al cambio de estructura.

También da a la identidad una cualidad valorativa (positiva o negativa) afirmando la inferioridad o superioridad que tiene de sí mismo en relación al otro, esto es así porque

aun inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido el “sí mismo” es necesariamente egocéntrico) [y porque] las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario, la búsqueda de una valorización de sí mismo con respecto a los demás (Giménez, 1997:21).

Para Manuel Castells (2001) la identidad es la fuente de sentido y experiencia de las personas, entendiendo al sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción. Las identidades se construyen a partir de

la historia, la geografía, la memoria colectiva, los aparatos de poder, etc. donde los individuos basados en su marco espacial/temporal procesan y reordenan esos sentidos a través de un proceso de autodefinición e individualización.

En consecuencia, la identidad es “el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto de relaciones de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (2001:28), donde cada individuo puede tener una pluralidad de identidades¹⁰ pero su sentido gira en torno a una identidad primaria que delimita al resto y subsiste en el espacio y tiempo.

Castells hace una distinción de las formas y orígenes de la identidad basadas en un contexto marcado por las relaciones de poder, distingue: identidad legitimadora, identidad de resistencia e identidad proyecto. La legitimadora se origina a través de las instituciones dominantes como un mecanismo de control y dominación que muchas veces se puede apreciar con el nacionalismo; la de resistencia se produce por los actores en posición devaluada por la lógica de dominación construyendo así trincheras de resistencia; y la identidad proyecto en la que los actores construyen una nueva identidad que define su posición en la sociedad y busca una transformación de la estructura social.

Para el autor, el máximo rival que atenta contra las identidades es la globalización, el mundo estable y duradero ha terminado, ahora nos encontramos frente a procesos de pluralización de las formas de vida.

Para continuar con la idea de la identidad en un contexto de globalización, al igual que Castells, Zygmunt Bauman (2001) habla de ella como un tópico que se ha complejizado debido a las circunstancias que la modernidad ha impuesto al “poner al mundo en movimiento”, y al dejar al descubierto la fragilidad e inestabilidad de las cosas. Al hablar de identidades (heredadas o adquiridas), Bauman hace énfasis al mencionar que el dilema va más allá de buscar la pertenencia a un grupo, clase o categoría social, es sustancial pensar en cómo conservarlo sin que se funda dentro del dinamismo de la modernidad. En su escrito “La sociedad individualizada”

¹⁰ En ocasiones la(s) identidad(es) llegan a confundirse con los roles sociales que se desempeñan, no obstante, éstos se definen por normas estructuradas por las instituciones y organización de la sociedad (Castells, 2001).

(Bauman 2001:173) cita a Jock Yung (1999) y hace referencia sobre la comunidad: justo cuando se derrumba la comunidad se inventa la identidad y explica que:

la identidad debe la atención que atrae y las pasiones que engendra al hecho de ser un sustituto de la comunidad: de ese supuesto hogar natural que ya no está a nuestro alcance en un mundo rápidamente privatizado e individualizado, velozmente globalizador, y que, por esta razón puede ser imaginado de manera segura como un refugio acogedor de seguridad y confianza y como tal se desea ardientemente

Entonces, la identidad se encarga de crear ese sentido de pertenencia que la globalización y la modernidad han diluido progresivamente. Sin embargo, es importante mencionar que muchos rasgos de sentido comunitario que Bauman considera extintos, siguen vigentes en el sector rural a través de modos tradicionales de vida al mantener prácticas colectivas que van más allá de los fines utilitarios e individualistas de la sociedad globalizada. Es posible apreciar conductas de solidaridad y apoyo mutuo derivadas de las relaciones familiares, de compadrazgo, laborales e incluso religiosas. De igual forma se puede analizar esta relación identidad-comunidad a la inversa, es decir, que sea la misma comunidad la que haga persistir la identidad campesina a través de prácticas tradicionales. Se trata, entonces, de una identidad heredada que subsiste gracias a la estructura de la comunidad, de no ser así probablemente sería menor el número de campesinos en la comunidad y la relación entre ellos cambiaría.

4.2 Identidad en la comunidad campesina

Las percepciones y representaciones de los sujetos se construyen a través de una cultura en la que los individuos se apropian de características específicas de un colectivo, es un proceso dinámico del análisis individual, interpersonal y con su entorno. Desde las subjetividades se presenta un proceso de construcción más activo, que constituye a los sujetos con el paso del tiempo.

La preeminencia de incorporar las subjetividades campesinas en el presente ensayo, reside en considerar sus experiencias, formas de vida, valores, etc., como fuentes directas de conocimiento. Son formas de observar y explicar una realidad en constante cambio, una realidad que muchas veces contrasta con el razonamiento teórico.

Asimismo, es importante hablar no solo del razonamiento, sino también de la sensibilidad de la gente hacia ciertos temas, a dinámicas de vida que van constituyéndolos como individuos y como parte de un colectivo. Considero pertinente retomar el concepto sentipensante utilizado por Orlando Fals Borda¹¹ y recuperado por Eduardo Galeano, que refiere a actuar con el corazón pero de manera razonada; una forma de co-razonar, se trata de hacer partícipes a quienes no hacen distinción entre la emoción y la razón, sino que juntas crean un conocimiento, a través del cual estructuran y dan sentido a sus vidas.

Se trata de rescatar las subjetividades, la forma de sentir y actuar de cada individuo en cuanto a grupo social, las manifestaciones que tienen como un colectivo cambiante que se ha transformado a través de la historia. Considerar los cambios contextuales en las formas de vida, así como en las representaciones que forman de sí mismos permite tener una perspectiva de las problemáticas que atraviesa el campesinado en la actualidad, así como las formas de organización y acción que van desarrollando.

Es por eso que a continuación se tratará cada aspecto de los ya mencionados basado en aportes teóricos pero contrastados con la realidad social que se rescata a través de ocho entrevistas a campesinos en el municipio de Metepec, Estado de México habitantes de San Lucas Tunco, San Sebastián y el Barrio de Guadalupe; la mayoría cultiva terrenos ejidales.

Se trata de personas laboralmente activas que van de los 50 a los 80 años de edad, cabe destacar que el rango de edad no se determinó de manera premeditada, sino que es una constante que se presenta en las localidades. Es

¹¹ El concepto lo toma de pobladores riverños de la región del Caribe colombiano.

importante hacer mención de ello ya que uno de los principales problemas en el campo mexicano es el envejecimiento de la población. Gisela Espinoza (2015) señala tres procesos relacionados con la migración que afectan la vida campesina: la feminización, la desjuvenización y el envejecimiento rural. Menciona que la fuerza de trabajo activa en el campo compuesta de personas de entre 46 y 80 años contrasta significativamente con la población activa urbana. La migración rural-urbana, nacional e internacional que tienen los jóvenes en busca de diferentes oportunidades laborales tiene como consecuencia el abandono del campo, lo que se ve actualmente son personas envejecidas que tienen la necesidad de seguir trabajando.

En la experiencia de los campesinos entrevistados, sus antecesores inculcaron en ellos el trabajo en el campo, gran parte lo hace más por tradición familiar que por decisión. Relatan que este trabajo formaba parte de la vida cotidiana, independientemente del nivel de estudios (la mayoría solo cuenta con educación básica y son mínimos los casos de profesionistas) toda la familia era partícipe de las labores del campo ya que eso daba sustento a la economía familiar. Relata Armando:

Ah porque yo soy nativo de aquí, yo me crié con mis abuelitos y ellos, mi abuelito me inculcó eso, teníamos nada más un terreno, pero cuando yo me casé en 1965 mi esposa y yo comenzamos a comprar terrenos, son pequeños aquí, pero comenzamos a comprar porque no teníamos nada y desde entonces me dedico, yo criaba ganado también, vacas lecheras, de eso me mantenía yo con mi familia (A. Rosas, comunicación personal, 12 de julio de 2016)

Narran historias sobre cómo llevaban a sus hijos al barbecho, a deshierbar, tirar fertilizantes y demás trabajos propios del campo, hombres y mujeres participaban por igual. Con el fruto de las cosechas, sobre todo del maíz, muchos lo utilizaban para autoconsumo; el papel de las mujeres era el de preparar el maíz para el alimento de la familia. Sin embargo, este patrón ha dejado de reproducirse: la mayoría de ellos mencionan que sus hijos llegaron a formar parte de esta tradición a temprana edad, pero debido al incremento en sus niveles de estudios han optado por vivir en zonas urbanas donde puedan desarrollarse como profesionistas.

