

# Localización y relocalización de lo rural

*Sylvia Contreras\**

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España

## RESUMEN

Este ensayo busca reflexionar acerca del cómo y del qué desvelar frente a la situación de los entornos rurales en la actualidad, proponiendo como eje central la materialidad de la existencia. Bajo este prisma se valoran las narrativas que dibujan una revalorización de lo rural y aquellas que aluden a la ineludible contingencia y vulnerabilidad de la existencia, desvelando las herencias que hoy marcan los devenires de los habitantes de estos territorios. La reflexión se centra principalmente en la figura del ser humano que realiza la labor con sus manos. Para finalizar se insiste en el desafío y las posibilidades que este contexto ofrece a quienes se interesan por el tema de la diversidad sociocultural, así como por la deconstrucción de sus modos existenciales.

## Palabras clave

Existencia, ruralidad, laborantes, narrativa, vulnerabilidad

## Location and relocation of the rural scope

## ABSTRACT

This paper seeks to reflect on how and what to reveal vis-à-vis the situation of rural settings today and proposes the outward appearance or material nature as the core of existence. Narratives are valued in this light that depict a reappraisal of the rural scope and others that refer to the existence inescapable contingency and vulnerability, further to reveal legacies that mark today the evolution of the inhabitants of these territories. The reflection is mainly focused on the human being who performs diverse tasks by hand. To conclude, the challenge and possibilities

---

\* Doctoranda programa Pedagogía de la Diversidad Sociocultural, Departamento de Teoría e Historia de la Educación Universidad Complutense de Madrid, estudios que realiza con beca Conicyt para profesionales de la educación. Correo electrónico: nemesi.syl@gmail.com.

offered by this context must be emphasized for those who are interested in the topic of socio-cultural diversity as well as the deconstruction of their existential modes.

### Keywords

Existence, rural scope, agricultural workers, narrative, vulnerability

## Introducción<sup>1</sup>

La ruralidad ha sido siempre un tema presente, tanto a nivel nacional como internacional, pues, por una parte, hace referencia a los espacios que proveen los recursos necesarios para la supervivencia de todas las sociedades (especialmente alimentos), así como por el hecho de que sus habitantes son los guardianes de dichos recursos –muchos de ellos actualmente en peligro–, además de representar un espacio alternativo a la gran ciudad y su acelerada vida.

Desde aquí, el territorio es visto como un producto cultural e histórico que confiere “un tejido social único dotado de una determinada base de recursos naturales, ciertas formas de producción, consumo e intercambio y una red de instituciones y formas de organización que se encargan de darle cohesión al resto de los elementos” (Sepúlveda et al., 2003, p. 124).

Bajo esta perspectiva, el abordaje de lo rural se puede resumir en las nociones de localización y relocalización. La localización correspondería a la modificación compleja de las formas locales de organización y saberes preexistentes, como resultado del cambio en las condiciones externas, mientras que la relocalización sería el resurgimiento de compromisos locales y la reinención o creación de nuevas formas sociales locales de resistencia frente a las tendencias globales (Sepúlveda et al., 2003, p. 124).

De esta forma, el abordaje del territorio, como el ‘ahí’ de los trayectos y proyectos, enfatizaría la dimensión socioeconómica y cultural, del mismo modo en que los actores locales se apropian de los recursos en las dinámicas dominadas por procesos globales.

En otras palabras, han de identificarse las consecuencias territoriales de la interacción global-local, dando a cada escala un peso específico, puesto que, por sí mismos no son determinantes en la configuración de los espacios rurales o urbanos, aunque sí lo son en su vinculación.

No obstante, tanto en Chile como en otras zonas del mundo la ruralidad es un tema controvertido, donde las miradas suelen coincidir en juzgar que sus formas

<sup>1</sup> Agradezco la mirada crítica de los evaluadores/as y editores/as del artículo, y la minuciosa lectura de Mónica Ramírez Pavelic.

de vida, contenidos simbólicos, saberes y *haceres* son retrasados, poco creativos y poco innovadores, lo cual justificaría su estado crónico de pobreza.

Estas miradas han posibilitado, de una u otra manera, intervenciones exógenas orientadas a dirigir a estos sectores por la senda de la productividad y la tecnologización, situación que no necesariamente implica la revitalización de un espacio social y cultural. Por lo tanto, abordar la ruralidad como contexto de reflexión y estudio reclama comprender los múltiples procesos que en ella se vivencian.

En esta línea, destacaremos cuatro aspectos. El primero: la revalorización de lo rural desde una mirada que admitimos como abstracta, romántica o distante, que da cuenta de la falta de implicación en lo dramático de ‘hacer la vida’ en y desde la condición de laborantes. Sin embargo, son discursos que constituyen e instituyen prácticas que orientan acciones en los territorios rurales.

En segundo lugar, esbozaremos algunos modos existenciales que se coforman<sup>2</sup> en estos espacios, centrados en la figura de los campesinos, entendidos como los “habitantes del medio rural que realizan directamente, con sus manos, las labores del campo” (Gómez, 1990, p. 3). En tercer lugar, esbozaremos las implicancias que deben ser consideradas en las acciones que se enmarcan en las narrativas de la diversidad sociocultural e intercultural. Para terminar, señalaremos algunas consideraciones importantes a tener en cuenta a la hora de plantearse la implicación en el campo-tema de ruralidad e interculturalidad.

