

dossier

Luchas de clase en América Latina

Lutas de classe na América Latina

Class struggles in Latin America

Carlos Frederico Marés de Souza Filho¹

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Programa de PosGrado en Derecho, Curitiba, Paraná, Brasil. Correo: carlosmares@terra.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6529-6058>.

Traducido por **Leonardo Evaristo Teixeira²**

² Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, San Luis Potosí, México. Correo: leonardoevaristoteixeira@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3025-9537>.

Recibido el 13/12/2022.
Aprobado el 20/12/2022.

Cómo citar este trabajo

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Luchas de clase en América Latina. Traducción de Leonardo Evaristo Teixeira. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 9, n. 1, ene./jun. 2023, Brasília, p. 103-130.

insurgência

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais | v. 9 | n. 1 | jan./jun. 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.
Este trabajo es licenciado bajo una Licencia Creative Commons 4.0.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

Luchas de clase en América Latina

Resumen

El capitalismo periférico, colonial y dependiente de América Latina genera una contradicción con pueblos y grupos colectivos en la búsqueda de transformar las tierras ocupadas en mercancía que sirva de medio de producción. Para ello destruye las culturas, las organizaciones sociales y el modo de vida de los pueblos y la naturaleza. La destrucción de la naturaleza es intrínseca al capitalismo y la destrucción de las culturas la marca del colonialismo capitalista. El objetivo principal del trabajo es demostrar que ese proceso, en el siglo XX, propició una nueva forma de lucha de clases que ha puesto en jaque al sistema propietario individual de tierras y al capitalismo como su garante. Son objetivos secundarios demostrar que históricamente la lucha de clases en el mundo colonial esclavista fue diferente de la lucha de clases en otros continentes. Del lado de los pueblos también forma parte de esa lucha el mantenimiento de la naturaleza en contradicción con el capitalismo central. Otro objetivo secundario es demostrar que los campesinos integran esa lucha de clases en la defensa de la naturaleza y protección de la tierra como dominio colectivo. Ese conjunto tuvo como argamasa la conciencia de la contradicción cultural y natural obtenida en el siglo XX. El estudio se basará en la investigación doctrinal y teórica. La conclusión a la que se ha llegado es que efectivamente los pueblos, los campesinos y la naturaleza integran esa lucha de clase latinoamericana. Con seguridad la situación de la naturaleza no es de actor en la lucha de clase, pero objeto de la disputa. La naturaleza es la tierra que provee las necesidades de los pueblos y de los campesinos y que no puede ser reducida a la propiedad privada y mercancía.

Palabras-clave

América Latina; Luchas de Clase; Naturaleza; Pueblos tradicionales; Campesinos.

Abstract

The peripheral, colonial, and dependent capitalism of Latin America generates a contradiction with peoples and collective groups in the quest to transform the occupied lands into merchandise that serves as a means of production. To this end, it destroys the cultures, the social organizations and the way of life of the peoples and destroys nature. The destruction of nature is intrinsic to capitalism and the destruction of cultures the mark of capitalist colonialism. The main objective of the work is to demonstrate that this process, in the 20th century, has propitiated a new form of class struggle that has put in check the individual landowner system and capitalism as its guarantor. Secondary objectives are to demonstrate that historically the class struggle in the colonial slaveholding world was different from the class struggle in other continents. On the people's side also part of this struggle is the maintenance of nature in contradiction to central capitalism. Another secondary objective is to demonstrate that peasants are part of this class struggle in the defense of nature and protection of the land as a collective domain. This whole had as mortar the consciousness of the cultural and natural contradiction obtained in the 20th century. The study will be based on doctrinal and theoretical research. The conclusion reached is that effectively the peoples, peasants and nature integrate this Latin American class struggle. Certainly, the situation of nature is not that of an actor in the class struggle, but rather an object of dispute. Nature is the land that provides for the needs of peoples and peasants and that cannot be reduced to private property and merchandise.

Keywords

Latin America; Class Struggles; Nature; Traditional Peoples; Peasantry.

Introducción

El proceso colonial moderno de América Latina se diferencia de los demás continentes porque hubo una sustitución de gentes promovida inicialmente por el exterminio de los habitantes originarios del continente y la introducción de masas de trabajadores de otros continentes, esclavizados o semiesclavizados. En los lugares donde el exterminio o la esclavitud de los originarios se dio en larga escala, principalmente en las áreas de producción agrícola, hubo una sustitución muy fuerte de gentes, como se observa en las Antillas, parte del litoral nordeste de Brasil, Pacífico colombiano, y donde predominó el sistema esclavista puro de producción, a esos lugares los hicieron de predominancia afrodescendiente. La esclavitud moderna, caracterizada por el cruel secuestro de gentes de África y la absoluta explotación en la agricultura de explotación, sirvió de base para el colonialismo. Cualquier análisis del modo de producción y de las clases sociales en América Latina no puede dejar de considerar la esclavitud. Los pueblos originarios/indígenas también fueron esclavizados muchas veces con la destrucción de sus culturas, otras veces manteniendo formas de sumisión del grupo, obligados a proporcionar trabajo a los colonizadores para mantener la vida social.

En otros continentes los colonialistas europeos llegaban como clase dominante, a servicio de los capitales de las metrópolis, explotando fuertemente a los habitantes locales como trabajadores o como ejército de reserva, destruyendo las sociedades, costumbres y culturas locales, y transformando la tierra en propiedad privada e integrando los individuos como trabajadores asalariados. En América Latina eran extranjeros tanto la clase dominante, representante del capital europeo o su aliado directo, como la mano de obra esclavizada. La usurpación de la tierra coincidía con el exterminio de los pueblos aún cuando era utilizada la mano de obra de las gentes originarias. La producción, agrícola o minera, era direccionada a la exportación y cumplía el papel de acumuladora de riquezas para la burguesía europea. La acumulación era absoluta, la tierra y el trabajo eran gratuitos. Ese modo de producción, llamado colonialismo esclavista por Jacob Gorender (2016), posibilitó la acumulación primitiva en Europa y, posiblemente, estableció en sí mismo una relación de clases muy especial. No se puede olvidar que esa estructura colonialista que sumergió América y África tuvo inicio antes de la formación capitalista e hizo parte de su nacimiento y desarrollo (QUIJANO, 2011).

Mientras el colonialismo organizaba el mundo de explotación, promoviendo el exterminio de los pueblos y de la naturaleza, los pueblos originarios de las Américas mantuvieron una fuerte resistencia en defensa de sus territorios y organizaciones sociales. Cuando lograban estar suficientemente lejos y fuera del alcance de la violencia colonial mantenían sus estructuras sociales y seguían con la vida con las alteraciones necesarias para la resistencia. La explotación capitalista

colonial y su alrededor creció con base en el trabajo esclavizado y en la sustitución por la inmigración, haciendo que el desarrollo de la sociedad ocurriera sin la participación de los pueblos y de la naturaleza locales. Se creó un mundo artificial con plantas, animales y gentes exóticas. Evidentemente los nativos capturados, expulsados de las tierras y de sus sociedades, fueron incluidos en el esclavismo colonial sin condiciones de supervivencia como grupo social, considerados extintos como pueblos.

La resistencia, sin embargo, fue permanente. Los pueblos originarios que no participaban del mundo colonial no integraban ni la producción ni las contradicciones del colonialismo, sirviendo de un vago ejército de reserva de gentes y de tierras, por eso estaban siempre bajo una amenaza concreta de ser subyugados, desestructurados como sociedad e integrados a la producción capitalista como trabajadores, esclavizados o no.

La lucha de clases interna del esclavismo colonial, es decir, en el seno de la sociedad colonial, era muy intensa y las gentes esclavizadas a pesar de ser permanentemente insurgentes, tenían inmensas dificultades de organización, teniendo que ser clandestina, bajo una represión violenta (MOURA, 2020). Además, las gentes esclavizadas vivían confinadas, dificultando los contactos e integración necesarios a la organización política. A pesar de eso, esa organización existía y tenía como principal objetivo la libertad y el fin de la esclavitud. Era la expresión de la lucha de clases de aquel momento. La existencia de esa organización puede ser observada en lo que los portugueses, y después la oligarquía nacional brasileña, llamó *quilombos*¹, palabra rescatada por la Constitución de 1988 para definir a los pueblos con condiciones sociales, culturales distintas de la sociedad nacional y con ancestralidad africana. Esa resistencia de clases de los pueblos formados a partir de la ancestralidad africana tiene como ejemplo clásico en Brasil la República de Palmares (FREITAS, 1978), pero la lucha de los *quilombos* fue permanente y en todo el territorio brasileño (MOURA, 2020). Su ápice en América Latina como enfrentamiento al colonialismo y esclavismo se dio con la Guerra de Haití, 1791-1804 (ARISTIDE, 2013; JAMES, 2013). La historia de América Latina en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX fue marcada por el enfrentamiento entre esclavizados e indígenas, por un lado, y el avance del mundo colonial capitalista, por otro.