Aseguran que una vez que ellos dejen de trabajar sus tierras, éstas se perderán o serán vendidas pues ya no serán trabajadas. El trabajo, del que anteriormente toda la familia era partícipe, ahora queda únicamente en manos del jefe de familia, tal como Clemente menciona:

Ya no los mete uno [a sus hijos] como antes que nos decían pues tú te vas al campo y al campo te enseñan y ahora ya no, ahora ya dices yo quiero estudiar para esto y pues ya, ahora sí que mientras pueda uno al campo y mientras no ya ni modo, ahora sí que hasta donde llegue el cuerpo a echarle ganas, con esto que más vamos a hacer (C. Ruiz, comunicación personal, 12 de julio de 2016).

En el aspecto tecnológico, muchos campesinos indican que tiene poco tiempo que empezaron a utilizar tractor para los cultivos, la mayoría necesita rentarlo o pedirlo prestado en los ejidos, de esa manera les es posible continuar sembrando. No obstante, algunos lo ven más como un gasto que una verdadera necesidad ya que en ocasiones no recuperan la inversión de los gastos de renta y combustible. Narran que anteriormente sembraban ayudados de animales de carga, la yunta de bueyes o mulas era su principal herramienta. Al respecto Fausto comenta:

Antes la siembra se hacía de una forma rudimentaria se usaban todavía animales. Era bonito, es bonito porque era más humanizado, se tenía más el calor humano, ese roce social con la gente y como que se ha venido perdiendo eso, a medida en que ha venido avanzando la tecnología en el campo se ha venido perdiendo esa parte humana, esa parte de roce entre las personas de tal manera que ya somos un poco indiferentes entre las personas, yo encuentro una diferencia. Claro ahora lo que se busca es más tener producción, alcanzar una productividad, que haya más eficiencia en el campo, que se explote más, se busca más explotación, es la finalidad de utilizar una tecnología más avanzada en el campo a que anteriormente no, pues simplemente se utilizaba la yunta o era a mano o a pie, se sembraba a pie pero pues simplemente lo hacían como una actividad, como un trabajo, no buscaban otras cosas más que se conformaban con tener para comer y ya (F. Hernández, comunicación personal, 12 de julio de 2016).

En cuanto a la comercialización relatan que anteriormente iban a las localidades personas de diferentes dependencias de gobierno, así como de cooperativas que compraban el maíz por toneladas; ellos representaban ese vínculo con las redes sociales más amplias a las que podían tener acceso directo, dándoles poder de venta y de precios más justos. Actualmente es difícil que vendan por toneladas, debido a que la siembra ha disminuido progresivamente y las cantidades de maíz cultivado son mínimas. Por otro lado, ya no hay a quién vender este producto, el vínculo comercial se ha perdido.

Aseguran que el gobierno mexicano se enfoca en las agroindustrias para el abastecimiento alimentario y deja en el abandono a los pequeños productores. La mayoría de ellos busca opciones que faciliten el cultivo, al preguntarles acerca de lo que necesitan para seguir trabajando el campo responde Jesús:

Mira el tipo de apoyo que necesitamos aquí para el campo es que el gobierno no quisiera decir tecnifique, sino que les de apoyos en semillas y que sean generalizadas porque los apoyos nada más llegan limitados, se abren las ventanillas en SAGARPA o en SEDAGRO 15 días y se cierran y ya las personas cuando llegan a las ventanillas para pedir apoyo ya no hay nada, entonces eso hace que se frene el cultivo porque ya las personas pues adquieren semillas de baja calidad y todo eso y eso va repercutiendo en baja producción (J. Salgado, comunicación personal, 4 de mayo de 2016).

Como consecuencia de la falta de apoyos se habla de cómo ahora hay que cuidar la siembra, pues son ellos mismos quienes se roban unos a otros los cultivos, además de que en ocasiones se apropian de terrenos que los dueños ya no trabajan:

los campesinos también como que el campo ha sido muy envidioso, ya últimamente... ¡ay no sé cómo decírtelo! Ya no era lo que antes, digamos se cuidaban las parcelas, ahora se roban los mismos campesinos, no los vecinos, los mismos campesinos, hay envidias, en el caso de nosotros son los ejidos, los mismos terrenos que hay unas partes que están muy buenas para sembrar y en otras las inundaciones nos están... y ya no pueden sembrar

y eso hace que ya no haya tanta amistad entre campesinos (J. Careaga, comunicación personal, 4 de mayo de 2016).

Sobre todo, existe un conflicto del que es importante hacer mención relacionado con el territorio, muchos de ellos se sienten inconformes por la venta de tierras, principalmente a las empresas constructoras; el crecimiento de la mancha urbana devora el espacio de tierras cultivables. Muchos han declarado que, como consecuencia del abandono del campo y de los proyectos de urbanización del estado, las empresas constructoras han comprado gran parte de las tierras, pagándolas muy por debajo del precio, y dejando sin sustento económico y alimenticio a muchos, con el fin de levantar grandes residenciales, carreteras, escuelas privadas, centros comerciales a los que pocos de ellos tendrán acceso o será beneficiado. Esto provoca conflicto dentro de la población, mermando así las dinámicas de apoyo y solidaridad.

Muchos de ellos tienen una visión negativa de la venta de las tierras, a su parecer implica una manera de vender la forma de vida y cultura que históricamente han tenido en la comunidad, sin embargo, están conscientes de la posibilidad de pérdida de esos terrenos.

Pues aquí en el Estado de México y en nuestra entidad yo creo que, si porque ya los jóvenes ya no trabajan, no porque no les guste, sino que ya se van a trabajar a otros lados, ya están preparados, yo por ejemplo mis hijos me dicen papá ya vende tus terrenos, nosotros ya con lo que nos diste, mi mamá y tú ya tenemos más que suficiente, vendan sus terrenos, váyanse a pasear, coman lo que quieran (A. Rosas, comunicación personal, 12 de julio de 2016).

A pesar de estos conflictos, la solidaridad y ayuda mutua sigue estando presente, ejemplo de esto es cuando tienen algún apoyo del gobierno, relatan que reciben 7 bultos de abono químico para toda una comunidad, evidentemente no pueden repartirlo de manera equitativa, así que lo donan a las personas que más lo necesitan o que menos oportunidad tienen de pagarlo. De esta manera, existen muchos otros ejemplos de ayuda y cooperación entre campesinos miembros de una

comunidad, siendo el cultivo de la tierra lo que los une y hermana. Clemente narra como ellos asumen esa relación como una herencia histórica que debe perdurar:

No, lo que aquí nosotros tratamos es de la amistad, de que seamos un pueblo unido porque aquí el ejido se compone de dos pueblos: San Sebastián y San Lucas, entonces si son unidos los dos pueblos es donde trabajamos, ahí hay unos de San Sebastián y unos de San Lucas entonces tenemos que hacer el equipo porque así está en las leyes de hace tiempo y así se quedó que tenían que ser unidos los dos pueblos para que el ejido se fuera para arriba, y así se está trabajando en conjunto (C. Ruiz, comunicación directa, 12 de julio de 2016).

Para casi todos ellos, ser campesino representa una herencia familiar que, a pesar de estar conscientes de la importancia que tiene el campo como fuente de alimentación para la sociedad, se notan pesimistas sobre el futuro del campesino. Casi todos los entrevistados afirman tajantemente que en algún momento desaparecerá porque a nadie le interesa: el gobierno no da apoyos suficientes, además de la expansión urbana que les va arrebatando tierras poco a poco. Aquí menciona José Miguel la forma en que se ha desvalorizado el maíz, para él sin maíz no hay campesinos. La impresión que tiene de sí mismo y de los demás es que se les sigue menospreciando, son ignorados:

No, pues es que ya no, el producto del maíz ya no tiene valor, mucho están dejando mejor sus terrenos así ya, morir, ya no los cultivas, ya no es un negocio que digamos [...] está difícil, en primer lugar, la juventud ya no quiere trabajar en el campo y la otra es que el gobierno en lugar de que ayude nos perjudica [...] nos ignoran, nos ven siempre mugrosos, sucios, y ahora la juventud o cualquier persona ya anda limpia, ya anda con celulares (J. M. Carrasco, comunicación directa, 12 de julio de 2016).

En este sentido, es posible señalar ciertos aspectos que imperan entre los campesinos de Metepec, Estado de México, quienes conforman una memoria colectiva que permite crear lazos comunitarios e identitarios entre los miembros de la comunidad; la importancia de San Isidro Labrador, así como como la creación de una cultura del maíz son una constante en las declaraciones de los entrevistados.