## Revalorización de lo rural

Enmarcaremos la revalorización de lo rural desde y en las tendencias valoradas por las proyecciones de competitividad que implementan las regiones; puntualmente: la Estrategia de Desarrollo de la Región Metropolitana, que apuesta por una transformación de Santiago en una ciudad-región de clase mundial (Gobierno Metropolitano de Santiago, 2010, p. 25).

En este sentido, las exigencias que la globalización plantea a esta ciudad o región y a otras, se relacionan con un cierto nivel de conectividad tecnológica, la calificación específica de su fuerza laboral, la disponibilidad de infraestructura física, la calidad de las instituciones y, además –lo más complejo, desde nuestro punto de vista–, con las exigencias que conlleva el reconocimiento de las particularidades locales.

<sup>2</sup> Este concepto (palabra principal y prefijo) propone visibilizar la condición de participación, la existencia de lo otro.

Apreciamos la frecuente presencia de la idea de rescate y difusión de la diversidad cultural en un mundo global. Sin embargo, las expectativas que sobre las personas se tienen, desde su mundo cotidiano, diverso y situado, se restringen a una formación orientada a los ideales hegemónicos que reclaman

introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser “útil a la patria” [...], sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol “productivo” en la sociedad. (Castro-Gómez, 2003, p. 143)

En consecuencia, por más esfuerzos que se realicen para incorporar la perspectiva de lo local, campesino o rural, generalmente termina primando la perspectiva universal en el tratamiento de los contenidos culturales, económicos y sociales.

En esta lógica, la revalorización de lo rural se ha limitado en muchos casos a la descripción de sus tradiciones, costumbres y leyendas, es decir, folclorizando su patrimonio cultural y social. En términos pedagógicos, hablaríamos de una especie de ‘currículum de turistas’, puesto que lo rural es visibilizado desde una perspectiva muy trivial, similar a la de las personas que hacen turismo, atendiendo exclusivamente aspectos tales como: comidas típicas, formas de vestir, rituales festivos, decoración de las viviendas o medio geográfico en que se desenvuelven (Torres, 2008, p. 34). En definitiva, esencializando y exotizando formas culturales.

Este fenómeno se refleja además en el hecho de que, antes de haber implementado políticas pertinentes, muchos gobiernos, especialmente latinoamericanos, han adoptado un discurso intercultural, reconociendo inclusive en sus constituciones su carácter pluricultural, lo que levanta la sospecha sobre una posible estrategia que los haga parecer políticamente correctos. Pareciera, entonces, que estuviéramos en presencia de un proceso que involucra el eslogan del valor de la diversidad.

Relatos y ficciones se construyen como tentativas a las narrativas que dan cuenta de que la vida moderna busca disolver todo lo sólido, todo lo que pueda persistir en el tiempo; por tanto, todos los vínculos que pudieran existir entre las acciones individuales y los proyectos colectivos (Bauman, 2003), constituyendo una sociedad en la que se entremezclan actores transnacionales, lo que daría origen a una pérdida de las fronteras en el quehacer cotidiano y sustituiría las identidades y culturas por símbolos mercantiles (Beck, 1998). Así, vivimos en un mundo que se mueve en una incertidumbre fabricada por sus propias invenciones (Giddens, 2002).

Esto ha generado expectativas o reconocimientos sobre lo rural, instancia entendida como una realidad que abarcaría elementos espacio-temporales, físicos,

geográficos e históricos. Estos darían origen a la estructura viva y cambiante de los grupos sociales que en ella habitan, asentados en la base de los recursos naturales (tierra, mar, minas, etc.), donde construyen relaciones sociales con un fuerte componente personal (gracias a la baja densidad demográfica de sus territorios y a las relaciones vecinales prolongadas), recreando instituciones, estructuras, redes y dinámicas de resistencia, con el propósito de seguir existiendo (Sepúlveda et al., 2003; Gómez, 2008; Guzmán 2005).

En este contexto surge la demanda de la revaloración de lo rural, en donde

la cuestión rural sigue siendo importante, y lo será crecientemente, pero ahora no quizá como sistema de producción o como sociedad diferenciada, sino como fuente y fuerza simbólica e identitaria para las sociedades que se encaminan a un proceso de globalización acelerado, anclándolas en sus profundidades culturales. (Bengoa, 2003, p. 38)

Definir como fuente y fuerza simbólica lo rural se entendería en el contexto de construir una nueva y mejor alternativa de vida, en contraste con un mundo que no está bajo nuestro control, que representa un montón de objetos que tienen vida propia, que están desbocados y que nuestro propio conocimiento ha desencadenado bajo la influencia de las comunicaciones, lo que ha provocado un giro en las instituciones básicas de las sociedades (Giddens, 2002).

Asimismo, lo rural aparecería como alternativa a la invasión de las tecnologías que se burlan del tiempo y del espacio, atravesando fronteras y provocando rupturas entre ellas y las sociedades, cuya consecuencia más directa es la desaparición de las referencias o valores que han hundido al ser humano en el anonimato del consumismo, convirtiéndolo en un sujeto y ya no más en un agente, un sujeto que se define por su relación consigo mismo y no por su responsabilidad hacia otro/a o en sus funciones sociales (Touraine, 2002).