¹ Nota del Traductor [N. d. T.]: Para mejor comprensión de los lectores y lectoras de lengua castellana, para Clóvis Moura (1988, p. 103), los *quilombos* eran la “unidad básica de resistencia del esclavo”, es decir, era la forma de organización social para la producción y reproducción de la vida, así como de resistencia cuyos miembros *quilombolas* luchaban contra el sistema esclavista a lo largo de todo el período colonial e imperial de Brasil. Hoy el término sigue siendo utilizado para referirse a los grupos descendientes (o afrodescendientes) de estas formas de organización con costumbres y prácticas propias, tal como veremos en el punto 3 de este trabajo.

Rosa Luxemburgo, reflexionando el pensamiento marxista del inicio del siglo XX, describió el mundo colonial y la lucha de clases inherente al colonialismo llamando a las economías no capitalistas como “economía natural” y las sociedades como “sociedades primitivas”. A pesar de eso, demostró cómo esas sociedades prestaban un gran aporte económico al capitalismo, introduciendo nuevas mercancías y aumentando la capacidad productiva del capital de la metrópolis con la introducción de tierras y trabajo gratuitos. Afirmaba que para los pueblos colonizados y sus sociedades “...se trata de una cuestión de vida o muerte, y, como no hay otra salida, resiste y lucha hasta su total agotamiento o extinción”² (LUXEMBURGO, 1970, p. 319-320). Es decir, aunque no se tratase de una lucha entre trabajadores y la burguesía, directamente, la resistencia de los pueblos en las colonias, ya sea de los vinculados a la producción, como esclavizados o sometidos al trabajo servil, o de los más lejanos, como reserva de tierras y gentes, reflexionaba directamente en el mundo capitalista europeo que enriquecía y acumulaba capital suficiente para explotar aún más tierras y nuevas mercancías.

El análisis de la lucha de clases del mundo colonial que sobrevivió a las independencias nacionales latinoamericanas y perduró en el llamado imperialismo del siglo XX es objeto de este artículo. El estudio estará centrado en el papel de los pueblos indígenas, de los llamados *quilombolas* y otros pueblos tradicionales o tribales en la lucha de clases interna de la sociedad colonial que se mantiene como proveedora de materias primas agrícolas y mineras, dependiente de los intereses y negocios de las metrópolis. Esos pueblos dejaron de apenas resistir “*hasta el total agotamiento o la extinción*” y pasaron a imponer derechos al sistema legal capitalista, reivindicando no sólo derechos a la propia existencia, sino a la existencia de la naturaleza. Para eso será necesario analizar el papel de la economía dependiente de América Latina, la acción del capitalismo en la absoluta destrucción de la naturaleza y de las gentes que vivían en la naturaleza. Será necesario analizar el papel y articulación de los pueblos originarios y de todos los pueblos tradicionales, además del papel de los campesinos, como forma de resistencia al capitalismo que, al final, es también la lucha contra la destrucción de la naturaleza.

1 El extractivismo destructivo del colonialismo

La voluptuosidad de la acumulación capitalista es directamente responsable de la destrucción de la naturaleza en gran escala. La construcción del capitalismo, y su necesidad de producir cada vez más mercancías, se hizo aniquilando impiadosamente la naturaleza. En el inicio se imaginaba que la tierra era

² N. d. T.: En la versión en español de “La acumulación del capital”, de *Germinal*, encontramos: “se trata de ser o no ser, para las sociedades primitivas no hay otra actitud que la de la resistencia y lucha a sangre y fuego, hasta el total agotamiento o la extinción” (LUXEMBURGO, s./f., p. 180).

inagotable, “la tierra es abundante”, decía Locke (2002). La abundancia de la tierra fue explícitamente reconocida en Europa después de los llamados descubrimientos. Quien mirase desde aquel centro, la periferia colonial parecería infinita, todavía más si se imaginase que las gentes que la viviesen serían descartables. Y no solo en América, había tierras “infinitas” en todo alrededor del mundo. Pero para usar esa infinitud era necesario retirar cualquier derecho colectivo que sobre ella pudiese existir, descartar las gentes y sus derechos. Para ello varios procesos y métodos fueron usados, en América se dio la preferencia a la sustitución de gentes, destruyendo las comunidades y pueblos existentes, ocupando las tierras, haciéndolas individuales y trayendo gente de otros lugares para trabajar de forma forzosa, fue el esclavismo en su pureza antiética. A la destrucción y sustitución de las gentes se suma la destrucción de la naturaleza para producir mercancías. Ese proceso de acumulación de riquezas materiales fue apartando al ser humano de la naturaleza al punto de imaginarse que podría existir una sociedad humana que prescindiera de ella. El ser humano europeo expulsó la naturaleza de su convivio (SOUZA FILHO, 2015). Incluso, idealizó una sociedad libre, sin naturaleza, sin mujeres y derechos colectivos.

El colonialismo moderno, desde sus inicios en el siglo XVI fue devastador. Si las minerías, como oro y plata, sustentaron y representaron la riqueza acumulada por la burguesía europea, el extractivismo vegetal garantizó la producción de mercancías que movían esa riqueza. Las mercancías surgieron de extracción directa, como los colores del palo de Brasil, la madera, y los condimentos y especias, y también de plantaciones, como la caña de azúcar y el añil. Para las grandes plantaciones direccionadas a la exportación era necesario primero individualizar la propiedad de la tierra, eliminar el “atraso” colectivista y, finalmente, destruir cualquier planta o animal que existiera sobre ella para que, con la tierra limpia y vacía, pudiese producir la mercancía deseada en Europa (SOUZA FILHO, 2015).

Ese proceso de apropiación e individualización de la tierra muy bien descrito por Rosa Luxemburgo (1970), tenía que generar la destrucción de las culturas colectivas locales. Por lo tanto, la destrucción era de la flora, de la fauna y de las gentes. No obstante, las gentes, eso es explicado muy bien por Rosa Luxemburgo, eran necesarias como mano de obra para producir las mercancías que no consumirían. El trabajo de Rosa Luxemburgo analiza el colonialismo imperialista del siglo XIX, principalmente en el norte de África y el Oriente, India y China. En las Américas el proceso es anterior y mucho más predador y violento, si es que es posible comparar grados de violencia contra personas y contra la naturaleza. El hecho es que en las Américas dos expedientes fueron claramente utilizados contra las gentes: por un lado, las poblaciones americanas fueron sometidas “*hasta el total agotamiento o la extinción*” siempre intentando utilizarlas como mano de obra esclava o servil en las minas y plantaciones. Esa dominación varía en los primeros

siglos del colonialismo dependiendo de la región y de la capacidad de resistencia de los pueblos sometidos. El ejemplo de Cuba, relatado por Bartolomé de Las Casas (1986) en los primeros años es ejemplar, la rebeldía era pagada con la vida. El dominio de la tierra y de los pueblos tendría que ser total, es decir, o fornecían la mano de obra para la explotación colonial, en la forma y cantidad que la metrópoli desease, o eran exterminados, en un genocidio explícito. El segundo expediente, que garantizaba la eficacia del primero, era la importación de gente secuestrada de África. Ambos configuraban el esclavismo. La diferencia entre los africanos secuestrados y los indígenas locales era que los indígenas estaban organizados y era necesario desorganizarlos, mientras con los africanos el proceso de secuestro y tráfico promovían directamente a su desorganización. Los africanos solamente después de su llegada podían empezar a pensar su reorganización social.

Para el extractivismo colonial, por lo tanto, el indígena o africano integrado a la producción ya no era más pueblo, ni mucho menos sujeto de derecho sobre las tierras. Por eso, el colonialismo promovía la sustitución de la naturaleza y de las gentes en América Latina, las nuevas tierras, abundantes y gratuitas, se volvían grandes extensiones de plantaciones de monocultivos exóticos, causando daños en dos continentes al mismo tiempo. Ese proceso tardó casi cuatro siglos, hasta mediados del siglo XIX cuando fue prohibido el tráfico internacional de esclavos y enseguida se dieron las aboliciones formales de la esclavitud, las últimas colonias holandesas (1863), en los Estados Unidos (1865), en Puerto Rico (1873), en Cuba (1886), y en Brasil (1888).