4.3 Celebración de San Isidro Labrador. Un ejemplo de identidad

La asignación de un santo para devoción, así como la fecha y tiempos de la festividad son una herencia que las comunidades originarias recibieron de la colonización y del santoral católico. La festividad patronal funge como un mecanismo de dominio que retomó, reforzó y diversificó la tradición milenaria de fiestas, danzas y música que existían en la región reorganizando el calendario cívico-ritual (Arias, 2011:156). A través del sistema de cargos religiosos se genera una jerarquización, de la cual el representante organiza y busca el financiamiento de la fiesta en la comunidad. La elección de mayordomos se realiza cada año, inicia con la ceremonia de recibimiento del cargo y termina al siguiente año con la sucesión del mismo. Los mayordomos son acreedores de prestigio y reconocimiento social, por lo que constituyen una autoridad moral por el papel que desempeñan dentro de la comunidad. Durante todo el año deben realizar diversas actividades en los momentos ceremoniales, sin embargo, su principal función debe ser la del festejo del santo a su cargo.

Por otro lado, “en términos políticos, la participación en la fiesta patronal es la manera en que los miembros de una comunidad se iniciaban en la ciudadanía” (Arias, 2011:158). La participación en el sistema de cargos implica que todos los miembros de la familia gocen de ciertos derechos frente a la comunidad, pero al mismo tiempo deben asumir responsabilidades para cumplir con el compromiso que conlleva ese cargo, especialmente en cuanto al endeudamiento. Otra de las características del sistema de cargos tradicionales es la exclusión de mujeres, ninguna podía participar de manera directa en la mayordomía, ya que implica una forma de poder; su participación es mediante el apoyo en la organización, por lo cual su trabajo queda invisibilizado.

La fiesta patronal se convierte en un espacio en el que converge lo público con lo privado de tal manera que se reafirman y recrean las relaciones sociales tradicionales. Asimismo, se afirma el sentido de pertenencia dentro y fuera de la comunidad como un legado para generaciones posteriores. La duración de las

fiestas puede variar según las regiones, pero va relacionada con los ciclos agrícolas y ganaderos de las comunidades rurales.

En este entendido, San Isidro Labrador representa a la comunidad campesina ya que, según la religión católica, se trató de un hombre de origen humilde originario de Madrid dedicado al campo y a la carpintería. Debido a su devoción y fe, así como a sus acciones para ayudar a personas necesitadas, se le adjudica una serie de milagros que lo han convertido en el Santo patrono de Madrid y de los campesinos en general. Esta tradición católica llegó a México a través de los evangelizadores, y obtuvo aceptación al relacionarlo con el culto ancestral para la fertilidad de la tierra, creando así un sincretismo.

En el municipio de Metepec, Estado de México, se convoca a la cabecera municipal y comunidades cercanas para celebrar a San Isidro Labrador en fechas cercanas al 15 de mayo, día oficial del Santo patrono. Los preparativos se inician “después del Viernes Santo y, más propiamente en términos religiosos, después del Domingo de Pascua, y hasta una semana después de la *Pascua chiquita*, la de Pentecostés” (Cardona, 2002:19).

Es una de las festividades más importantes que se representa en el Paseo de la Agricultura, se trata de un desfile de carros alegóricos, yuntas y retablos adornados con semillas, todo en relación al Santo Patrono y a la milpa. Las familias o cuadrillas¹² que participan van vestidos representando a los campesinos o tlacualeras, que eran las mujeres que llevaban comida a sus esposos e hijos que trabajaban en el campo. Durante el desfile cantan y bailan; regalan pan, fruta, gorditas o tlaxcales; se concursa para el mejor carro, la mejor yunta y el mejor retablo. Cuentan algunos participantes que la realización de todo esto es para sacar a San Isidro a observar cómo va la siembra, las tierras de cultivo y agradecerle por lo que les ha dado.

La imagen de San Isidro preside todo el festejo,

¹² Se trata de una agrupación dividida en mayordomos y mojiganga. Los mayordomos recogen semillas para dar la tradicional gordita durante el paseo y la mojiganga son quienes van disfrazados de mujeres haciendo alusión a las tlacualeras.

en tanto que símbolo, da origen y sentido a las cuadrillas, finca su tradición, favorece la identidad y pertenencia de sus integrantes ya patentiza la fe en el papel y virtudes del patrono, primero como intercesor ante Dios para que llueva y haya una buena cosecha [...] y en segundo lugar, pero no la último, como fuerza liberadora de la propia tradición, del festejo (un festejo que tiene una parte muy seria) que le da forma colectiva (Cardona, 2002:19)

Actualmente también se le conoce como el “Paseo de los locos” debido a que los hombres, modificando la tradición, comenzaron a vestirse con atuendos femeninos; llevan vestidos, tacones, pelucas y maquillaje; danzan al ritmo de la música y buscan parejas para bailar, o simplemente pintan con carboncillo las caras de los asistentes. Es toda una manifestación cultural llena de simbolismos que forma parte de la identidad cultural no solo de los campesinos, sino del municipio de Metepec. No sólo se trata de conmemorar a un Santo, es una forma de identificarse unos con otros, de reforzar el valor que tiene la fe y al mismo tiempo la importancia de la tierra para la vida:

el paseo de los locos viene a ser así no una ruptura, pese a su presencia anual, sino la continuidad, figurada, es decir simbólica de la realidad del mundo de la vida cotidiana, la de los encuentros «cara a cara» en situaciones *típicas* y entre sujetos *típicos*, o sea, entre contemporáneos y asociados, pero también, con la fuerza de la tradición que se mantiene y que se quiere heredar, entre antecesores y predecesores, en una temporalidad intrasubjetiva (Cardona, 2002:22)

Don Fausto aclara que, “el 15 de mayo es la fecha de la fiesta del campesino, es la fiesta del santo patrón y bueno aquí se acostumbra que se haga el paseo normalmente el día domingo, aunque el 15 caiga entre semana lo dejamos al domingo y sirve como una forma de convivencia, de esparcimiento entre la gente del campo, entre los campesinos” (F. Hernández, comunicación personal, 12 de julio de 2016). Para todos es una celebración de suma importancia que implica una preparación previa de las familias que van a participar, si bien en el trabajo del campo ya no participan todos, en la celebración sí, se preparan los carros y comidas pertinentes para la ocasión. Además, cada barrio o comunidad realiza su propio

“recorrido” local durante días cercanos a la fecha, en ese momento la convivencia vecinal es mayor.

En esta celebración se “expresa y recrea el sentimiento de pertenencia social, la memoria histórica colectiva, comunitaria, la identidad en la que los habitantes se funden con la tierra y el paisaje para darle sentido al estilo de vida de los pueblos, al mito que narra la genealogía de los *señores*, la historia de las tribus [...] Cada año alcanza su final y al final siempre le sigue un nuevo comienzo” (Losada, 2005:201). Se recrea en la comunidad la forma cíclica de vida de la siembra, del maíz; se genera una interpretación cultural distinta, en la que este toma centralidad en los procesos económicos y sociales como una manifestación cultural específica.

4.4 Cultura del maíz

El maíz ha tenido un papel de suma importancia en la agricultura mexicana, es cierto que antes de él ya existían varias especies de plantas sembradas, pero este adquiere relevancia por su forma de cultivo y consumo. En la calendarización agrícola-religiosa, el maíz marca el ciclo ritual que es el tiempo de crecimiento que va desde la preparación del terreno, la siembra y termina en la cosecha. También se relacionan figuras que representan una deidad del maíz, caracterizadas en seres antropomorfos.

El maíz tiene un carácter sagrado, en las culturas precolombinas se realizaban rituales en honor al Dios del maíz, Cinteotl, y a la Diosa del maíz, Chicomecoatl, en los que se bendecían las matas y semillas para las próximas siembras (Echeverría, 1988:81). Todas las fases o momentos de la siembra del maíz van acompañados de ritos y oraciones específicas de cada región. Antiguamente se llevaban a cabo en los cerros, pues se consideraban centros ceremoniales, ahora se realizan primordialmente en las iglesias o capillas donde existen autoridades y jerarquías religiosas específicas.

En el Popol Vuh, libro de los mayas Quiché, se narra la manera en que los dioses utilizan maíz amarillo y blanco para crear la carne y sangre de los nuevos

hombres que poblarían la tierra. Lo consideraron como un material perfecto, ya que a través de él fue posible crear hombres buenos e inteligentes que pudieran servir a sus dioses. El maíz es considerado como un don de los dioses ya que de este mismo alimento el hombre obtiene la fuerza y el vigor.