Si lo rural es pensado como una fuerza simbólica e identitaria, es por concebir que hace frente al informacionalismo que domina nuestro siglo, que da pie a una estructura social basada en una red de información, cuya capacidad de procesamiento en autoexpansión, en cuanto a volumen, complejidad, velocidad y flexibilidad de distribución, marca un nuevo paradigma (Castells, 2002). Este paradigma que no se mueve bajo la lógica de la afirmación de valores, identitaria o cultural, y su integración, mediada por la red, no confiere espacios de construcción comunitaria ni de agentes sociales.

En otras palabras, lo rural se revaloriza como una alternativa de vida a la secularización de la individualización, que hace perder conciencia colectiva y capacidad

de negociación política, desalojadas por el mercado mundial o la ideología del liberalismo, los que parecen haber reducido la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión: la económica. Esta predominaría por sobre distintas formas culturales y políticas (economía familiar, producción comunitaria, etc.), y su principal sujeto son las transnacionales, donde empíricamente se pueden percibir la ramificación, densidad y estabilidad de las redes regionales-globales (un claro ejemplo son las redes de monocultivos que se establecen en América del Sur) (Beck, 1998). Esta globalización llevaría a una homogenización de las formas culturales, sociales y económicas, lideradas por una elite extraterritorial.

Dichas narrativas vienen a corroborar el carácter exótico, romántico y distante de los discursos que abogan por una revalorización de lo rural, haciendo caso omiso a lo dramática que puede llegar a ser la existencia humana en y desde los sectores rurales.

Esos discursos son incapaces de observar críticamente los cambios en el mundo del trabajo rural, la alta complejización tecnológica, el desarrollo agroindustrial dependientes de grupos económicos extraagrarios transnacionalizados, empresas de agroturismos, etnoturismo, migraciones estacionales (nacionales e internacionales), habitantes heterogéneos (campesinos, productores de medios, trabajadores rurales, nuevos desocupados, temporeros, etc.).

Por último, olvidan que los habitantes de los sectores rurales están limitados/as en su propio autoabastecimiento, en su propio fondo de subsistencia, llegando casi a la autoexplotación y autorregulación de su labor. A modo de ejemplo, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) establece en su último informe que la pobreza y la indigencia afectan a las áreas rurales de una manera más extensa que a las urbanas. En 2008, el porcentaje de población pobre en las áreas rurales (52,2%) prácticamente duplicó la tasa de pobreza urbana (27,6%). La indigencia, por su parte, presenta una diferencia aún más pronunciada, ya que su incidencia en áreas rurales (29,5%) superó en más de tres veces a la urbana (8,3%) (CEPAL, 2009, p. 54). Estas cifras denotan la insuficiencia de recursos para satisfacer las necesidades básicas en las zonas rurales. Esta situación es, por decir lo menos, paradójica, si consideramos que estos seres humanos habitan entornos naturalmente ricos (CEPAL, 2009).

## Materialidad abrumadora del campesino

La revalorización de lo rural es pensada e implementada, en la mayor parte de los casos, desde la hegemonía, cuyos dispositivos estratégicos son narrativas similares

a las expuestas anteriormente. Esto tiene como efecto la sustitución de los discursos sobre la pobreza, dado que se intenta esconder la importancia que tienen la injusticia distributiva, las desigualdades económicas y las relaciones de poder en la construcción de nuevas relaciones campo-ciudad.

En muy pocos espacios/momentos, esta revalorización se posiciona en la necesidad de construir relaciones entre grupos, seres humanos, prácticas, lógicas y saberes diversos, con el propósito de confrontar y transformar las relaciones del poder (Walsh, 2007, 2008, 2009).

A pesar de suscitar un interés significativo, se presenta con múltiples y hasta contradictorios significados, muchos de los cuales solo aluden a una concepción instrumentalista para los objetivos de gobernabilidad, fundados generalmente en prácticas de victimización y asistencia del otro: ‘campesino-pobre’, ‘campesino-analfabeto’, ‘campesino-vulnerable’, por citar algunas denominaciones, para de esta manera ocupar posiciones que no pongan en tensión la estabilidad social.

En este marco, es importante referirse a los modos y formas de existir, desde una perspectiva según la cual la vida de cada ser humano se corresponde con una materialidad abrumadora e ineludible, un registro abierto, un devenir tangible, un proyecto que existe en la medida en que se realiza.

Esta idea se revela particularmente fértil al hacer referencia al ser humano situado y sus formas existenciales, en las que se procura determinar el significado con respecto a las transformaciones y desafíos que procuran la globalización y, en especial, los procesos de transformación rural.

Tales preocupaciones responden en primer lugar a la concepción según la cual en la existencia habita la irremplazable historicidad de su origen, en su decisión incondicionada de devenir, ya que la existencia sería el signo de que el ser no es comprensible a partir de sí mismo. Más bien, el ser humano se realiza en lo que nombra, esclareciéndose en lo nombrado y en los nombres que lo nombran.

De esta forma, referirse a la existencia materializada como alternativa a relatos no críticos de la nueva ruralidad, remite a desvelar a sus habitantes en y desde su historicidad, la cual se manifiesta en representaciones sociales, punto de convergencia entre una historia y un ser encarnado.