Con el fin del tráfico ilegal de gente esclavizada africana no se paró la importación de trabajadores, ya no formalmente esclavizadas, pero bajo dudosos contratos modernos, manteniendo la destrucción de la naturaleza con las mismas características anteriores, por lo tanto, la sustitución de gentes y de naturaleza siguió bajo nuevos personajes y nuevas formas coloniales. Las independencias de América Latina ocurridas desde Haití, el 1º de enero de 1804, como fruto de la guerra que duró doce años, hasta la independencia de Cuba, en 1898, fueron procesos muy intensos, con muchas y gloriosas luchas, pero que alteraron muy poco la formación de producción de los países que iban siendo creados a partir de las independencias, en general subyugadas por oligarquías locales, llamadas en español *élites criollas*. La dependencia de las economías latinoamericanas con las metrópolis, nuevas o antiguas, se mantuvieron y se profundizaron. Eso significó directamente el mantenimiento de la destrucción de la naturaleza con el avance sobre tierras colectivas de los pueblos originarios, la extinción de esos pueblos con la manutención del genocidio, la extracción intensa de la minería bajo trabajo más o menos esclavizado, hasta el agotamiento de los yacimientos, la exportación de materias primas para las economías capitalistas centrales y la compra de mercancías manufacturadas, integrando un mercado generador de altas ganancias para los capitales centrales.

A pesar de las numerosas, continuas y permanentes rebeliones del siglo XIX en toda América Latina, siempre reprimidas violentamente, la lucha de clases interna del capitalismo estaba siendo trabada en Europa y tensionaba el sistema hasta el punto de alterar el capitalismo y su derecho. Era la lucha de clase directa entre trabajadores asalariados y la burguesía propietaria de los medios de producción, tal como vista, participada y descrita por Marx (LOSURDO, 2015). Esta lucha principal del siglo XIX alteró el sistema jurídico del capitalismo, cambiando la rigidez del contrato y la participación del Estado en la vida económica y social. La ley pasó a definir reglas contractuales, especialmente del trabajo, reglas de utilización de la propiedad de la tierra, con la introducción del concepto de función social de la propiedad, la creación de acciones políticas del Estado con las llamadas políticas públicas. En América Latina, sin embargo, la rigidez de la propiedad privada de la tierra fue mantenida y la llamada función social de la propiedad era solo un concepto impropio o tergiversado para continuar el asalto a las tierras comunales.

A comienzos del siglo XX las luchas de clases del siglo XIX hicieron crear organismos internacionales para regular derechos, como la Organización Internacional del Trabajo, y después de las atrocidades del nazismo, tan capitalista como el colonialismo, la lista de derechos humanos que ha ido creciendo a lo largo del siglo XX. A pesar de eso, América Latina continuó con su estructura colonial más o menos intacta, siguió con una economía dependiente a pesar de que la metrópoli principal se desplazó a Estados Unidos. América Latina siguió siendo la gran periferia, de economía campesina, entendida como reserva de mano de obra y de tierras para los capitales centrales. Los pueblos indígenas continuaron presionados y con políticas de exterminio y la naturaleza devastada para la extracción de mercancías directas, como la madera y materias primas, como los minerales, y las tierras vaciadas de gente, plantas y animales, sirviendo la producción agrícola para exportación.

En 1910 estalló en México una gran revuelta contra el sistema colonial, corrupto y genocida que era mantenido en los países llamados independientes de América Latina. La revolución mexicana fue múltiple, compleja, de grandes liderazgos populares, como Emiliano Zapata y Francisco Villa, fue importante para el auto reconocimiento de América Latina, representa una especie de autoconciencia de existencia continental, de identidad. Es en ese período que ocurren grandes movimientos culturales en el seno de la sociedad hegemónica, como el surrealismo de Frida Kahlo, el muralismo de los mexicanos Diego Rivera, David Siqueiros y José Clemente Orozco, la semana de arte de São Paulo, inicia el realismo fantástico en la literatura y el indigenismo en sus múltiples formas, hay un despertar y una voluntad de buscar las propias raíces.

No solo en las artes, el Derecho empieza a cambiar y en 1917 surge, como fruto de la revolución mexicana, una innovadora Constitución que rompe con la tradición del Derecho capitalista del siglo XIX dando al Estado un papel relevante en la garantía de derecho de las gentes e imponiendo restricciones al carácter absoluto del derecho de propiedad de la tierra. Las mujeres, los originarios, la tierra y los trabajadores son, innovadoramente, contemplados en la nueva Constitución. En realidad la Constitución de 1917 de México no significó la redención del continente, sino más bien el inicio de una nueva forma y estructura de lucha de clases en América Latina que, poco a poco, incorporaría contingentes indígenas, *quilombolas*, campesinos, mujeres y todo el entorno del capitalismo, asociados a la defensa y protección de la naturaleza, de las mujeres, y de todos los que no estuvieran encuadrados en la contradicción trabajo/capital, las gentes colectivas, que no fueran hombre, blanco, hetero, propietario o empleado.

Surgen también, en el siglo XX, pensadores, filósofos, intelectuales y artistas que reflejan a partir de la complejidad de América Latina y del colonialismo, como Fausto Reinaga, Dolores Catacuango, José Carlos Mariátegui, Gabriela Mistral, Orlando Fals Borda, Lélia Gonzalez, Leopoldo Zea, Patricia Galvão, la Pagu, Roberto Fernandez Retamar, Célia Sánchez, Paulo Freire, Frida Kahlo, Ruy Mauro Marini, entre una infinidad de nombres. América Latina siempre ha sido objeto de estudios de la modernidad, pero en general sus estudiosos eran de fuera del continente, europeos o norteamericanos, los americanistas, brasilianistas y otras especialidades. El primer Congreso de Americanistas tuvo lugar en Nancy, Francia, 1875 y solo hasta 1910, en su XVII edición tuvo lugar en América Latina. Hoy son los latinoamericanos los que piensan el continente y proponen cambios.

El capitalismo central y metropolitano tendría que cambiar sus políticas para mantener la dominación. Una feroz represión contra los movimientos populares y gobiernos que se les acercaban se hizo sentir, generando dictaduras en prácticamente todos los países de América Latina, especialmente después de la Revolución cubana de 1959. El golpe de 1964 en Brasil fue visiblemente anti campesino y anti indígena. Esa represión buscó ampliar el ejército de reserva de trabajadores destruyendo las fuentes de vida y cultura de las poblaciones del campo, pero también buscó asimilar territorios originarios y campesinos, talando bosques y excluyendo colectividades de gentes, incorporando tierras al mercado, lo que generó una reforma agraria del capitalismo en un modelo lanzado por la llamada “Alianza para el Progreso”.

Pero la introducción del capitalismo en el campo en América Latina se daría con la implementación de políticas agrícolas generadoras de producción de alta rentabilidad al capital, nociva y degradante de la naturaleza, llamada “revolución verde” en contraposición a las revoluciones rojas difundidas por el mundo. Era la guerra fría en el campo de América Latina y cumplía dos objetivos a la vez, buscaba

desarticular a los movimientos campesinos articulados y fuertes, y hacer que la producción de bienes primarios consumiera bienes y tecnología de las metrópolis. Esta nueva agricultura, basada en grandes capitales, pasó a ser de hecho consumidora de productos industrializados del capitalismo central, especialmente fertilizantes químicos, insecticidas, herbicidas y cantidad cada vez mayor de agrotóxicos, apoyados por equipos e implementos agrícolas de alto costo, tractores, cosechadoras y otras máquinas, todas movidas con combustible fósil. Estas mercancías, desde el principio, podían ser compradas con impuestos bajos y generosos incentivos fiscales de los Estados dependientes, engordando los ingresos de las metrópolis. En seguida, completando la capitalización del campo, fueron introducidas las semillas con mejoramiento genético [*cultivares*] y transgénicas patentadas y de propiedad privada. Este paquete estranguló la producción campesina de alimentos, generando hambre, y una nueva dimensión de lucha surgió. Desde el punto de vista de la dependencia, nada más se renovó el menú, América Latina continuó produciendo mercancías primarias e importando manufacturas, vendiendo su producción barata y comprando insumos caros. Esta acción colonial pretendía eliminar la economía campesina en el continente y la transformación de los campesinos en trabajadores asalariados. Algunos teóricos anunciaron la no necesidad de la Reforma Agraria como propuesta política de transformación. La expulsión de los campesinos, y de los pueblos, de las tierras que ocupaban generó miserables en las periferias de las ciudades porque obviamente los empleos abiertos en la agricultura eran un número mucho inferior que el éxodo.