Como consecuencia de los cambios culturales que trajo consigo la colonización en México, se originó un proceso de sincretismo, el cual conservó ritos y creencias alrededor del maíz, aunque con una alteración/combinación con las formas de culto católicas.

Desde su surgimiento hasta la llegada de los españoles se lograron reconocer 16 razas de maíz en México, y hasta la actualidad se han identificado 320 razas en América. Cabe señalar que es Perú el país que cuenta con mayor número de razas de maíz, sin embargo, aparentemente su origen es en México.

Durante milenios, la historia del maíz y la del hombre corren paralelas en estas tierras, más que paralelas están indisolublemente ligadas. El maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término porque no existe sin la intervención diligente y oportuna de la mano, no es capaz de reproducirse a sí mismo. Más que domesticada, la planta del maíz fue creada por el trabajo humano, al cultivar el maíz el hombre se cultivó (Saberes campesinos. Sin maíz no hay país, 2003)

Es notable hacer mención de las acciones que se han llevado en busca de la defensa de dicha diversidad. Por ejemplo, en 2007, el surgimiento de la Campaña Nacional “Sin maíz no hay país” convocada por más de 300 organizaciones en la que, entre otras cosas, demandan una política de atención al campo. A partir de 2009 se ha convocado a celebrar cada 29 de septiembre el Día Nacional del Maíz, convirtiéndose en un referente para diversas organizaciones (Sin maíz no hay país, 2016).

Para los mexicanos el maíz continúa siendo un elemento fundamental de identidad, es un eje al que se asocian otro tipo de cultivos, una parte de la economía, ciclos rituales, creencias, temporalidades y formas de vida específicas en el contexto rural. El maíz se encuentra presente en muchos aspectos de la cultura

mexicana ya que alude a un principio vital y fundamental en la cosmovisión de los pueblos indígenas: se considera un elemento dador de vida y creador de identidad. “El maíz ha sido fuente de vida espiritual y material. Hoy, en este siglo XXI, este cereal es en México... historia y es leyenda, es tradición y está vivo” (Semillas de vida, 2015), es decir, se encuentra en la cultura como un elemento omnipresente, en la gastronomía y otros ámbitos socioculturales, así como de manera iconográfica.

Es posible dar cuenta de ello en cualquier circunstancia dentro de la cotidianeidad mexicana: el uso principal del maíz es la alimentación, es la base de la dieta de muchas comunidades campesinas. Con la caña seca del maíz se realizan cercos y el resto se usa como forraje para los animales domésticos, también es importante en la alimentación animal ya que sirven como fuerza de trabajo, ya sea para cargar o trabajar la tierra, así como para ser comercializados. Con distintas partes de la planta se realizan artesanías que también ayudan a la economía familiar.

En cuanto a la música, el maíz es uno de los ejes centrales en rituales, ceremonias y danzas, es objeto de celebración en comunidades campesinas en México. Por ello “más que ser un sonido aislado con ritmo, la música del maíz lleva consigo el encuentro espiritual y material del hombre con la planta”; existen grandes compilaciones de la música creada en torno a estas celebraciones, es posible encontrarlas en instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México, el Museo Nacional de Culturas Populares y la Fonoteca Nacional (Historia y cultura del maíz, 2017). Estas muestras musicales se han adaptado a las condiciones sociales que se viven, las temáticas van de generalidades con sus variantes sonoras por región, hasta particularidades como descripciones de situaciones locales.

Pese a que el precio del maíz es muy bajo y no cuentan con comparadores directos, el total de los campesinos entrevistados aseguran seguir sembrándolo, ya sea para preparar alimentos o para dar de comer a los animales. José Luis platica: “se siembra maíz, haba y se cambia por frijol; un año se siembra maíz y haba y, al siguiente año, frijol con maíz, ajá, pero siempre hay maíz” (J. Careaga,

comunicación personal, 4 de mayo de 2016), en toda la comunidad se siembra maíz sin excepción, acompañado de pastura para el ganado, follaje, alfalfa, avena, además de utilizar el zacate y pasto. La presencia del maíz va más allá de ser parte de la alimentación, se ha convertido en un elemento simbólico que provee sentido y pertenencia a los campesinos y mexicanos en general: narra nuestro origen, rige muchos aspectos del presente y es un punto de partida para pensar en el futuro alimentario, simbólico y cultural.

El maíz, además de ser un sustento de nuestras vidas, es un elemento de identidad, funge como un símbolo en el que se albergan relatos mitificados sobre el origen de la existencia humana. La preservación de las distintas especies de maíz forma parte de una resistencia a la colonización, no solo del sometimiento al imperio español, sino al actual sometimiento al mercado. El maíz ha tenido una relación intrínseca con la vida, la población, la familia, la tierra y el territorio; es un elemento que une a los pueblos, forma parte de la memoria histórica.

Retablo San Isidro Labrador



Fuente: Trabajo de campo, mayo 2016

Por estas razones, además de estar presente en la vida cotidiana, toma protagonismo en las celebraciones. Como se ha hecho mención, el Paseo de la Agricultura en honor a San Isidro Labrador se encuentra lleno de simbolismos que aluden a la cultura del maíz, los carros llevan imágenes o monumentos del santo patrono y debajo se encuentran ornamentos que representan la siembra. Todos llevan retablos que van cargados por bueyes (animales simbólicos de la tierra) o montados en tractores; se trata de imágenes hechas con semillas de las diferentes especies de maíz, frijol, garbanzo, semillas de girasol, etc. que van dando forma y color al retablo.

Es una manera de hacer presentes los frutos de la tierra trabajada, si bien el maíz es imprescindible en las siembras, puede ir acompañado de otros cultivos que conforman a la milpa, la cual ayuda a complementar la alimentación a través de una dieta balanceada. Pero también se trata de una manera de resistencia del sistema agrícola tradicional en el que se aprovecha de manera complementaria el recurso, el suelo, agua y luz.

En múltiples ocasiones, Armando Bartra hace alusión a “hacer milpa” como una alegoría que refiere al tipo de relación productiva mediante policultivos, pero también a la forma en que los hombres de la tierra construyen su cultura y sus relaciones sociales;

la milpa es barroca por cuanto sus partes, aún si heterogéneas, son indispensables del todo. Lo es también porque, como el paradigma estético del que viene el concepto, la milpa no es uniforme sino que adopta modalidades distintas según los lugares y los tiempos. Y como el barroco latinoamericano, la milpa es sincrética, contaminada, híbrida, un agrosistema mestizo al que se fueron incorporando especies y prácticas agrícolas de diferentes orígenes (La Jornada del Campo, 2012)

La diversidad cultural que tiene la milpa es reflejo de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos presente en la sociedad actual: “los mesoamericanos no sembramos maíz, los mesoamericanos hacemos milpa. Y son cosas distintas, porque el maíz es planta y la milpa modo de vida” (La jornada del Campo, 2012). Se trata de ver más allá de los cultivos, de lo material, es ver, a través de ellos, la construcción de formas de vida permeadas por símbolos que refuerzan y enraízan la relación con la tierra; forman parte de la creación de una cultura específica con componentes históricos milenarios que datan de las tradiciones precolombinas, así como otros más actuales que se van adecuando a los nuevos contextos.

Se crean y recrean nuevas manifestaciones culturales que hacen alusión al maíz como eje central en las formas de vida campesinas, ya que los ciclos de siembra son un referente para las actividades de trabajo, de alimentación y de celebración.

El maíz se convierte en un referente para explicar las relaciones sociales, económicas y familiares.

También es oportuno hacer mención de la creciente importancia simbólica que se da debido a la disminución de parcelas. Por diversas razones, muchos campesinos se ven obligados a vender las tierras de cultivo, al perder esa tierra se piensa que perdieron su principal vínculo identitario, sin embargo, la forma de vida basada en la cultura campesina y del maíz se encuentra introyectada en ellos, ahora son los símbolos presentes en las fiestas y en las relaciones de la vida cotidiana los que van reforzando el sentimiento de pertenencia a la comunidad campesina.

De ahí la importancia de abordar el tema de la descampesinización, término que alude al proceso en el que las prácticas de las fuerzas económicas regidas por el mercado van desarrollando medios agroindustriales que desplazan las tradicionales formas de cultivo, socavando la cultura campesina, sus relaciones sociales y naturales. A continuación, se hace referencia a las diversas discusiones que han surgido en torno al tema y la manera en que impacta en las identidades del campo.

5. ¿TENDENCIA A LA DESCAMPESINIZACIÓN?