Entendiendo siempre la historicidad en relación a un presente

considerado de una manera absoluta, sin ningún orden a una actualidad ulterior, ningún hecho pasado es histórico. Lo que hace ser histórico a un pasado es la virtualidad por la que, de algún modo, trasciende hasta un presente. El conocimiento histórico es aquel cuyo objeto, por tanto, se nos presenta en relación con una futura actualidad. Historiar es, enton-

ces, medir la virtualidad de un pasado en un presente. (Millán-Puelles, 1955, p. 65)

Por otra parte, el potencial de estar siendo un ser finito, contingente y eminentemente vulnerable, se da (es) en el habitar un espacio. Desde ahí se pueden configurar trayectos vitales, puesto que

el espacio en tanto forma parte estructural de un proyecto vital, o trayecto, en el que se articulan vidas personales y vidas colectivas con sus entornos, circunstancias o situaciones en las que el espacio-territorio funciona como el ahí donde se prevé o se espera la concreción de esos proyectos-trayectos, ya sea en un plano material, ya sea en un plano simbólico. (Vergara, 2010, p. 168)

En suma, los planteamientos que se han presentado en el desarrollo teórico se centran en la historicidad y en el espacio. Este encuadre general apuntaría al hecho ya señalado de que nada puede ser realmente pensado y comprendido si no se sitúa en relación a este marco.

En consecuencia, presuponemos que coformar mundos de vida cotidiana en sectores rurales, particularmente en la zona central de Chile, es exponerse a marcos básicos de cognición social que son compartidos solo por sus miembros, constituidos por una selección de valores socioculturales relevantes y organizados mediante esquemas ideológicos que representarían la autodefinición del grupo, así como la función social de sostener sus intereses frente a los grupos antagónicos (Van Dijk, 2008, p. 208).

De esta manera, se hace necesario nombrar a los inquilinos y/o peones para conceptualizar potencialmente a seres y *haceres*. Estos nombres constituyen e instituyen realidades que hasta hoy se reconfiguran en las relaciones y *estares* de seres humanos en sus mundos cotidianos, en territorios rurales en transformación. Nos referimos a figuraciones significativas, saberes y paisajes cognitivos, con relaciones de fuerza inherentes en la emergencia de personas en tanto pliegue y lugar de cruces contingentes.

En este contexto encontramos a los inquilinos que son incorporados de manera permanente en las haciendas; y a los peones que componen una masa sin vínculos, que se establecían en tierras marginales o en la periferia de las villas (Bauer, 1975, p. 156).

Estas existencias humanas, con la reconstrucción de la historia del 'bajo pueblo', quedaron patentadas como proyectos vitales que debían ser guiados, guía que a su vez era entregada por el hacendado, el patrón y/o finalmente el Estado.

De esta manera, los estudios historiográficos señalan al peón y al inquilino como seres humanos sometidos, como personas eminentemente subordinadas, lo que les negaría su proyección histórica y su capacidad de generar autonomía.

Al decir de algunos historiadores (Salazar, 1989, 1991; Bengoa, 1988, 1996; Bauer, 1975), la hacienda —como espacio estructurante— constituye un área privilegiada de reproducción cultural. Allí se habrían fusionado las tradiciones indianas e hispánicas, que con el tiempo y las demandas sociales, políticas y económicas fueron estableciendo un complejo sistema de dominio, subordinación y exclusión, abarcando desde el ámbito social hasta el sexual.

Este tipo de colonización surgió del patronazgo, estrechamente asociado a la premisa según la cual el patrón posee y es padre, estableciendo su señorío en el campo: manda con voz fuerte, usa la fusta con energía, y sale de parranda y en busca de amoríos. Esto expresaría a nivel material y simbólico, el vasallaje y la subordinación de la persona socialmente inferior (Bengoa, 1996, p. 77).

En esta línea, la subordinación puede ser comprendida con los aportes de la perspectiva arendtiana, en particular con la distinción que esta autora formula entre trabajo y labor, lo que nos ayuda a comprender la complejidad del fenómeno del desprecio y la futilidad de la condición de laborantes/inquilinos/peones. Así, Arendt define labor como:

la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. (Arendt, 1993, p. 21)

Tal definición haría referencia a una condición de la cual el ser humano siempre ha buscado liberarse —desde la concepción de hombre en el pensamiento occidental/moderno—, aun a costa de imponer y restringir a otros esa condición.

De este modo, la otra cara de la moneda sería el trabajo, el cual es visto como:

la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. (Arendt, 1993, p. 21)

Por consiguiente, el trabajo proporcionaría al hombre la posibilidad de trascendencia que le arrancaría de su existencia finita y vulnerable.

Estas distinciones se gestan bajo una lógica de la productividad, enfatizando que los productos del trabajo permanecen, entregando “al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecería confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre” (Arendt, 1993, p. 57). Esta condición configurarían modos existenciales marcados por la labor, donde

el signo de todo lo laboral es que no deja nada tras sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida. (Arendt, 1993, p. 102)

No obstante, es probable que estos modos existenciales empañen los devenires. Evidentemente, adscribimos la premisa según la cual el ser humano no puede revelarse si no asume formas de un ser que ya es un espesor subyacente, una irreductible anterioridad; es decir,

contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia. (Foucault, 1968, p. 305)

Esto, comprendiendo que la finitud del ser humano (entendida como devenir en la aplastante anterioridad que lo precede) en ningún caso niega que pueda salir de ella, ni que la contingencia lo pueda detener para siempre. Ello, pues “nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas. La finitud del hombre, anunciada en la positividad, se perfila en la forma paradójica de lo indefinido” (Foucault, 1968, p. 310).