Ese proceso de alteración de las relaciones del campo fue acompañado de una fuerte campaña de eliminación del hambre mundial, lo que debería contraponerse a las propuestas socialistas argumentadas en la lucha de clases global. Ninguna de las promesas de avanzar en la lucha contra el hambre o en la mejora de las condiciones de vida y las libertades ha sido alcanzada ni en América Latina ni en otros continentes. Las nuevas metrópolis, entonces llamadas imperiales y no coloniales, continuaron enriqueciéndose y acumulando cada vez más riqueza y capital. La forma de usurpación de riqueza por minería y agricultura, descrita por Rosa Luxemburgo (1970), estaba mantenida. El colonialismo no había cambiado su cara. El papel de América Latina en la nueva fase del capitalismo no cambiaría mucho y seguiría siendo intangiblemente dependiente como había observado Ruy Mauro Marini (1976).

Los pueblos y la naturaleza continuaron condenados a la destrucción. La mano de obra individual, barata y hambrienta, era el destino de los pueblos, mercancía, el de la naturaleza.

2 Los pueblos indígenas y su toma de conciencia sobre la sociedad hegemónica

Desde la revolución de 1910, y quizá incluso antes, los pueblos indígenas del continente empezaron a entender que no habría salvación si no fuesen producidos cambios sustanciales en el capitalismo que codiciosamente codiciaba sus tierras y vidas. Entendieron que estos cambios tendrían que ocurrir internamente en la sociedad hegemónica y no apenas en el enfrentamiento diario en el margen de la frontera agrícola. Hubo una toma de conciencia de que el sistema capitalista tenía en mente la destrucción de todos los pueblos y de todos los territorios, por lo tanto, no era suficiente cuidar de un lugar. Eso fue el primer mensaje de Zapata, aunque no fuera tan claro, pero suficientemente asertivo para inspirar la primera constitución en la cual el Estado pasó a tener un papel preponderante en la protección de derechos colectivos, en la relativización del derecho de propiedad de la tierra, en la universalización del voto y en el reconocimiento y garantía de derechos laborales además de la libre contratación. Por eso mismo el capitalismo y sus teóricos intentaron despreciar esa constitución y no descansaron mientras no la dominaran internamente en México. La lucha siguió.

Zapata es un personaje que va teniendo conciencia histórica de las contradicciones sociales del colonialismo y de que no hay posibilidad de lucha fuera del sistema hegemónico. El pueblo de Anenecuilco, Morelos, tierra natal de Zapata registra resistencia al colonialismo desde el siglo XVI (ÁVILA, 2019), pero en el siglo XX la defensa de las tierras comunales dejó de ser nada más una defensa de tierras comunales para alcanzar una propuesta de cambios en el Estado Nacional (PALOU, 2006). Es por tal razón que la Revolución asumió la grandeza que tuvo y resultó en la nueva Constitución, innovadora, diferente de todo lo que anteriormente existía, realmente organizadora del Estado, con derechos comunitarios garantizados.

El segundo gran mensaje a ser leído por los pueblos fue el proceso de construcción de la Constitución boliviana de 1938, cuya disputa de implementación resultó en la Revolución Boliviana de 1952 y su ley de Reforma Agraria. Los pueblos de México, de Bolivia, de Ecuador, de Colombia buscaron un camino de encuentros y empezaron a articular un Congreso Indígena para discutir las alteraciones internas necesarias de los Estados Nacionales capitalistas. Todas las dificultades se presentaron, pero la presión dentro de los Estados Nacionales se hizo sentir como una novedad. La reivindicación de los pueblos empezó a ser sentida y las oligarquías nacionales, élites criollas, ya no conseguían ignorar el problema indígena en sus respectivos países (GOTKOWITZ, 2011).

La señal de advertencia se encendió en el corazón del capitalismo. Empezaba a movilizarse la parte omitida del mundo colonial latinoamericano, los eternamente

olvidados, confinados en pocas tierras menos fértiles o distantes, el mundo campesino, indígena, negro, organizaba la lucha por transformaciones. Los países de América resolvieron anticiparse sobre la posibilidad del Congreso Indígena y promovieron un Congreso Indígena Interamericano, en México, en 1940, sin la presencia de representantes de los pueblos. Era el inicio de relaciones de nuevo tipo entre Estados Nacionales y pueblos originarios de América.

Evidentemente se tuvo una consecuencia diversa en cada Estado Nacional, pero la relación como un todo en el continente experimentó alteraciones. Por primera vez los Estados Nacionales se vieron obligados a tener una política de respeto a los pueblos originarios. Los indígenas dieron un paso en el debate y lucha común, en una gran articulación en alianza que mantendría las autonomías locales y de cada pueblo, pero se estructuraban asociaciones, federaciones y confederaciones de pueblos.

De hecho, los pueblos originarios cambiaban la vieja estrategia en defender su propio territorio y pasaron a organizar asociaciones, federaciones y otros instrumentos de acción no utilizados en sus organizaciones originarias y tradicionales, pero aprendidos en el estudio de los sistemas jurídicos nacionales. En Ecuador ya había surgido Dolores Catacuango, quítxua, feministas y activista por los derechos indígenas que organizó la primera organización indígena, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en 1944. Este formato de Federación iba a diseminarse por el continente a partir de la década del 70 y 80 del siglo XX. En la región andina y en la Cuenca Amazónica empezaban a surgir muchas organizaciones, desde estructuradas a partir de un pueblo, como la ECUARUNARI, Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa, creada en 1972, o de una región, como la COICA, Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, creada en Perú, en 1984, que presuponía la existencia previa de organizaciones locales o de pueblos de la cuenca amazónica.

Esta nueva forma de organización, aunque fuera una novedad del siglo, habría ocurrido hace mucho tiempo, en el primer siglo del colonialismo, XVI, cuando Portugal sufrió resistencia en el sur, entre Rio de Janeiro y São Paulo de una gran Confederación indígena, llamada Confederación de los Tamoios (QUINTILHANO, s./f.), liderada por el cacique Aimberê, y que reunía pueblos de distintas etnias. La Confederación venció todas las batallas trabadas, a pesar de la superioridad de armas de los portugueses, fue derrotada por la traición del padre Anchieta, como muchas otras luchas indígenas del continente, fue derrotada por la buena fe y confianza en la palabra de los invasores. Cuatro siglos después las Confederaciones empezaron a rearticularse, esta vez, como está demostrando la historia, manteniendo una profunda desconfianza y permanente estado de alerta.

Los pueblos originarios de América Latina tuvieron como enfoque la alteración de los derechos inscritos en las normas jurídicas de la sociedad hegemónica para que

ellas reconociesen el derecho a la existencia de los pueblos y su territorialidad. De determinada forma esto había empezado con la Constitución mexicana, pero en 70 años prácticamente nada había avanzado como reconocimiento de derechos, al contrario, las reformas agrarias del capitalismo pasaron a exigir más tierras individuales para inversiones de capitales en la revolución verde, eso pasó a presionar las tierras comunales y la expulsión de los indígenas fue tan violenta como al inicio de la colonización. Gran parte de los gobiernos locales se transformaron en dictaduras militares violentas contra las gentes del campo. El fin de las dictaduras, en los años 80, fue la oportunidad para que los indígenas organizados insistieran en incluir derechos colectivos durante el proceso de redemocratización. Las campañas empezaron aún en la década del 70 y alcanzaron un patrón internacional rápidamente. Las dictaduras eran vistas como genocidas y, por lo tanto, fue fácil identificar la redemocratización con el reconocimiento de los derechos colectivos.

Así se hizo, aunque no tuviera representación en el Congreso Constituyente, la presencia indígena garantizó que la Constitución brasileña de 1988 mantuviera coherencia en todo su texto con el capítulo dedicado a los pueblos indígenas. La Constitución evita llamarlos como “pueblos”, pero reconoce el derecho a la “organización social”, es decir, a la sociedad tradicional e históricamente formada, garantizando una territorialidad a las “tierras que tradicionalmente ocupan”. Esta fórmula de la Constitución brasileña pasó a ser el símbolo de ruptura con los viejos paradigmas integracionistas y fue una conquista que se dio a partir de la movilización de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas sabían de las dificultades que tendrían al romper la lógica de la sociedad hegemónica capitalista porque habían entendido que era necesario conocer la sociedad capitalista y sus contradicciones. Entonces, el primer paradigma a ser roto era el de la provisoriedad del derecho. Hasta aquel momento los eventuales derechos indígenas, colectivos, eran provisorios, hasta que llegase el fin de la colectividad, esto es, valdrían hasta la integración de los miembros como trabajadores individuales y contratados. La antigua tradición colonial estaba íntegra: las destrucciones de los pueblos y la recaudación de las tierras para el mercado. La ruptura de este paradigma, no obstante, significaba una cierta desorganización en el sistema propietario hegemónico. Se trata, a su vez, de una ruptura interna en el sistema.