La llegada del capitalismo al México rural significó un gran cambio para las formas de producción agrícolas. Durante el porfiriato entró por el sureste mexicano de la mano de la agroexportación, la cual tenía reglas muy distintas a las formas de cultivo tradicional, tales como: especialización en los cultivos, modernización de los procedimientos de beneficio, cuantiosas inversiones y cálculos de rentabilidad orientados a obtener máximas utilidades. Este cambio representó la *locomotora de la historia*, irrumpiendo los procedimientos agrícolas y las relaciones económicas ya existentes (Bartra, 2006:325).

La presencia del capitalismo se reflejó tanto en la apropiación de los recursos naturales como en las fuerzas productivas, mediante diversos aparatos del Estado que se orientaban hacia el control de los trabajadores rurales al subordinar el trabajo agrícola al capital. A finales del siglo XIX el enganche y las deudas, así como la expropiación de las tierras representaron la ruptura del equilibrio económico tradicional; ahora la parcela familiar era insuficiente (y en algunos casos inexistente) para la subsistencia del campesino y su familia, lo cual trajo consigo un aumento en la venta de fuerza de trabajo para las grandes haciendas y plantaciones. Los trabajadores esclavos se transforman en trabajadores libres de la venta de su fuerza de trabajo bajo las condiciones del mercado, creando así “dos nuevos mecanismos de explotación: la apropiación de plusvalía por las haciendas y plantaciones contratadoras de fuerza de trabajo y la extracción de excedentes en forma de impuestos o tributos ejercida por el Estado y, en alguna medida, por la Iglesia” (Bartra, 2006:348).

Pero hablar de nuevos “proletarios rurales” o de los trabajadores de las grandes plantaciones mediados por el salario no significa que se trate de una prolongada proletarización cuya finalidad sea la desaparición de campesinado. Mintz menciona (en Bartra, 2006) que esta doble condición entre trabajador de plantación y campesino “no es necesariamente una forma de transición, sino una especie de forma de equilibrio”, ya que el campesino también cumple con funciones benéficas para el capital. Las condiciones estructurales de México admiten que el

capital absorba solo una parte de la fuerza de trabajo agrícola al hacer que el resto de trabajadores/campesinos retomen sus labores, en apariencia autónomas, para poder subsistir. La finalidad de esto radica en que el trabajador tenga un sustento no asalariado y no mercantil para posteriormente volver a enfilarse como fuerza de trabajo excedente.

Bajo estos argumentos Armando Bartra (2006) señala que la existencia de campesinos tradicionales o pequeños productores directos no significa que se trate de un remanente histórico aún no disuelto, hay que verlo como “una segunda vuelta de tuerca del propio sistema burgués”, ya que su condición vincula tanto el modo de producción dominante como la de su alter ego de semiproletariado rural, se trata específicamente de un proceso de “recampesinización mediada por el capital”.

Así mismo, Roger Bartra y Gerardo Otero (1988) nos recuerdan la crítica marxista que durante los años setenta se consolidó como una forma de explicación para los cambios que se presentaban en el agro, este enfoque reprochaba la interpretación reformista y popular centrándose en la idea de articular el proceso de acumulación capitalista cada vez más dinámico con las nuevas formas de la pequeña economía campesina. Ante este posicionamiento surgen otros puntos de vista, tales como el llamado populista oficial, mejor conocidos como “campesinistas”, quienes se encontraban permeados por la “teoría de la dependencia” viendo al capitalismo en un estado bárbaro incapaz de desarrollarse estructuralmente en el campo mexicano y como una barrera para la agricultura moderna.

Basados en estudios estadísticos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y del Censo General de Población, Bartra y Otero identifican una doble crisis en la agricultura mexicana: por un lado los datos de producción y precios para los cultivos comerciales, así como las diferencias en la estructura de clases, representan una crisis capitalista y; por otro lado los mecanismos de intercambio desigual de los productos de subsistencia que se ofrecen al mercado perfilan una crisis del campesino. Bajo este panorama socioeconómico vislumbran una futura descampesinización sin una proletarización

completa, es decir, ven un “semiproletariado” en crecimiento que constituirá la mayor parte de los productores del campo.

Con puntos de vista disímiles, los autores mencionados nos muestran un panorama respecto a las discusiones que durante años han especulado sobre la continuidad o desaparición del campesinado. Sin pretender encasillar a los autores en alguna categoría, es importante mencionar que para los estudiosos de la ruralidad surgen dos tendencias: los campesinistas y los descampesinistas.

Los campesinistas presentan una variedad de puntos de vista políticos con la “convicción de que el sistema necesita al sector minifundista, [y] también la de que las medidas económicas y políticas para preservarlo o aumentarlo son necesarias y eficaces y, por lo tanto, coherentes con la expansión capitalista en la agricultura” (Feder, 1977:144). Así, muchos de ellos sostienen que es necesario realizar “operaciones de rescate” en beneficio de los minifundistas con la finalidad de modernizar sus granjas y convertirlos en “empresarios comerciales”. Es aquí donde comienzan a enfilar diversas empresas trasnacionales, bancos privados nacionales y trasnacionales, instituciones crediticias, empresas y fundaciones “filantrópicas” que buscan reforzar el sector latifundista en los países subdesarrollados.

Esta apuesta para rescatar a los minifundistas despoja de sus características principales al campesinado, además de que tal como señala Ernest Feder, pierde de vista que el proceso de expansión capitalista en las agriculturas subdesarrolladas es diferente del que ocurre en las industrializadas. Es pertinente hacer mención de la inmensidad de zonas de países subdesarrollados donde la economía campesina sustentada en formas tradicionales de cultivo se va recuperando (o perdura) como una forma de resistencia con prácticas ancestrales, heredadas generacionalmente.

La otra tendencia es la de los descampesinistas, quienes sostienen que “los minifundistas están en vías de desaparición y que la eliminación o extinción de los campesinos por parte del capitalismo supone su transformación en asalariados sin tierra, es decir, en un proletariado rural en sentido estricto” (Feder, 1977:1443). Se dice que pertenecen a la escuela de los “proletaristas” y ven su sobrevivencia como

algo indiferente para la burguesía nacional e internacional, tratándose únicamente de un problema económico y social del campo. No obstante, existen posturas que oscilan entre estas tendencias y que persisten en cuestionar el futuro del campesino dentro del sistema capitalista agresivamente creciente en el agro.

El debate académico ya mencionado sobre el futuro del campesino tomó fuerza durante la década de los setenta, sin embargo, perdió relevancia con la prioridad en los cambios político-económicos. Recapitular las teorías que surgen de los años setenta en adelante y pensarlas en el momento histórico actual permite retomar el pensamiento de Armando Bartra, si bien el campesino resiste (con las dificultades que implica su versatilidad) ya no se trata del mismo sujeto minifundista del precapitalismo. Hay que observar y analizar sus nuevas formas de vida y organización permeadas por el desarrollo capitalista, que lejos de convertirlo en proletariado (para posteriormente desaparecer), considero que se trata de actores en construcción que necesitan una nueva mirada, tanto de sus relaciones objetivas de sobrevivencia como de las subjetividades que los constituyen e identifican como grupo social.

Actualmente, debido a los contextos presentes, la problemática campesina ha regresado a la discusión en los estudios latinoamericanos con una nueva tendencia que involucra los cambios socioeconómicos globalizadores y con ellos las nuevas crisis ambientales. Se ponen sobre la mesa nuevos temas de análisis acerca de la tendencia a la descampesinización, tales como la noción de territorialidad ya que a través de ella es posible tener un enfoque multidimensional para el análisis de las relaciones de dominación, las disputas por recursos y la conformación de identidades sociales (Gómez y Hadad, 2007: 4).

En primera instancia hablar de territorio refiere a una extensión terrestre delimitada que incluye una relación de poder o posesión por parte de un individuo o grupo social, se trata de un espacio de poder, de gestión y de dominio (Montañez y Delgado, 1998). Por otro lado, territorialidad “es el grado de control de una determinada porción de espacio geográfico por una persona, un grupo social, un grupo étnico, una compañía multinacional, un Estado o un bloque de Estados”

(Montañez, 1997:198) así como las prácticas y expresiones que permitan el dominio y apropiación de determinado grupo. Es una construcción social que no puede ser fija, ya que cambia según la realidad geosocial, por lo tanto, requiere de nuevas formas de construcción territorial mediante las cuales se genera un sentido de pertenencia, de conciencia regional, es decir de identidad.

Ahora bien, pensar en la desterritorialización es pensar los cambios espacio-temporales a través de la globalización, tanto en su aspecto homogeneizador como en el de diferenciación. Rogério Haesbaert (2012) entiende la desterritorialización como fragilización o pérdida del control territorial con un sentido negativo cuanto positivo; explica que la desterritorialización no puede dissociarse de la reterritorialización ya que todo proceso y relación social territorial en destrucción implica simultáneamente una reconstrucción.