En este contexto, la apuesta por las transformaciones de los sectores rurales y las problemáticas que allí se originan (no negamos que estas problemáticas se hagan presentes desde siempre, solo que en y desde las actuales narrativas en torno a la diversidad e interculturalidad crítica, hoy se aprecian como ‘posibles’) sería el desvelamiento de las preocupaciones existenciales como una forma de contribuir a un humanismo radical. Estas preocupaciones desbordan la relación del ser humano

consigo mismo, puesto que es un ser finito y contingente, un ser de relaciones, que construye su vida sobre empotrados vulnerables.

De esta forma, no podemos apreciar superficialmente pasadas/presentes historias que narran los dispositivos y las formas de gestionar con eficiencia la lógica de apropiación del inquilino en los fundos, por ejemplo: pagarle solo una porción del salario en dinero y lo demás en vales a cobrar en la pulpería de la misma hacienda, estrategia que buscaba dejar en claro al inquilino que su subsistencia y la de su familia dependían de la hacienda (Bauer, 1975, p. 185).

Por consiguiente, la existencia no debería ser concebida en términos individualistas, sino como bien lo indica Sartre (2001), se trataría de ser responsable de todos los hombres. Cuando el hombre elige ser, crea al mismo tiempo una imagen de ser humano tal como considera que debe ser (Sartre, 2001, p. 54). Tales representaciones son elaboradas en el lugar que habita, integrando significaciones y sentidos que se reconstruyen colectivamente.

De este modo, los mecanismos de pan y circo que se moldearon en torno a las haciendas para obtener la fuerza de trabajo que querían los terratenientes, configuraron la ineludible anterioridad de los habitantes de sectores rurales, en particular del campesino.

Apreciamos, así, los discursos que instauraban y constituían la premisa según la cual el patrón de fundo era equiparable de alguna manera con el Dios todopoderoso. De él venía todo, él concedía el acceso a la tierra, él determinaba la ración de los alimentos. No es difícil visualizar que en esta posición había algo inmensamente perverso: el poder del patrón se ejercía utilizando recursos simbólicos, religiosos y económicos; sin embargo, en esta relación el patrón necesitaba al inquilino y el inquilino al patrón, existiendo una relación de amor y odio, exponiendo un doble estándar (Salazar, 1989, p. 78).

En consecuencia, las representaciones y significados que encierra la condición de inquilino y/o peón, son las referencias con las que se halla el ser y no son en ningún caso un socorro o una maldición, pues él “está condenado a cada instante a inventar al hombre” (Sartre, 2001, p. 47), a inventarlo en la finitud y vulnerabilidad de su condición.

En el fondo de todas las positivities empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud –que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje; y, sin embargo, es radicalmente distinta: allá, el límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior

(porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto. (Foucault, 1968, p. 301)

## Algunas implicancias

Desde el punto de vista fanoniano, la condición del inquilino/peón encajaría en la condición de seres colonizados, pues ellos percibirían la vida no como un florecimiento de su productividad esencial, sino como lucha permanente contra una muerte omnipresente. Esta percepción ha estructurado el mundo rural, sobre la base de la falta de reconocimiento de los campesinos como sujetos donadores, legitimando dinámicas de posesión más que de intercambio generoso. En esta realidad geopolítica y social, la supuesta inferioridad pasaría a convertirse en dispensabilidad, lo que hace que la cercanía constante de la pobreza y la invisibilidad defina la situación del laborante-peón-inquilino-temporero o cualquier nombre que este adopte; todas formas de corroer la existencia, haciendo que sus vidas se asemejen a una muerte incompleta (Fanon, 1963).

En este marco, la pregunta ontológica fundamental sería: ¿por qué y para qué continuar, en un contexto de invisibilidad y deshumanización que produce una excepción del ser, una violación del sentido de la alteridad humana, donde el alter-ego queda reducido a un sub-alter? (Maldonado-Torres, 2007, p. 15).

Desde aquí, los habitantes de sectores rurales, en especial los laborantes, inquilinos, peones, encontrarían en el corazón mismo de la materialidad o de la empiricidad, la obligación de remontar, a voluntad, asumiendo su responsabilidad, fundada en la positividad y en las formas que le indican que no son infinitos y, por tanto, no es infinita su condena ni su explotación.

Sin embargo, cuando analizamos los discursos de sus habitantes o reproducimos nuestros relatos como herederos de un mundo rural que ha girado en torno a las haciendas, apreciamos que los modos existenciales se configuran en proyectarse a ser lo mismo; es decir, en la necesidad de no ser explotados, recurren a las mismas herramientas que usan los explotadores, formándose esa persona en lo mismo que rechaza. De este modo, se conforma en ser humano teniendo como ideal a quien lo explota.