La integración por el trabajo estaba explícita en la Convención n° 107, de la OIT, de 1957. Pero muchos documentos anteriores la consagraban. Si la lucha indígena se concentraba contra la integración individual como trabajador, lo que altera el carácter de su condición de miembro de una sociedad tradicional, era importante que hubiera cambios en las leyes nacionales, pero también en la norma internacional del trabajo. Hay una aparente contradicción en esta lucha, porque no

se trata de negar la posibilidad de trabajo individual, por el contrario, debe ser garantizado el acceso al derecho de trabajar, como a todos los derechos de la modernidad, pero el hecho de trabajar, o hablar la lengua hegemónica o no vestir ropas tradicionales no puede impedir que el individuo continúe siendo un indígena, miembro de una sociedad diferenciada que lo reconoce y la colectividad mantener derechos colectivos incluso territoriales.

Así, la lucha indígena en el siglo XX pasó a ser por el reconocimiento de la posibilidad de existir, de tener una territorialidad, aun cuando viven lado a lado de la sociedad hegemónica. Por lo tanto, la lucha ya no es más para quedarse fuera de la sociedad hegemónica, sino para no ser excluido porque está fuera. Lo que significa que aún actuando dentro de la sociedad hegemónica tiene el derecho de mantener la sociedad tradicional íntegra. Para ello, se necesita de un territorio donde la cultura se relacione con la naturaleza y con los espíritus de ella. La opción de la proximidad es del pueblo y no puede ser imposición de los hegemónicos.

Poco a poco los pueblos indígenas del continente fueron tomando conciencia que garantizar su modo de vida y su existencia colectiva habría de ser conquistado por lucha trabada internamente en el sistema hegemónico. Para que lo lograra era necesario conocer el sistema y saber qué cambios eran necesarios. Enfrentaron, así, en un proceso ascendente que inició en mediados del siglo XX, una lucha por cambios legales, aprovechando la oportunidad de las caídas de las dictaduras locales y la formulación de nuevas constituciones (SOUZA FILHO, 1989). Al mismo tiempo invirtieron directamente en los sistemas Internacionales, OEA y ONU, para alcanzar declaraciones de derechos, a la forma de la Declaración de Derechos Humanos. Como pasaron a conocer el sistema estatal, fueron a la OIT a exigir cambios en la Convención 107. Las Declaraciones de Derecho tardaron, no obstante, salieron, la de la ONU en 2007, y de la OEA en 2016, y el cambio de la Convención de la OIT en 1989 con la Convención 169.

Esa lucha ha cambiado y está cambiando el paradigma moderno del individualismo como sujeto de derechos y fue trabado internamente en el mundo capitalista dependiente. Para que eso ocurriera los pueblos se reorganizaron en movimientos sociales y adquirieron una conciencia política de la necesidad de transformaciones sociales. Dos cosas quedaron evidentes. Primero, los pueblos siempre fueron las gentes más organizadas del continente, exactamente porque siempre fueron pueblos, con formación social, producción y jerarquías propias, pero esa organización no conseguía parar el enemigo que los destruía porque sus medios de defensa no eran suficientes y no conseguían hacer alianzas de clases internas para el enfrentamiento del poderoso enemigo.

Segundo, la inmersión de los pueblos en la disputa de legalidad y estructura del capitalismo no se hace simplemente porque son étnicamente diferentes, sino porque ingresan como colectivos y con intereses sociales diferentes. Y ¿cuáles son

estos intereses sociales diferentes? La preservación del *locus*, de la tierra cubierta de naturaleza y fuera del mercado, que garantiza la sobrevivencia cultural del pueblo, de cada pueblo. Entonces, lo que está en disputa dentro del capitalismo es la exclusión de los pueblos y de las tierras de ellos del proceso de acumulación de capital. Además, la acción del capitalismo tiene que quedar restringida a las necesidades de esos pueblos que son quienes dicen cuál es el límite. Esta contradicción, que existía de una forma subalterna e invisible, pasó a tener visibilidad y aliados, y pasó a ser esencial en América Latina.

Las acciones, y la propia existencia de los pueblos originarios y sus derechos, imponen límites a la acción del capitalismo y, por lo tanto, es anticapitalista y se da dentro del sistema y no fuera de ello. En este sentido, no es posible entender la lucha de clases en América Latina sin tomar en cuenta esa lucha de los movimientos sociales indígenas, como ya señalaba Mariátegui (2010) en el inicio del siglo XX. No son indígenas, individualmente, que componen esa lucha de clases, sino el colectivo, como un “nuevo” sujeto a participar de la relación social e influenciar el ritmo de crecimiento y acumulación del capitalismo. Y es exactamente por eso que hay tanto recrudecimiento de la violencia anti-indígena por los sectores conservadores de derecha.

3 La formación de los quilombos y otros tradicionales

La destrucción de las organizaciones sociales de África fue el método de esclavización utilizado por los europeos para estructurar la mano de obra necesaria para las tierras usurpadas de los indígenas en América Latina. Al ser secuestrados y transportados, los africanos eran cuidadosamente apartados para deshacer similitudes familiares, lingüísticas y étnicas. El esclavizado, cuando comprado en los mercados latinoamericanos de mano de obra, era una vez más apartado de su gente, siendo integrado aisladamente a la producción y, entonces, tendría que empezar nuevos lazos de confianza y solidaridad. Como el trabajo era conjunto, estos lazos se establecían, pero poco a poco, porque la traición era incentivada por los señores y la represión era feroz.

Las organizaciones de esclavizados existían a partir de las estructuras de trabajo, pero eran duramente reprimidas y violentamente criminalizadas. Esa organización no difería mucho de los intentos que los trabajadores hacían en la Europa del siglo XIX, pero con una gran diferencia, en la Europa los trabajadores eran teóricamente libres y podían vagar por las calles, aunque no estuvieran empleados, y podían hacer reuniones fuera de los locales de trabajo, aunque se prohibieran las organizaciones sindicales. Para los esclavizados todo eso era prohibido.

La lucha de los esclavizados difiere de la lucha de los trabajadores en el sentido de que su organización era una lucha contra la situación de esclavizados, por libertad, lo que significaba, muchas veces, dejar la vida en la *senzala*³ para entrar en una vida clandestina, es decir, no se trataba de intentar mejorar la vida de la *senzala*, sino salir de ella. La lucha era el fin de la *senzala* (MOURA, 1981). “Van surgiendo grupos (...) que se aíslan en el interior de Brasil disputando espacio con indígenas y promoviendo asentamientos en lugares tan escondidos que no pudieran ser vistos ni por portugueses ni por indígenas” (PRIOSTE, 2017).

Estas comunidades pasaron a ser llamadas *quilombolas* y reprimidas por la Administración portuguesa y después por el Brasil monárquico. Formados a partir de la insurgencia mantuvieron siempre el espíritu rebelde y acción antiesclavista (MOURA, 1981) y fueron consolidándose, llamadas oficial y despreciativamente como *quilombos* a partir del siglo XVIII (MOURA, 2020). La abolición formal e inconclusa de la esclavitud no alteró ese cuadro, por el contrario, la Administración de la República y los capitales locales preferían imponer mano de obra blanca de países europeos pobres y se negaban a dar trabajo para los negros, con eso, imaginaban que estaban promoviendo un “blanqueamiento” de la población brasileña. Los *quilombos* pasaron a recibir también los llamados libertos de 1888 que no encontraban trabajo en la sociedad hegemónica. Cada vez más aislados y distantes, esas organizaciones sociales sobrevivieron en el anonimato.

Uno de los objetivos permanentes de esas organizaciones era la resistencia en contra la esclavitud y en ese sentido se puede imaginar que las leyes de abolición de la esclavitud podrían haber dado un alivio a esa tensión y que, entonces, esa relación de lucha de clases haya dejado de ser importante. No se puede olvidar, sin embargo, que las leyes de tierras, desde las *sesmarias*⁴ hasta las estatales posteriormente a la República, considerando esas ocupaciones ilegales y la llegada de la frontera agrícola continuó siendo una amenaza real a la manutención de esos grupos sociales. La ocupación de tierras es ilegal, así como la organización para que fueran ocupadas, ya no son llamadas *quilombos*, pasan a ser llamadas “tierras de negros” u otros nombres. Muchas veces esas tierras eran ocupadas legalmente, por donación, testamento o sucesión, pero en ningún caso era reconocido por los poderes de la República. Era negado el derecho al grupo y en consecuencia a la tierra que ocupaban. Era la lógica capitalista de la tierra-mercancía.