La relación con la tierra como punto de partida dentro de la identidad campesina trae a colación una discusión en el ámbito de territorialidad. César Gómez (2008) plantea la idea de un cambio epistemológico en el que la tierra es desplazada por el territorio, lo cual implica sustituir la concepción productivista enfocada a lo utilitario, lo mercantilizado, por una culturalista en la que entra en juego la apropiación del espacio, símbolos e identidades¹³. Parte de pensar formas de organización precapitalistas en las que la regulación se daba a través de principios no económicos apelando a la *comunidad* como una fuente organizativa basada en reciprocidad, redistribución y administración doméstica y la contrasta con el individualismo que se presenta en la subordinación del orden social al mercado convirtiendo al hombre y la naturaleza en mercancías.

Por lo tanto, cuando Gómez habla de territorio y refiere a la forma de apropiación colectiva que presupone ese principio comunitario pretende negar la enajenación mercantil de la tierra dentro de la organización social; el territorio

¹³ Haciendo ver la diferencia de las organizaciones sociales que buscan reivindicaciones a través del lema “la tierra es de quien la trabaja” (en un sentido utilitario) y, por otro lado, quienes mantienen sus luchas por el territorio. Las luchas que se llevaron a cabo en México durante el periodo de los años 70 se enfocaban más a la lucha por la tierra, posteriormente surgen nuevos movimientos que buscan la apropiación del ciclo productivo, es decir, la tierra como forma de producción, como forma de vida y buscando su preservación.

implica sustraer a la tierra del ámbito del mercado. Mirar a la comunidad como un referente del pasado sería negar su existencia actual, pensar que no es posible una forma de regulación más allá de la subordinación del mercado, por ello Gómez intenta contraponerla al nombrarla “*lo otro*” del capital, es decir, aquellos principios de conducta que lejos de buscar el interés individual pretenden reforzar el orden social comunitario.

De esta forma es posible dar cuenta de las nuevas experiencias de resistencia en relación con la (des/re) territorialización, el efecto de las nuevas reformas agrarias orientadas a la expansión agroindustrial en diferentes latitudes del país y de América Latina abren una discusión en la que la que la lucha toma un rumbo distinto al viejo problema de resistencia campesina.

En el libro *Territorios en Disputa* (2014) Mina Lorena Navarro y Claudia Composto recuerdan de manera introductoria la forma en que Marx, en el Tomo I de *El Capital* define la acumulación originaria como el proceso histórico de escisión entre productores y medios de producción; se le denomina así al ser el punto de partida y presupuesto del capital. Es la forma en que se constituye el sistema capitalista a través de la acumulación como un proceso histórico, no solo en su origen, sino que se presenta constantemente en la actualidad. Retomando a David Harvey, las autoras mencionan el término *acumulación por desposesión*, diferenciándolo de la acumulación originaria como la producida en el siglo XIX en los países latinoamericanos al incorporarlos por completo al mercado mundial. Por otro lado, hablar de acumulación por desposesión implica un “mecanismo que afecta tanto las relaciones capitalistas plenamente constituidas, así como las relaciones sociales no capitalistas que se ven sometidas a este” (Navarro y Composto, 2014:48). Estas relaciones se pueden entender basadas en lazos de colectividad, al pensar en la solidaridad más que en la instrumentalidad, relaciones que no buscan un fin último, como se muestra en los pueblos originarios o en casos de comunidades campesinas.

Pensar en las relaciones sociales no capitalistas como una expresión antagónica a estos procesos de acumulación del capital implica, inevitablemente y

como un hecho casi inherente, pensar en las luchas que se originan y desarrollan en defensa de los territorios, entendidos anteriormente como espacios de poder. Son múltiples y variados los ejemplos de luchas contra el extractivismo, contra las compañías forestales, mineras, hidroeléctricas, por la tierra y el territorio, por la soberanía alimentaria, en resumen, por la vida misma.

En este tenor, manifestaciones campesinas se presentan a nivel latinoamericano a través de luchas como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), de Brasil, quienes durante aproximadamente cuatro años estuvieron en lucha por las tierras cultivables con la idea de que al apropiarse de ellas tendrían acceso a vivienda, alimento, salud, educación, sin embargo, no fue así. Carecer de todo lo anterior obligó a los campesinos a organizarse para la creación de asentamientos denominados *agrovilas*¹⁴ o villas agrícolas en las se encuentran agrupados (y no sobre cada parcela individual) para facilitar el acceso a los servicios de electricidad, agua, caminos, etc. Empero de los logros obtenidos aún viven múltiples luchas derivadas de la crisis de la agricultura familiar, como la imposición del uso de agrotóxicos para los cultivos o la intromisión de empresas multinacionales. Prescindir de ellos implica un proceso más amplio para obtener una certificación para productos orgánicos sin el apoyo del gobierno federal o estatal para créditos de siembra. En suma, los Sin Tierra se encuentran en una constante disputa ya no sólo por la tierra, sino por la mejora en las condiciones de vida.

A nivel nacional, con las reformas agrarias y la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), se desencadenaron diversas manifestaciones en relación al agro mexicano, tanto en la lucha por la tierra, por el control del proceso productivo y por la defensa del medio ambiente. A partir del movimiento zapatista de 1994, en los años siguientes se ve reflejado de sobremanera las manifestaciones de inconformidad aunadas a las condiciones, cada vez más precarias, del campesinado, sector que representa el contingente poblacional más pobre, con bajos indicadores de salud, menor expectativa de vida, mayor rezago educativo y analfabetismo. Luciano Concheiro (2005) menciona que

¹⁴ Vocablo portugués que significa villa.

en el estado de Michoacán, solo en la zona purépecha, existen más de 60 conflictos por la tenencia de la tierra y por integrar la “Nación Purépecha” basada en las experiencias de autonomías municipales; en 2005 en Pujal-Coy, San Luis Potosí, se enunció 30 mil hectáreas en disputa pendientes de regularización; en Tepoztlán, Morelos se destruyó un megaproyecto turístico, pero siguen pugnando por recuperar las tierras comunales en manos de funcionarios; en el Estado de México, una experiencia semejante es la de Atenco contra la construcción del aeropuerto internacional en sus tierras.

Existe un sinfín de experiencias de lucha campesina, sin embargo, no es el objetivo analizarlas; se ejemplificó someramente para demostrar la complejidad que involucra a los movimientos campesinos, ya que no es la tierra en sí lo que se busca, no se enfocan exclusivamente en la demanda de créditos, ayuda en la comercialización o asistencia técnica, sino que disputan la apropiación y creación de formas de vida específicas acorde a la cultura campesina. Es decir, no es la lucha por la tierra como mercancía sino por la tierra como material simbólico. Se trata de la búsqueda de tradiciones agrarias que recuperen la sociabilidad entre campesinos y permitan crear o reforzar los lazos de solidaridad y cooperación mutua, pretenden crear una comunidad campesina tradicional consciente del contexto político-económico actual cada vez más individualizante. La creación de estrategias de resistencia ante el despojo son una constante que se encuentra en construcción, la experiencia de engaño de las instituciones de Estado ha guiado a los grupos por caminos de autonomía que obligan a una reestructuración mediante el reforzamiento de los lazos comunitarios.

Entonces ya no se trata únicamente de una resistencia al despojo del territorio, sino de un proceso en el que se reinventen las identidades, los modos de pensar y las formas de vida, reafirmando su existencia. Se podría pensar en la descampesinización como una interrogante de la pérdida de identidad como derivado de la pérdida de su vínculo primordial: la tierra, sin embargo, no se presenta un desarraigamiento identitario, sino que se crea uno a partir de los

símbolos y prácticas que remiten a ella, aún está presente a pesar de su inexistencia material.

6. REFLEXIONES FINALES

A lo largo del presente trabajo se han abordado temas que describen al campesino de manera objetiva a través del análisis que supone un entendimiento conceptual y empírico para situar las experiencias de un grupo complejo y heterogéneo. Sin embargo, no es suficiente verlo en términos dicotómicos (como su análisis a partir de la clase) ya que lo reduce a objeto de conocimiento, es necesario comprender la centralidad que tiene la realidad intersubjetiva, construida en la interacción ordinaria, de los mundos familiares o microsociales, es decir a través de la cultura.