Estas aseveraciones no son formuladas en el vacío; basta poner atención a los discursos que circulan en el medio rural, los cuales están inundados de tropos que sintetizan y concretan estos contenidos culturales: “que no te pasen a llevar”, “agrandarse para no ser menos”, “hay que ser otro”, “estudiar pa’ mandar al más chico”, “tiene que ser alguien”, “que sea más que yo”, etc.

En este caso, un ser humano que aspira a ser ‘más’, no desea superar la contradicción con la transformación de la antigua situación opresora, por el contrario, para muchos, ‘ser más’ significa ser ellos mismos transformándose en opresores de otros.

Lo inquietante es observar cómo seres humanos formados en una relación de asimetría y explotación se van constituyendo en seres duales, contradictorios, “que alojan al opresor en sí”, se hacen en la copia del déspota y no transitan el camino de buscar la liberación en la lucha y a través de ella, sino, por el contrario, tienden a ser opresores también (Freire, 2000, p. 21).

Parece ser que la estructura de sus pensamientos se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación existencial concreta en que se forman. Así, su ideal es, realmente, ser humanos, pero para ellos ser humano, en la contradicción en que siempre vivieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores. “Estos son sus testimonios de humanidad” (Freire, 2000, p. 27).

Estas implicancias se conforman debido a un habitar en lenguajes opacos que proyectan la infinitud de las condiciones y sus formas de ser. Por el contrario, humanización alude a la finitud de las limitaciones que entregan la posibilidad de encumbrarlas.

Así, el problema de la humanización asume el carácter de preocupación ineludible; reconocerse humano no sería solo viabilidad ontológica, sino realidad histórica.

se lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado [...] El mundo colonizado se transforma en desgarrado humano, el oprimido, el pobre, vive en un lugar de mala fama, se muere en cualquier parte, se deshumaniza, siente que no merece otro lugar que [...] una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz [...] una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, revolcada en el fango. (Fanon, 1963, p. 33)

Por otra parte, apreciamos los enunciados y reflexiones de Arendt en torno a la condición humana, en particular cuando formula:

en una sociedad donde el cambio de productos se ha convertido en la principal actividad pública, incluso los laborantes, debido a que se enfrentan a dueños de dinero o de artículos de primera necesidad, pasan a ser propietarios, dueños de su propia fuerza de labor. Sólo en este punto se inicia la famosa autoalienación de Marx, la degradación de los hombres en artículos de primera necesidad, y dicha degradación es característica de la situación de la labor en una sociedad productora, que juzga a los

hombres no como personas, sino como productores, según la calidad de sus productos. (Arendt 1993, p. 180)

Independientemente de cómo se desee llamar a los procesos de transformación (nueva ruralidad, rururbanización, agropolis, agro-globalizados, campo nuevo, etc.), desde la perspectiva arendtiana, el rol de los habitantes de estos territorios se hallaría bajo la marca de la labor, presumiendo que se les definirá como un producto más que se tranza en el mercado, por lo cual estos sufrirían de alienación, sin capacidad de constituir una vida activa.

Podemos inferir las implicaciones que ello tiene para una correcta caracterización de las actividades y su significación en los diversos mundos que se gestan en el entorno rural, en particular en las autodefiniciones que sus habitantes contemplan y que se ven reflejadas en sus discursos que giran en torno a la premisa de ‘ser otro’, fuera del mundo rural (Contreras y Ramírez, 2008, 2009). Esto, especialmente en la peculiar productividad de la labor, la cual no depende de los productos triviales e inestables que entrega, sino del poder de proporcionar un superávit que va más allá de sí misma. Es claro que ella proporciona los productos necesarios para la subsistencia de otros y es en esta posibilidad de la labor que se ha asentado desde tiempos inmemoriales la enorme injusticia que siempre significó su reparto desigual (Comaseña, 1995, p. 130).

Las implicancias de ello se observan en los discursos que señalan que el mundo rural se ha adaptado a la mirada de sus observadores, frecuentemente foráneos o desarraigados rurales, pagando el coste de no manifestar sus necesidades y expectativas, limitándose a ser pacientes del acontecer. De este modo, se hace uso de una mirada ladina de la colonización; “ladina porque el mundo rural se ha tratado de aprovechar de la manera como lo han mirado desde la ciudad para sacar provecho de ello. Ha sido, de una u otra manera, su forma de sobrevivir” (Bengoa, 2003, p. 42).

A esto debemos agregar lo señalado por Freire, así como las inferencias que se pueden extraer en torno a la idea de presentar al campesino como ser paciente y ladino, sumido en la colonialidad del ser y del saber:

El primero actúa, los segundos tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del primero; éste dice la palabra; los segundos, prohibidos de decir la suya, escuchan la palabra del primero. El invasor piensa, en la mejor de las hipótesis, sobre los segundos, jamás como ellos; estos son pensados por aquellos. El invasor prescribe, los invadidos son pasivos frente a su prescripción [...] así que toda invasión cultural presupone la conquista, la manipulación y el mesianismo de quien invade. (Freire, 1998, pp. 44-45)

Tales discursos han venido a ser cómplices de una u otra manera de los diferentes experimentos que se han dado cita en los territorios rurales. Nos referimos a las nociones de dispensabilidad, ladino, paciente, subordinado, etc., las cuales han coexistido con los ciclos que han marcado el trayecto rural.