³ N. d. T.: Por *senzala* se entiende la vivienda de los esclavos en los ingenios y haciendas durante la Colonia e Imperio brasileño, siendo el lugar donde estaban bajo el dominio de los señores-propietarios-de-esclavos, lo cual estaría representado por la Casa Grande. De ahí surge la dialéctica entre *Senzala* y Casa Grande, es decir, entre el esclavo negro y su señor, en un *continuum* proceso de lucha entre dominación y liberación. Para más informaciones, consultar MOURA, 1981; 1988.

⁴ N. d. T.: Se trata de un sistema de distribución de tierras durante el periodo del Brasil colonial por parte de la Corona Portuguesa para que se llevara a cabo la producción agrícola.

La cuestión de tierras, entonces, pasó a ser fundamental en la lucha de esos pueblos que muchas veces ya no estaban solos en el origen africano, el mestizaje fue ocurriendo y el problema común del avance de la frontera agrícola fue agrupando diversos pueblos. A diferencia de los indígenas, utilizaban el portugués como lengua común, lo que facilitaba la cercanía y apoyo. Así con los indígenas eran desplazados de sus tierras con mucha violencia y exterminados cuando era posible. La mayor parte de las luchas populares brasileñas están llenas de esos pueblos *quilombolas*, indígenas, mestizos [*caboclos*], en defensa de tierras y lugar para existir como colectivo. Pero la tierra siempre les era negada y la lucha siempre era por ella. Décio Freitas (1978) cuenta cómo las historias de esas luchas son deturpadas y ya en el siglo XX, a pesar de la mala bibliografía, es siempre mal contada la historia de la Guerra Contestado como si fuese un levantamiento de desocupados y vagos (WEINHARDT, 2002)

Las comunidades rurales afrodescendientes, aunque aumentadas tras la llamada abolición de la esclavitud en 1888, se mantuvieron lo más aisladas posibles, en locales en donde la policía y el Estado tuvieran dificultades para llegar y no pocas veces con miedo de la vuelta a la esclavitud. Esos pueblos no se identificaban como *quilombolas* a pesar de que el origen de la palabra africana tenía mucho que ver con la situación en que históricamente se encontraban, como describe Munanga (1996). La identificación se hace por grupo, y no por nombre genérico. La sociedad hegemónica, por otro lado, inventa o construye en nombre genérico para entender esa diferencia y para eventualmente reconocer derechos. El nombre genérico puesto por la sociedad hegemónica brasileña para esas comunidades específicas fue “*quilombos*” y sus integrantes “*quilombolas*”. Ese nombre fue insertado en la Constitución de 1988 y competió a cada comunidad reconocerse o no como tal. Probablemente ese nombre se debe a la vasta obra de Abdias do Nascimento y su insistencia en el término *quilombismo* (2019).

Si es verdad que la participación en la lucha de clases desarrollada por los *quilombos* hasta el siglo XIX ha sido intensa, entre 1888 y 1988 esas comunidades se mantuvieron lo más escondidas posibles y la participación, por lo tanto, no tiene visibilidad. Pero a partir de 1988, con derechos consignados en la Constitución y reconocidos en la Convención 169 de la OIT, y con el avance de la frontera agrícola, proyectos de grandes obras, la minería, se reinició el autorreconocimiento como comunidad cuyo nombre genérico estaba registrado en la Constitución. La organización de los *quilombolas* como movimiento social fue vertiginosa. Es relativamente fácil entender por qué se dio ese proceso tan rápidamente.

Las comunidades *quilombolas*, adoptando o no ese nombre, siempre estuvieron muy bien organizadas, tan bien organizadas como las indígenas, ya que ellas dependían de esa organización para existir. Esa organización social interna era el

fundamento de la supervivencia, es decir, que existir colectivamente es estar organizado socialmente. Atar esas organizaciones a sí mismos, o reconocer las identidades comunes, fue una cuestión de conocimiento, de saber una de otra. Mientras vivían aisladas y evitando contactos reveladores, esas comunidades mantenían solo las organizaciones locales, bastó que pudieran articularse y el movimiento se estructuró con rapidez.

La CONAQ, Coordinación Nacional de Articulación de *Quilombos* o Coordinación Nacional de Articulación de las Comunidades Negras Rurales *Quilombolas*, pensada y creada entre 1995 y 1996, creció rápidamente y en poco tiempo pasó a frecuentar las discusiones sobre pueblos tradicionales y sus miembros comenzaron a ganar destaque en el mundo político, académico y jurídico, pasó a estudiar la Constitución y la Convención 169. Así como los indígenas, rápidamente los *quilombolas* entendieron que era necesario formar cuadros para disputar políticamente el reconocimiento de derechos, siempre colectivos. Son exactamente los derechos colectivos que marcan su participación en el juego de la lucha de clases del mundo capitalista dependiente. Si la liberación era la marca de la lucha de clase en el capitalismo colonial esclavista, cien años después la lucha es por el reconocimiento de derechos colectivos sobre el propio existir y sobre las tierras que dan condición a esa existencia.

4 Los campesinos, siempre olvidados, siempre en lucha

La palabra campesino es más una generalización, como indígena, *quilombola*, etcétera, no existe un campesino, como no existe un indígena, existe guaraní, yanomami, xavante, etcétera, y existe pequeño arrendatario, ocupante, asentado, trabajador rural, etcétera, y en cada grupo habrá diferencias muy grandes dependiendo del lugar, de la producción y de las preocupaciones sociales existentes. Para entender mejor ese concepto, o entender cómo ese concepto es problemático será importante la lectura del trabajo de Teodor Shanin (2005), “*A definição de camponês: conceituações e desconceituações, o velho e o novo em uma discussão marxista*” cuya traducción se publica en la revista NERA⁵. A efectos de este artículo la generalización abarca a todas las personas, en general agrupadas, que producen directamente en la tierra y tienen relativo dominio sobre la producción hasta poner de relieve la propia subsistencia. Con esto utiliza poco los insumos caros del capitalismo, agrotóxicos y semillas, pero produce alimentos para

⁵ N. d. T.: La traducción que aquí se menciona se refiere a la versión traducida al portugués y publicada en Brasil. La versión en español fue publicada en la revista *Agricultura y sociedad* en España, en 1979, bajo el título “Definiendo al campesinado: conceptualizaciones y desconceptualizaciones, pasado y presente en un debate marxista” (SHANIN, 1979).

la mesa de la sociedad hegemónica. Este, no es consumidor de mercancías de las metrópolis, sino productor de alimentos.

Los campesinos, independiente del nombre que sean llamados, fueron considerados como una clase social a ser superada, por lo tanto, no revolucionaria, una clase social precapitalista y que debería ser absorbida por el capitalismo antes de tener una acción revolucionaria propia. Está claro que esta evaluación forma parte del ideario del capitalismo central, de la Europa capitalista del siglo XIX, principalmente. En el capitalismo periférico este análisis no se sostiene. Además, es lo que demuestra Rosa Luxemburgo (1970) al analizar el imperialismo.

En América Latina donde las cosas no salieron exactamente como analizó Rosa Luxemburgo, tanto los indígenas como los pueblos que fueron traídos a la fuerza o engañados, se parecen mucho a los campesinos, y su modo de producción, cuando están aislados y no insertados en el mundo colonial. Claro que esa afirmación de la semejanza entre las formas productivas es más una generalización muy amplia porque los pueblos indígenas, por ejemplo, tienen una infinidad de formas organizacionales diferentes. Según estudios de la CEPAL "existen más de 800 pueblos indígenas, con una población cercana a los 45 millones, (...) desde pueblos en aislamiento voluntario hasta su presencia en grandes asentamientos urbanos" (CEPAL, 2015, p. 6). No es menos voluminosa la diferencia entre pueblos no indígenas, *quilombolas*, ribereños, caucheros, *faxinalenses*⁶, fondos de pastoreo [*fundos de pasto*]⁷, *geraizeiros*⁸ y tantos otros solo en el espectro brasileño y cada categoría tiene diferencias internas más o menos profundas. Muchos de estos pueblos son esencialmente campesinos, con formación y vida colectivas.