En el contexto campesino se presenta y refuerza la identidad mediante prácticas que involucran simbólicamente y materialmente la cultura del maíz. Si bien se mencionó la relación con la tierra como el principal elemento que hace al campesino autodenominarse como tal, también se presentan ataduras simbólicas que les permiten reforzar su identidad. Es por ello que, al hablar de la descampesinización, antes de pensar en una ruptura o desaparición de la identidad campesina, hay que ver la continuidad que ha tenido a través de los elementos simbólicos vinculados a ella; es decir, la tierra convertida en territorio permite al campesino apropiarse no sólo del espacio, sino de todo elemento simbólico que sea una fuente de sentido de su identidad.

Estos elementos se encuentran presentes en la interacción cotidiana a través del maíz, de la cultura que se ha creado en torno a este como resultado de la importancia material y simbólica que tiene en la sociedad; de la participación en las fiestas patronales, especialmente la de San Isidro Labrador, que representa no solo el festejo de un patrono, sino del representante de la comunidad campesina, así como las tradiciones del sistema organizativo y de valores propios de la cultura campesina.

Es significativo ver a los campesinos a través de sus cambios en los procesos históricos compuestos de manera heterogénea, donde sus componentes piensan y actúan de formas diversas en las que se presentan actos más vulnerables y otros un tanto más resistentes a los cambios. Crean formas distintas de verse y, por lo

tanto, de organizarse al involucrar diferentes formas de relaciones sociales, afectivas, de pertenencia y de identidad.

El tema de la descampesinización se encuentra cada vez más vigente, es necesario ver las manifestaciones simbólicas para hablar de una identidad que trasciende en el tiempo, no de manera estática sino a través de su adaptabilidad a los procesos de cambio, como menciona Castells, se trata de identidades en resistencia. Reconocer la capacidad de recrearse como sujetos sociales, crear comunidad y organizarse dentro de ella y al exterior permite pensar esperanzadamente en la posibilidad de plantear un mundo más allá de las relaciones subsumidas por el capital. De ahí que los nuevos movimientos se hacen de discursos más actuales y superan la lucha tradicional agraria, estos discursos involucran nuevas directrices contra la expansión de empresas capitalistas transnacionales, así como el uso de transgénicos y el impulso a proyectos agroecológicos, pues para el campesino la tierra va más allá de su forma material utilitaria; es el lugar de reproducir la vida.

Dentro de la lógica occidental, los elementos naturales pierden la interrelación con el hombre transformándose en insumos de producción cuyo objetivo es conseguir el máximo rendimiento, prescindiendo y forzando los ciclos naturales. Las alternativas que surgen en torno al desarrollo rural se encuentran impregnadas de tendencias orientadas a “evangelizar secularmente el campo” (Sevilla y Montiel, 2012:30) a través de la industrialización económica y cultural.

Pensar en alternativas para el desarrollo rural va más allá del aprovechamiento utilitario con formas de producción y explotación del campo cada vez más eficaces para la lógica capitalista. Bajo el actual contexto es necesario pensar que ese desarrollo implica, de manera paralela, pensar en las organizaciones que surgen alrededor de esto y que en sus discursos “las territorialidades, la cultura, la pertenencia social, el rechazo a la lógica empresarial, la utopía campesina, el horizonte histórico indígena de la vida digna, sí están presentes” (Hocsman, 2014:23).

Así, los campesinos como sujetos que históricamente han sido excluidos desafían al sistema capitalista a través de prácticas reivindicativas de la identidad, su forma de resistencia se manifiesta no sólo en la adaptabilidad a los cambios, sino en la firmeza identitaria que manifiestan. Esta resistencia identitaria se ve reflejada en las tradiciones, fiestas, alimentación, es decir, en la cultura misma y sobre todo en un bienestar familiar y colectivo.

Finalmente, es preciso buscar estrategias no sólo de resistencia (las cuales se vienen construyendo desde hace ya tiempo), también de recampesinización. Pensar en alternativas incluyentes de los nuevos discursos y prácticas podría hacer que se mirara nuevamente al campo como una elección de vida para diferentes grupos etarios. Se habla de la nueva ruralidad, del desarrollo rural integral, desarrollo rural sostenible, desarrollo comunitario, agroecología y un sinfín de teorías, sin embargo, el camino del supuesto desarrollo no debe construirse de forma institucionalmente arbitraria, sino desde las voces del campo.

7. REFERENCIAS

- Arias, P. (2011) La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias. *Migración y Desarrollo* [en línea] Vol. 9, No 16, pp. 147-180. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992011000100005
- Bartra, A. (1986) Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México. 1920-1980. 2ª ed. México, D.F.: Ediciones Era.
- Bartra, A. (2006). El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida. 1ª ed. México: Editores UACM/Ítaca, CEDERSSA.
- Bartra, A. y Otero, G. (1988) Crisis agraria y diferenciación en México. *Revista Mexicana de Sociología* [en línea], Vol. 50, No 1, pp. 13-49. Disponible en: http://www.jstor.org/stable/3540502?seq=1#page_scan_tab_contents
- Bartra. R. (1976) Y si los campesinos se extinguen... (Reflexiones sobre la coyuntura política en 1976 en México). *Revista Mexicana de Sociología* [en línea] Vol. 38, No 2, pp. 323-337. Disponible en: http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/5951/1/DOCT2065115_ARTICULO_4.PDF
- Bauman. Z. (2001) La sociedad individualizada. España: Ediciones Cátedra.
- Breton, V. (1993) ¿De campesino a agricultor? La pequeña producción familiar en el marco del desarrollo capitalista. *Noticiero de Historia Agraria* [en línea] No 5, pp. 127-159. Disponible en: www.historiaagraria.com/articulo.php?id=66&num=5
- Cáceres D. (2014) Amenazas y desafíos que enfrenta el campesinado en Argentina. ¿Descampesinización o Persistencia? En C. Craviotti. *Agricultura Familiar en Latinoamérica. Continuidades, Transformaciones y Controversias*, pp 205-232. Editorial Ciccus, Buenos Aires.
- Cardona, J. (2002) Cultura e ideología en el contexto sociohistórico. Interpretación/reinterpretación de la fiesta de San Isidro Labrador y el *Paseo de los*

locos de Metepec. Licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México.

Castells, M. (2001) *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. II *El poder de la identidad*. 3ª ed. México: Siglo XXI Editores S.A. de C.V.

Chayanov, A. (1974) *La organización de la unidad económica campesina* [en línea] 1ª ed. Argentina: Ediciones Nueva Visión. Disponible en: <http://documents.mx/documents/chayanov-la-organizacion-de-la-unidad-economica-campesina-56264b182f216.html>

CBT. Dr. Efraím Hernández Xolocotzi (2017) *Sin maíz no hay país*. Disponible en: <http://www.cbthueypoxtla.edu.mx/xolocotzi.htm> [10 de abril de 2017].

Composto, C. y Navarro, M. [coords.] (2014) *Territorios en disputa. Despojo capitalista, lucha en defensa de los bienes comunes y naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. 1ª ed. México, D.F.: Bajo Tierra Ediciones

Concheiro, L. (2005) *Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra* [en línea] Vol. 6, No 16, pp. 47-58. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/AC16CBorquezG Ventura.pdf>

CPEUM. *Constitución Política de los Estado Unidos Mexicanos*. 2011. México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Delgado, O. (1965) *Reformas agrarias en la América Latina. Procesos y perspectivas*. 1ª ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, J. y Muñoz, C. (1988) *Maíz: regalo de los dioses* [en línea] 1ª ed. Ecuador: Editorial Nuestra América. Disponible en: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54445.pdf>

Eliade, M. (2001) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Argentina: Emecé Editores.

Escobar, A. (2014) Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia [en línea] 1ª ed. Colombia: Editorial Artes y Letras S.A.S. Disponible en: https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana-cm/libro_detalle_resultado.php?id_libro=460&campo=cm&texto=383

Fairstein, C. (2013) "Ser campesino" como el desarrollo de un nuevo tipo de trabajador rural. Análisis de los participantes de la Red de Turismo Campesino de la Provincia de Salta-Argentina. Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas [en línea], No 20, pp. 293-308. Disponible en: <http://www.unse.edu.ar/trabajosociedad/>

Feder, E. (1977) Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesino. Comercio Exterior [en línea], Vol. 27, No 12, pp. 1439-1446. Disponible en: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/403/5/RCE5.pdf>

Flores, G. Y Paré, L. (1988) Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria 1976-1984. 1ª ed. México: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.

Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) (2014) Invertir en la población rural en México. La pobreza en México [en línea] Disponible en: <https://www.ifad.org/documents/10180/342b84aa-e50e-4dd9-9a3e-2305808eb54b>

Foster, G. (1965) El carácter del campesino. Revista de Psicoanálisis, psiquiatría y Psicología [en línea] No 1, pp. 83-106. Disponible en: https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/files/9358/Foster_G_M_1965.pdf

Giménez, G. (1992) La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología. Instituto de Investigaciones Antropológicas- UNAM [en línea] No 2, pp. 183-208. Disponible en: http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/cristina_palomar/1.pdf

Giménez, G. (1997) Materiales para una teoría de las identidades sociales. Frontera Norte [en línea] Vol. 9, No 18, pp. 9-28. Disponible en:

http://www.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1-f18_Materiales_para_una_teor%EDa_de_las_identidades_sociales.pdf

Giménez, G. (2008) Cultura, identidad y memoria. Materiales para una Sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. Frontera Norte [en línea] Vol. 21, No 41, pp. 7-42. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001

Giménez, G. (2010) Cultura, identidad y procesos de individualización. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf

Goffman, E. (2006) Estigma: la identidad deteriorada. 1ª ed. Argentina: Amorrortu.

Gómez, C. (2008) El territorio como reinención de la comunidad. En: V Jornada de Sociología [en línea] Celebrado 10,11 y 12 de diciembre de 2008 en Universidad Nacional de la Plata. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=eventos&d=Jev6101>

Gómez, C. y Hadad, M. (2007) Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales Latinoamericanos. En: 4ª Jornada de Jóvenes Investigadores [en línea] Celebrado el 19, 20 y 21 de septiembre de 2007 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS-UBA. Disponible en: <http://www.ger-gemsal.org.ar/publicaciones/ponencias/territorio-e-identidad-reflexiones-sobre-la-construccion-de-territorialidad/>

Gómez, F. (2012) "Campesinos": subjetividad endemoniada y frívola "Clase" como un concepto más allá de lo analítico". Bajo el Volcán, [en línea], Vol. 11, No 18, pp. 167-189. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28624954004>

González, M. (2011) Identidad: Un proceso constante, dinámico, fluido. CONHISREMI, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico [en línea] Vol. 7, No 3 pp. 19-28. Disponible en: <http://conhisremi.iuttol.edu.ve/pdf/ARTI000131.pdf>

Haesbaert, R. (2012) Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. En: Seminario Permanente “Cultura y Representaciones sociales” [en línea] Celebrado en septiembre 2012 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num15/Haesbaert.pdf>

Hernández, R. (1994) Teorías sobre el campesinado en América Latina: Una evaluación crítica. Revista Chilena de Antropología [en línea] No 12, pp. 179-200. Disponible en: <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17606>

Historia y cultura del maíz (2017) Cultura. Disponible en: <http://www.codexvirtual.com/maiz/index.php/cultura> [10 de abril de 2017].

Hocsman, L. (2014) Agricultura familiar y descampesinización. Nuevos sujetos para el desarrollo social modernizante. Perspectivas rurales [en línea] Año 13, No 25, pp. 11-27. Disponible en: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/perspectivasrurales/article/view/6382/6422>

Katz, F. (1976) El campesino en la Revolución Mexicana de 1910. Disponible en: http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/5974/1/DOCT2065116_ARTICULO_8.PDF

Krantz, L. (1977) El campesino como concepto analítico. Nueva Antropología [en línea] Vol. 2, No 6, pp. 87-98. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/159/15900605.pdf>

La Jornada del Campo (2015) La feminización y el envejecimiento resultantes de la migración, factores a considerar en las políticas públicas. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/10/17/cam-migracion.html> [10 de abril de 2017].

López, A. (1974) Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico [en línea] 1ª ed. México: Revista Historia Mexicana. Disponible en: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/JH86HDFBRLAJ3N2UV5HDEN8X6TFD7U.pdf

Losada, T. (2005) La vigencia de la tradición cultural mesoamericana en Milpa Alta, pueblo antiguo de la Ciudad de México. Revista Mexicana de ciencias Políticas y

Sociales [en línea] Vol. 47, No 195, pp. 195-227. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/42504>

Martínez, T. (1983) Historia de la agricultura en México. En: III Taller Latinoamericano “Prevención de riesgos en el uso de plaguicidas” [en línea] Celebrada del 1 al 6 de diciembre de 1983. Xalapa, Veracruz. Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/eco/003106/03106-03-A.pdf>

Moyano, E. y Sevilla, E. (1978) Sobre los procesos de cambio en la economía campesina. Agricultura y Sociedad [en línea] No 9, pp. 257-271. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=82373>

Montañez, G. y Delgado, O. (1998) Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. Cuadernos de Geografía [en línea] Vol. VII, No 1-2, pp. 120-134. Disponible en: http://acoge2000.homestead.com/files/Montanez_y_Delgado_1998.pdf

Mroziewicz, R. (1972) El problema campesino en la Revolución Mexicana. Estudios Latinoamericanos [en línea] Disponible en: http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL01/el01_01_mroz.pdf

Peñalver, L. y Flores, J. (1999) De campesino a agricultor. Una visión sociohistórica de los procesos laborales y formación de identidades. FERMENTUM [en línea] No 24, pp. 77-104. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/33711>

Programa GEAVIDEO (2003): *Saberes campesinos. Sin maíz no hay país* [Video online] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6Rbu2cggVxo> [Consultado el día 22/05/2017]

Redfield, R. (1982) El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual. Asociación Nueva Antropología [en línea] Vol. 5, No 18, pp. 85-98. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15901810>

Rivera, J. (1992) El movimiento campesino posrevolucionario: sugerencias metodológicas y estado de la cuestión. UAM-I [en línea] Vol. 12, No 26, pp. 97-112.

Disponible en: <http://biblat.unam.mx/es/revista/iztapalapa/articulo/el-movimiento-campesino-posrevolucionario-sugerencias-metodologicas-y-estado-de-la-cuestion>

Scandroglio, B., López, J. y San José, M. (2008) La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias. *Psicothema* [en línea] Vol. 20, No 1, pp. 80-89. Disponible en: www.psicothema.com/pdf/3432.pdf

Semillas de vida (2015) El maíz como la base de nuestra cultura. Disponible en: <http://www.semillasdevida.org.mx/index.php/documentos/maiz/79-sobre-el-maiz/75-el-maiz-como-base-de-nuestra-cultura> [10 de abril de 2017].

Serna, A. (1996) El movimiento campesino en México: una identidad fragmentada. *Estudios Agrarios* [en línea] Vol. 2 No 4, pp. 40-55. Disponible en: http://pa.gob.mx/publica/cd_estudios/Paginas/autores/serna%20jimenez%20alfonso%20el%20mov%20campesino%20en%20mexico.pdf

Sevilla, E. y Pérez, M. (1976) Para una definición sociológica del campesinado. *Agricultura y Sociedad* [en línea] No 1, pp. 15-39. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2132608>

Shanin, T. (1979) *Campesinos y sociedades campesinas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sin maíz no hay país. México (2016) Disponible en: <http://sinmaiznohaypais.org/> [10 de abril de 2017].

Soto y Gama, A. (1976) *La cuestión agraria en México*. 3ª Ed. México, D.F.: Ediciones "El Caballito".

Universidad Nómada (2002) Apuntes sobre la necesidad de fabricar mitos. En: *Desobediencia Global* [en línea] Disponible en: <http://www.sindominio.net/unomada/desglobal/3/mitos.html> [10 de abril de 2017].

Vázquez, A. (2013) La construcción social de la identidad campesina en dos localidades del municipio de Tlaxco, Tlaxcala, México. *Colegio de Posgraduados* [en línea] Vol. 10, No 1, pp. 1-21. Disponible en:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722013000100001

Vera, J. y Valenzuela, J. (2012) El concepto de identidad como recurso para el estudio de las transiciones. *Psicología & Sociedade* [en línea] Vol. 24, No 2, pp. 272-282. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24n2/03.pdf>

Warman, A. (1980) *Ensayos sobre el campesinado en México*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen.

Wolf, E. (1982) *Los campesinos*. 3ª ed. España: Editorial Labor S.A.

Entrevistas

Entrevista a Armando Rosas Balbuena, 72 años, campesino.

Entrevista a Fausto Mario Hernández Careaga, 55 años, campesino y profesor.

Entrevista a José Miguel Carrasco López, 70 años, campesino.

Entrevista a José Luis Careaga Villamares, 56 años, campesino y técnico electromecánico.

Entrevista a Cipriano Justino Sánchez Díaz, 80 años, campesino.

Entrevista a Jesús Salgado Salinas, 54 años, campesino y comerciante.

Entrevista a Clemente Ruíz Álvarez, 51 años, campesino y miembro del comisariado ejidal.