Un primer ciclo se sustentó en la premisa de que lo rural constituía una realidad merecedora de piedad, anulando la condición humana de sus habitantes. El segundo ciclo se vio conformado por el argumento según el cual lo rural era un obstáculo para lograr el desarrollo y/o la modernización deseada o exigida (Bengoa, 2003).

Resulta evidente que ambos ciclos deslegitiman a los habitantes de sectores rurales, así como a los bagajes culturales arraigados en su territorio, del mismo modo que lo hacen los modernos discursos que describen las actuales relaciones entre campo y ciudad. Esta desvalorización se acoge a la narrativa de la evolución social, donde “la urbanización, como proceso global –social, cultural, funcional– ha engullido con sus tentáculos el espacio rural” (Binimelis, 2000, p. 95). Según esto, lo inevitable del proceso de urbanización se limita a dejar como único dilema el carácter que asumirá ese tránsito, oscilando desde un proceso rápido a uno traumático.

En esta línea, podemos ver cómo algunos de estos argumentos se cuelean también en discursos de la Unesco, cuando por ejemplo define como uno de sus objetivos: “Colaborar con las poblaciones indígenas y las comunidades tradicionales para ayudarlas a utilizar más eficazmente y sacar provecho del uso de sus conocimientos tradicionales en la Sociedad de la Información” (Unesco, 2005), supeditando claramente un estilo de vida a las tendencias universales, puesto que los modos existenciales locales están lejos de formarse dentro de las concepciones universales y legítimas de lo que es el ser humano y el saber que debe recrear.

## Consideraciones finales

Desde lo mencionado anteriormente, en torno a un abordaje de lo rural bajo las nociones de localización-relocalización, la revaloración de lo rural y la materialidad abrumadora del campesino-laborante-peón-inquilino deben ser pensados y nombrados desde y en los modos existenciales que se configuran en los mundos cotidianos constituidos en los entornos rurales.

Así, la tendencia en la actualidad es herencia de un pensamiento moderno que presume escapar de la materialidad y la vulnerabilidad de la existencia, construyendo narrativas de universalización y homogenización, desnudándose de lo

humano, que se ha ido colando en la vida cotidiana y en las conceptualizaciones que orientan la praxis.

En este marco, pensar la ruralidad es develarla desde su radical materialidad, misma que impide hacer formulaciones definitivas y fijas. Tal materialidad reflejaría la vulnerabilidad, entendida como la condición del ser humano que al asociarse con otros ha propiciado una práctica colonizadora hacia ellos.

Las reflexiones en torno al devenir de lo rural, como en todo estilo de asuntos humanos, deben forjarse en la trama de sus múltiples positivities y, antes de ellas, en la finitud que las hace posibles. A esto debemos sumar las relaciones en y desde el mundo de la vida cotidiana y las significaciones del lenguaje, ambas interrogadas en la práctica hermenéutica deconstructiva de seres que se saben conformando el mundo de lo cotidiano, asumiendo la responsabilidad de hacerse. Visto así, el pensamiento humano es vulnerable y se interroga por las relaciones que hacen posible las potencialidades en su modo concreto de ser.

Desde esta narrativa se desprende que la visibilización de los saberes, estilos de vida, demandas, deseos, etc., no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la autenticidad cultural; el punto es, más bien, situar la diferencia colonial en el centro del proceso. Se propone avanzar en una actitud y praxis cómplice, subversiva con el sistema, es decir, en una resistencia semiótica capaz de resignificar las formas hegemónicas de saber desde el punto de vista de la racionalidad subalternizada (Mignolo, 2010, p. 231).

De esta forma, potenciar mundos cotidianos es desvelar mundos en que ‘pasa algo’; por tanto, mundos vulnerables que hospedan lo lúbil de la experiencia y lo renovado de las interpretaciones intersubjetivas que se generan continuamente en ellos. Esto forjaría una praxis medianera que transita entre lo seguro y lo imprevisto.

Es relevante generar pensamientos y acciones que se asienten en el desasosiego que supone la existencia humana, en el desencanto que se lanza al futuro como potencial. Pensamientos que no tienen intenciones redentoras, sino que se baten en la crudeza común de algunas localizaciones, presentándose como el saber de seres de carne y hueso, que tienen que vivir para salir al paso; antihéroes que se enfrentan a situaciones comunes y contradictorias. Asimismo, pensamientos que pongan en cuestionamiento la idea de excelencia de la condición humana, respondiendo de manera responsable a la complejidad de las localizaciones, donde las preocupaciones por el ser se formulan en y desde la experiencia de invisibilidad, explotación e indigencia; en lugares cuyos habitantes coexisten con narrativas que los inducen a creer que ‘están de más’ en el conjunto de la sociedad o que son unos ‘venidos a menos’.