La diferencia entre el mundo campesino, formado por agricultores familiares, poseedor, agregados, asentados, trabajadores rurales y muchos otros y los pueblos propiamente dichos es la estructura social, colectiva y cultural. Pero no es raro que esa diferenciación sea una zona gris, de imprecisión y muchas veces es difícil para el científico social, acostumbrado y entrenado para organizar categorías precisas que se encuadren en su metodología científica moderna, describir esas diferencias. La consolidación de los pueblos, ciertamente, se hace con el paso del tiempo y el grado de aislamiento. Los *quilombolas*, por ejemplo, por razones de seguridad se aislaron durante un siglo entero buscando no intervenir en el mundo hegemónico

⁶ N. d. T.: Los *faxinalenses* son pueblos tradicionales que se ubican en el sur de Brasil, específicamente en el estado de Paraná, donde sus modos de vida se dan a través del uso común de la tierra.

⁷ N. d. T.: Los fondos de pastoreo son campesinos del nordeste de Brasil, como en Bahía, que también hacen el uso comunitario de la tierra, pero teniendo destaque el uso de las tierras para el pastoreo extensivo de animales.

⁸ N. d. T.: Los *geraizeiros* se ubican en los márgenes del Río San Francisco, sobre todo al norte de Minas Gerais, desarrollando sus prácticas y costumbres con el uso agropecuario de la tierra en biomas del *cerrado* o *caatinga* o de una faja de transición de ambos.

como lo hacían en la época de la esclavitud, con eso fueron consolidando un ser colectivo muy cercano a los indígenas y su etnicidad.

Sin descuidar esas diferenciaciones y matices, la mirada a las rebeldías en América Latina siempre encuentra la presencia del campesino. En Brasil eso es muy claro. La marca campesina de los grandes levantamientos populares acompaña toda la historia. Hay guerras indígenas, hay guerras negras, pero hay una infinidad de levantamientos y resistencias campesinas, con eventual participación de indígenas y negros. Son claramente campesinas las resistencias republicanas iniciadas por Canudos, pasando por Contestado, Eldorado de Carajás, etcétera.

Estos levantamientos, y la reacción oficial a ellos usando toda la fuerza de que dispone el Estado, no son muy diferentes de los análisis hechos en otra periferia del capitalismo, la Rusia del siglo XIX, expresados en el intercambio de correspondencia entre Vera Zasulitch y Carlos Marx, con el análisis de Michael Löwy (2013) y Shanin (2017). No puede ser desconsiderada la lucha de clase existente en esas resistencias al capitalismo periférico porque, al final, son las luchas más importantes las que enfrentan al capitalismo dependiente. La reacción de las metrópolis y sus representantes confirman esta centralidad de lucha de clases. El golpe militar brasileño de 1964 fue radical contra los movimientos campesinos y sus derechos. En Chile, la primera providencia después del sangriento golpe de 1973 fue la reversión de la reforma agraria con devolución de tierras y la desnacionalización de las minas.

Las grandes revoluciones de América Latina del siglo XX tienen presencia campesina, no pocas veces mezclada con indígenas y comunidades negras, como en el México de 1910, Bolivia de 1952, Cuba de 1959 y las otras revoluciones del Caribe. En Brasil los movimientos campesinos poblaron el siglo XX con marcas muy claras de transformación, desde las Ligas Campesinas, los Grupos de los 11, hasta el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST). Son los movimientos campesinos que dan la medida de los enfrentamientos de clase a lo largo de la historia del último siglo en Brasil.

Para entender la lucha de clase en el capitalismo dependiente periférico y la participación campesina, basta acompañar ese enfrentamiento en Brasil en los últimos 40 años, sin siquiera llegar a la Guerra del Contestado (1916), la Guerra de Porecatu (1948) o la Revuelta de los Ocupantes del Suroeste del Paraná (1957), evidentes antecedentes de esta historia reciente. A principios de la década de 1980, con el declive de la ferocidad represiva de la dictadura, las organizaciones clandestinas de los movimientos sociales del campo comenzaron a aparecer y tener condiciones mínimas de articulación. Esto se da con igual claridad en el movimiento indígena y campesino, que va a resultar en la lucha por insertar derechos en la Constituyente de 1988.

El movimiento indígena es notable (MUNDUKURU, 2012), pero no es menor la historia del movimiento campesino, especialmente representado por el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, el MST (STEDILE, 1999). Incluso la elección del nombre del movimiento demuestra la conciencia de la participación en la lucha de clases. Una vez más, como afirmaba Shanin, “campesino” o “trabajador rural” no tiene la precisión metodológica que el rigor moderno exige, pero ciertamente no expresan la relación capital/trabajo directamente, los trabajadores rurales sin tierra no luchan por un puesto de trabajo, sino directamente por los medios de producción rural, la tierra. Aunque esa precisión conceptual no es inmediata, es decir, la lucha por la propiedad del medio de producción tierra no es automáticamente una lucha socialista, puede ser la conquista de los medios de producción para convertirlo en capital y, por lo tanto, explotar a otros trabajadores, reproduciendo el sistema, es la conciencia y la organización política que marcan una propuesta esencialmente anticapitalista. Si esto es natural para los indígenas, para los campesinos es una construcción político-social.

Los campesinos no están naturalmente organizados, como los indígenas, dependen de una organización social y política propia y, por lo tanto, de una conciencia de la realidad social, los indígenas inician por la identidad. Además, la principal reivindicación indígena está mucho más allá de los límites del capitalismo, que es la autodeterminación. La lucha campesina, por otro lado, puede ser engañosamente satisfecha con la transferencia de la propiedad de la tierra, instituto capitalista. Por eso la conciencia de clase y revolucionaria campesina tiende a ser mucho más articuladamente anticapitalista que de los demás sectores del campo. Sin embargo, no se puede olvidar que indígenas, *quilombolas*, y otros pueblos tradicionales son, en gran medida, campesinos, por lo tanto, todo lo que se ha dicho sobre campesinos, les compete también.

5 Tierra y naturaleza en la lucha anticapitalista

Dos ingredientes principales marcan esta conciencia de clase anticapitalista. La primera deriva de la imposibilidad de mantenimiento de la pequeña propiedad rural capitalista que tiende a concentrarse, por lo tanto, la propiedad individualizada del medio de producción tierra, tiende a reproducir el sistema y volver a concentrarse en grandes propiedades, volviendo al pequeño propietario a ser trabajador rural sin tierra. A diferencia de los medios de producción urbanos, la tierra teóricamente se puede dividir en pequeñas propiedades y reproducir así el capitalismo. De ahí que la reforma agraria, aun distribuyendo pequeñas parcelas, puede ser esencialmente capitalista. La lucha de los movimientos sociales campesinos, conscientemente insertados en la lucha de clases, no reclama pequeñas parcelas reproductivas del capital, sino tierras de producción de un nuevo tipo,

colectivizadas. Esta diferencia está marcada por la característica de las tierras en el capitalismo. La tierra puede ser una mercancía y como tal transferida por el contrato sin otro obstáculo que la voluntad del titular. La tierra colectivizada, no, es tierra fuera del comercio, por tanto, no mercantilizada, ni concentrable por el capital. Esa es también la esencia de la diferencia de las tierras indígenas y *quilombolas*, es cosa fuera del comercio.

La segunda marca distintiva es la percepción de la importancia de la naturaleza. La contradicción de la naturaleza con el capitalismo no era tan perceptible en la teoría del siglo XIX, pero aun así Marx observó esa presión capitalista como una falla metabólica que podría inviabilizar la acumulación permanente de bienes no deteriorables (FOSTER, 2005). Marx hizo la observación a partir del capitalismo central, pero cuando se vuelve la mirada hacia la periferia colonial esa falla metabólica alcanza proporciones alarmantes. Es que desde el inicio de la colonización hubo un proceso de sustitución de naturaleza y de extracción de bienes naturales en escala cada vez mayores. La agricultura colonial sustituye a la naturaleza, destruyendo las superficies forestales y la extracción de madera y mineral simplemente devasta el bosque. Ese proceso de destrucción de la naturaleza y de tierras, la desertificación, vino a alterar el hábitat de los pueblos, por eso si la naturaleza no incide directamente en la lucha de clases, pasa a ser un elemento extraordinariamente importante en la conciencia de los indígenas, *quilombolas*, campesinos y otros pueblos (SOUZA FILHO, 2015).

Los pueblos indígenas, desde siempre reclamaron el mantenimiento de sus territorios con la naturaleza en que interactuaban y les permitía mantener la cultura. Esa conciencia, sin embargo, de que la reivindicación por territorio era anticapitalista y que, por tanto, para su concreción eran necesarios cambios profundos en el capitalismo, es relativamente reciente, y solo pasó a existir cuando los pueblos se dieron cuenta de que la sociedad hegemónica destruía el bosque y las formas de vegetación natural de un bioma. El pueblo Panará cuando volvió al territorio del cual habían sido arrancados veinte años antes, exclamaron, asustados: "¡el blanco se comió nuestra tierra!". Y es que había cráteres de mineras abandonados y nada más (ARNT, 1998). Esa conciencia indígena está profunda y densamente explicitada en la obra de David Kopenawa, chamán Yanomami, que dictó un largo relato sobre cómo los Yanomami veían la perversidad de los blancos hacia la naturaleza y sus espíritus (KOPENAWA, 2005).

La introducción de la lucha indígena y de sus movimientos en el seno del capitalismo, por lo tanto, se da en la comprensión de la destrucción de la naturaleza y de la falla metabólica. El propio capitalismo entendió esa falla y ha estado intentando corregirla, pero en su visión individualista acumulativa, no consigue sino proponer medidas aún más perversas y propone una economía verde, que nada tiene que ver con la revolución verde que fue, y continúa siendo, presionando

fuertemente la naturaleza. La economía verde, o capitalismo verde, propone transformar la naturaleza en mercancía como forma de protegerla. Es el arma que el capitalismo tiene, transformó el trabajo, el dinero, la tierra y el conocimiento en mercancía, y ahora desea transformar la naturaleza. Todas estas transformaciones tuvieron consecuencias desastrosas, pero al transformar la naturaleza en mercancía, es decir, los procesos naturales, como el secuestro de carbono y los así llamados servicios ambientales, acaba por alejar o impedir la acción de los pueblos tradicionales y de los campesinos que generan poco impacto en la naturaleza, aumentando la contradicción y recrudeciendo la lucha de clases en la periferia. Como demuestra Daniel Tanuro (2011), el capitalismo verde es imposible.

A la par de las propuestas de mercantilización de la naturaleza, de los servicios ambientales, de las aguas, hay dentro del sistema hegemónico otros intentos de proteger la naturaleza como la creación de grandes parques y lugares de exclusión humana. Estos intentos se dan en general directamente contra los pueblos tradicionales, como si la culpa de la degeneración de la naturaleza fuera del ser humano y no del sistema capitalista colonial y dependiente. Esto es, muchas veces, con el argumento de proteger la naturaleza que el capitalismo actúa contra los pueblos y los campesinos dificultando el mantenimiento de su cultura y su relación con la naturaleza.

De esa forma, el capitalismo que se ve presionado por la falla metabólica y necesita adecuar su conducta para el mantenimiento de la vida en el planeta, y genera una fuerte y directa contradicción con los pueblos tradicionales y campesinos, que en el proceso de resistencia toman cada vez más conciencia de la necesidad de contraponer con sus luchas la destrucción de la naturaleza (ROMÁN, 2022).

Conclusión

El capitalismo dependiente y periférico mantuvo históricamente una contradicción con los pueblos locales porque los mantenían como reserva de mano de obra y a sus territorios como reserva de tierras para ser agregadas en el mercado. Esa contradicción era marcada por la lucha permanente de los pueblos en defensa de su supervivencia como pueblos y de los territorios como naturaleza capaz de proveerle todas las necesidades. En el siglo XX esa contradicción llegó al límite y se transformó en lucha de los pueblos contra el sistema, buscando internamente la transformación a través del sistema jurídico. Esa lucha estableció como aliados todas las gentes que dependían de la tierra para vivir. Esas gentes tomaron conciencia de que la tierra no es mercancía y, por tanto, para su mantenimiento se contraponen al capitalismo y la única sobrevivencia posible es la lucha anticapitalista, por eso se transforma en una lucha de clases de las cuales participan indígenas, *quilombolas*, campesinos y todos los pueblos del continente.

Referencias

- ARISTIDE, Jean-Bertrand. *Toussaint L'Overture: la revolución haitiana*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2013. 174 p.
- ARNT, Ricardo et alii. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.
- ÁVILA, Felipe. *Zapata: La lucha por la tierra, la justicia y libertad*. Ciudad de México: Crítica/Paidós, 2019. 346 p.
- CEPAL. *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Cepal, 2015. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf. Consultado el: 5/12/2022.
- FOSTER, John Bellamy. *O conceito de natureza em Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FREITAS, Décio. *Os guerrilheiros do imperador*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. 170 p.
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- GORENDER, Jacob. *Escravidão Colonial*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- GOTKOWITZ, Laura. *La revolución antes de la revolución: luchas indígenas por tierra en Bolivia 1880-1952*. La Paz: Plural, 2011. 404 p.
- JAMES, Cyril Lionel Robert. *Los jacobinos negros: Toussaint L'Overture y la Revolución de Haití*. Traducción de Rosa López Ocegüera. [Título original: Black Jacobins: Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution]. Buenos Ayres: RyR, 2013. 525 p.
- KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Indias*. 3 volúmenes. Prólogo, notas y cronología por André Saint-Lu. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- LOSURDO, Domenico. *Luta de classes: uma história política e filosófica*. Tradução: Silvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. 400 p.
- LÖWY, Michael (org.). *Luta de classes na Rússia: Marx e Engels*. São Paulo: Boitempo, 2013. 266 p.

LUGON, Clovis. *A república comunista cristã dos Guarani: 1610-1768*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LUXEMBURGO, Rosa. *Acumulação do Capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. 430 p.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução de Felipe José Lindoso. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2010.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2020. 136 p.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões na senzala: quilombos insurreições guerrilhas*. 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas. 1981. 282 p

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, n. 28, p. 56-63, dez-fev. 95/96. São Paulo: USP. 1996.

MUNDUKURU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012. 230 p.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. 3. ed. rev. Prefácio de Kabengele Munanga. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

PALOU, Pedro Ángel. *Zapata*. México: Editorial Planeta Mexicana, 2006. 235 p.

POULANTZAS, Nicos. *As classes sociais no capitalismo hoje*. Trad. de Antonio Roberto Neiva Blundi. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. 368 p.

PRIOSTE, Fernando Galhardo Vieira; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Quilombos no Brasil e direitos socioambientais na América Latina*. *Rev. Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 2903-2926, 2017.

QUIJANO, Anibal. La colonialidad del poder. In: LANDER, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 219-264.

QUINTILIANO, Aylton. *A Guerra dos Tamoios*. Rio de Janeiro: Reper Editora, s./f.

ROMAN, Iara Sanchez. Arroz deu cacho e o feijão floriô: a reforma agrária popular de MST e a construção da agroecologia. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito Econômico e Socioambiental e Sustentabilidade da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2022. Disponível em: <https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos/0000ab/0000ab47.pdf>. Consultado em: dezembro de 2022.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações, o velho e o novo em uma discussão marxista. In.: *Revista NERA*, Presidente Prudente, ano 8, n. 7, jul-dez 2005.

SHANIN, Teodor (org.). *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular. 2017. 384 p.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá. 1989.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. De como a natureza foi expulsa da modernidade. *Revista Crítica do Direito*, v. 66, n. 5, p. 88-106, ago./dez. 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural. In: *SURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 57-71, 2015.
<https://doi.org/10.26512/insurgncia.v1i1.18789>

STEDILE, João. Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

TANURO, Daniel. *El imposible capitalismo verde*. Traducción de Alfonso Serrano. Madrid: Oveja Negra, 2011.

WEINHARDT, Marilene. *Mesmos crimes, outros discursos: algumas narrativas sobre o contestado*. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

Obras consultadas por el traductor

LUXEMBURGO, Rosa. *La acumulación del capital*. Germinal, s./f. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1913/1913-lal-acumulacion-del-capital.pdf>

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. 4. ed. Porto Alegre: Mercado aberto, 1988.

SHANIN, Teodor. Definiendo al campesinado: conceptualizaciones y desconceptualizaciones, pasado y presente en un debate marxista. Traducción de Felipe Blanco Ibarra. *Agricultura y sociedad*, España, n. 11, p. 9-52, 1979.
Disponible en:
https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/Revistas/pdf_ays%2Fa011_01.pdf

Sobre el autor

Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Profesor Titular en la *Pontifícia Universidade Católica do Paraná* (PUCPR), Doctor en Derecho por la *Universidade Federal do Paraná* (UFPR).

Leonardo Evaristo Teixeira

Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP, México), y Licenciado en Derecho por la *Universidade Federal de Goiás* (UFG, Brasil). Además es miembro del *Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais* (IPDMS) y del GT CLACSO “Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos”.

Ha colaborado en la traducción del texto al español.

Agradecimientos

Agradecemos a la atenta lectura de Oscar Almaguer a la traducción y sus sugerencias para mejor comprensión del texto, así como los apuntes de Tchenna Maso sobre todo en las notas del traductor.