En esta línea, sostenemos al igual que Van Manen que:

todos los seres humanos son vulnerables; todo ser humano es mortal y está sujeto a miedos y peligros. Todo ser humano es mi otro. El otro es realmente o potencialmente débil y vulnerable, al igual que sé que yo soy realmente o potencialmente débil y vulnerable. Sin embargo, la existencia del otro no se manifiesta simplemente como mi sentimiento de piedad o compasión por el dolor o el sufrimiento de la otra persona. Más intencionadamente, siento al otro como una voz, como una llamada. [...] La experiencia del otro es la rotura del silencio de mi mundo, que está centrado en el "Yo". La voz del otro descentra mi universo. (Van Manen 1998, p. 152)

No obstante, pensar y deconstruir localizaciones que se forjan en contextos rurales en transformación, implica afectarse de trayectos de seres humanos concretos, hijos/as de inquilinos o gañanes, humillados, explotados, denunciados por su deambular. Hijos/as de mujeres ocupadas en labores que otros han desdeñado. Seres humanos engendrados en una cultura del surgir desde la profundidad de la pobreza y la invisibilización, del guarecerse para salir adelante y ser otro.

Recibido marzo 11, 2011  
Aceptado abril 23, 2012

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Madrid: Paidós.
- Bauer, A. (1975). *La sociedad rural chilena. Desde la conquista española a nuestros días*. Santiago: Andrés Bello.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bengoa, J. (1988). *Historia social de la agricultura chilena. El poder y la subordinación*. Tomo I. Santiago: Ediciones Sur.
- (1996). *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago: Ediciones Sur.
- (2003). 25 años de estudios rurales. *Sociologías*, Año 5, Nº 10, 36-98.
- Binimelis, J. (2000). Sociedad post-industrial y dialéctica campo-ciudad. Aportación al debate a modo de estado de la cuestión. *Lurralde Investigación y Espacio* 23, 93-113.
- Castells, M. (2002). La sociedad red. En M. Castells, A. Giddens y A. Touraine. *Teorías para una nueva sociedad*, 110-156. Madrid: Fundación Marcelino Botín-Sanz.

- Castro-Gómez, S. (2003). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, 145-161. Buenos Aires: Clacso.
- CEPAL (2009). Panorama social de América Latina 2009, Capítulo I. Disponible en <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/9/37839/PSE2009-Cap-I-pobreza.pdf> [junio 2010].
- Comaseña, G. (1995). Consideraciones críticas en torno al concepto de labor en Hannah Arendt. *Revista de Filosofía* 21, 115-142.
- Contreras, S. y Ramírez, M. (2008). La escuela rural y la construcción identitaria. *Boletín de Investigación Educativa* 23 (2), 201-216.
- (2009). La escuela rural desde la mirada de padres y madres. *Paradigma* 30 (1), 87-102.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Último Recurso.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, P. (1998). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. (21ra. ed.). México D.F.: Siglo XXI.
- (2000). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2002). La reconstrucción de la sociedad en un mundo en proceso de cambio. En M. Castells, A. Giddens y A. Touraine. *Teorías para una nueva sociedad*, 63-109. Madrid: Fundación Marcelino Botín-Sanz.
- Gobierno Metropolitano de Santiago (2010). *Santiago 2021: Región Multicultural. Identidades para el desarrollo de la Región Post-Bicentenario*. Santiago: Subsecretaría de Desarrollo Regional.
- Gómez, S. (1990). Cambios en la cultura campesina (1965-1990). *Documentos de Trabajo. Serie Estudios Sociales, Flacso* 4, 1-27.
- (2008). Nueva ruralidad. Fundamentos teóricos y necesidad de avances empíricos. En E. Pérez, M. Farah y H. Grammont (eds.), *La nueva ruralidad en América Latina. Avances teóricos y evidencias empíricas*, 45-77. Bogotá: Clacso.
- Guzmán, E. (2005). *Resistencias, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 9-24. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Colección Razón Política, Ediciones del Signo.
- Millán-Puelles, A. (1955). *Ontología de la existencia histórica*. Madrid: Rialp.
- Salazar, G. (1989). *Labradores, peones y proletariados*. Santiago: Ediciones Sur.

- \_\_\_\_\_ (1991). Empresariado popular e industrialización: la guerrilla de los mercaderes (Chile, 1830-1885). *Proposiciones* 20, 45-67.
- Sartre, J.-P. (2001). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Quinto Sol.
- Sepúlveda, S., Rodríguez, A., Echeverría, R. y Portilla, M. (2003). *El enfoque territorial del desarrollo rural*. San José, Costa Rica: Ediciones IICA.
- Torres, J. (2008). Diversidad cultural y contenidos escolares. *Revista de Educación* 345, 83-110.
- Touraine, A. (2002). La sociedad desestructurada. En M. Castells, A. Giddens y A. Touraine. *Teorías para una nueva sociedad*, 18-62. Madrid: Fundación Marcelino Botín-Sanz.
- Unesco (2005). *Iniciativa Babel*. Disponible en <http://www.unesco.org/webworld/babel> [septiembre 2009].
- Van Dijk, T. A. (2008). Semántica del discurso e ideología. *Discurso & Sociedad* 2 (1), 201-261.
- Van Manen, M. (1998). *El tacto de la enseñanza: El significado de la sensibilidad pedagógica*. Madrid: Paidós.
- Vergara, N. (2010). Saberes y entornos: notas para una epistemología del territorio. *Revista Alpha* 31, 163-174.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 47-61. Bogotá: Siglo del Hombre.
- \_\_\_\_\_ (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* 9, 131-152.
- \_\_\_\_\_ (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial. *Entre palabras. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación* 3, 129-156.