



10

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS SOCIALES

Bahía Blanca [Argentina]

Julio–Diciembre 2014

ISSN Edición IMPRESA 1853-1679

ISSN Edición EN LINEA 2469-1860

DOSSIER

PUEBLOS ORIGINARIOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES



Colectivo
de Estudios e
Investigaciones
Sociales

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE ESTUDIOS SOCIALES

Número 10 / Bahía Blanca [Argentina]
Julio-Diciembre 2014 / Publicación semestral
ISSN EDICIÓN IMPRESA 1853-1679
ISSN EDICIÓN EN LINEA 2469-1860

EDITORIAL

- FERNANDO GABRIEL ROMERO** Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales
Director (CEISO) – Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (GIEPTALC) – Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA)
- MELISA ERRO VELÁZQUEZ** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
Editor Científico y Técnicas (CONICET)/Centro de Investigación y Transferencias de Santiago del Estero (CITSE)/CEISO
- MARINA M. DE MAGALHÃES GOUVEA** GIEPTALC-UNILA
- ALDANA GONZÁLEZ PASSETTI** CEISO/UNS
Secretaria de Redacción

COMITÉ EDITORIAL

- Héctor ALIMONDA** Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
- Eduardo AZCUY AMEGUINO** Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios (CIEA), UBA
- Gustavo BURACHIK** Departamento de Economía, UNS
- Graciela HERNÁNDEZ** Departamento de Humanidades, UNS – CONICET
- Gabriela MARTÍNEZ DOUGNAC** Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios (CIEA), UBA
- Lidia NACUZZI** CONICET – UBA
- Stella Maris PÉREZ** Departamento de Economía, UNS
- Paula Daniela FERNÁNDEZ** CEISO/GIEPTALC – UNILA

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR

Alexander BETANCOURT MENDIETA	Universidade Autónoma de San Luís Potosí, México
John CUNHA COMERFORD	Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Antonio ESCOBAR OHMSTEDE	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores sobre Antropología Social (CIESAS), México
Virginia FONTES	Unviersidade Federal Fluminense, Brasil
Jorge Augusto GAMBOA	Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colombia
Gustavo GUEVARA	Universidad Nacional de Rosario, Argentina
Octavio MAZA	Universidad Autónoma de Aguascalientes, México
Pablo POZZI	UBA
Manuel ROJAS BOLAÑOS	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Costa Rica

EQUIPO TÉCNICO

EDUNILA – Editora da Univ. Federal da Integração Latino-Americana	Apoyo editorial
Marcelo Kunde	Proyecto gráfico, diagramación y tapa
Alejandra Gabriela Palma, Mariela Vallati, Pablo Becher, Laura Langhoff, Marcela Torrez	Colaboradores
Matías Luna Chima	Imagen de tapa: Imagen de la comunidad Hoktek T'oi (provincia de Salta, Argentina), km 18 de la ruta 86, el 27 de Julio de 2015.

Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales

Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO)

Bañuelos 2469

Código Postal 8000 – Bahía Blanca

Provincia de Buenos Aires – República Argentina

Correo electrónico: revistainterdisciplinaria@gmail.com

Sitio web: <http://www.ceiso.com.ar>

La **Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales** es una publicación semestral del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO), en asociación con el Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (GIEPTALC), con el aval institucional del Instituto Latino-Americano de Economía, Sociedade e Política (ILAESP) da Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA). Publica temas del área de las ciencias sociales y las humanidades; el contenido de la revista está dirigido a investigadores, especialistas y estudiantes de grado y posgrado. Esta revista, además, está indizada e incluida en el catálogo de Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y el sistema Qualis de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de Brasil.

A Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales é uma publicação semestral do Colectivo de Estudos e Investigaciones Sociales (CEISO), em associação com o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (GIEPTALC), com o aval institucional do Instituto Latino-Americano de Economía, Sociedade e Política (ILAESP) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Publica temas da área das ciências sociais e as humanidades; o conteúdo da revista está destinado a pesquisadores, especialistas e estudantes de graduação e pós-graduação. Além disso, a revista está indexada e inclusa no catálogo Latindex (Sistema Regional de Informação em Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) e o sistema Qualis da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Brasil.

The Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales (Interdisciplinary Journal of Social Studies) is a biannual publication of the Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (Social Studies and Research Group, CEISO, for its Spanish acronym), in association with the Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Capitais Transnacionais, Estado, Classes Dominantes e Conflitividade em América Latina e Caribe (Interdisciplinary Group of Social Studies and Research on Transnational Capitals, State, Dominant Classes and Conflicts in Latin America and the Caribbean, GIEPTALC, for its Portuguese acronym), endorsed by the Instituto Latino-Americano de Economía, Sociedade e Política (Latin American Institute of Economy, Society and Politics, ILAESP, for its Portuguese acronym) of the Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA). It publishes papers on social sciences and the humanities; the content is intended for researchers, specialists and undergraduate and graduate students. The journal is also indexed and included in the Latindex (Regional System of Online Information for Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal) catalogue and the Qualis system of the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel, CAPES, for its Portuguese acronym).

INDICE

TABLE OF CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

**Contratista de labores en el agro pampeano actual:
caracterización, perfiles y tensiones en la prestación de
servicios. Estudio de caso en dos partidos de la Provincia
de Buenos Aires**

*From labour contractors in the current agricultural sector of
the Pampean region: characteristics, profiles and tension in
the provision of services. Case study in two municipalities of
the Buenos Aires province.*

Manuela MORENO

09

DOSSIER

PUEBLOS ORIGINARIOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

NATIVE PEOPLES AND SOCIAL MOVEMENTS

**De la “conquista espiritual” a la “evangelización
inculturada”: el indianismo en el México contemporáneo**

*From the “spiritual conquest” to the “inculturated
evangelization”: indianism in contemporary Mexico*

Luis Ernesto CRUZ OCAÑA

39

**La potencialidad del Movimiento Indígena como
resignificador de la política latinoamericana**

*A potencialidade do movimento indígena como
resignificadora da politica Latino-Americana.*

Félix Pablo FRIGGERI

69

La emergencia de la subjetividad. Caso Movimiento Social de las Piernas Cruzadas. Barbacoas, Nariño, Colombia

The emergence of subjectivity: the case of the Crossed-Legs Social Movement Barbacoas, Nariño, Colombia

Claudia Mercedes JIMÉNEZ GARCÉS

93

RESEÑAS / REVIEWS

**María Cristina Tortti (Directora);
Mauricio Chama y Adrián Celentano (co-directores)**

La nueva izquierda argentina (1955-1976): socialismo, peronismo y revolución, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2014. 256 pp.

Lucio Emmanuel MARTÍN

109

Convocatoria

para Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales n° 11

115

ARTÍCULOS

ARTICLES

**CONTRATISTA DE LABORES EN
EL AGRO PAMPEANO ACTUAL:
CARACTERIZACIÓN, PERFILES Y
TENSIONES EN LA PRESTACIÓN DE
SERVICIOS. ESTUDIO DE CASO EN
DOS PARTIDOS DE LA PROVINCIA DE
BUENOS AIRES**

*FROM LABOUR CONTRACTORS IN THE CURRENT
AGRICULTURAL SECTOR OF THE PAMPEAN REGION:
CHARACTERISTICS, PROFILES AND TENSION IN
THE PROVISION OF SERVICES. CASE STUDY IN TWO
MUNICIPALITIES OF THE BUENOS AIRES PROVINCE.*

Manuela MORENO¹

Recibido: 03/04/2014

Aceptado: 05/07/2015

¹ Pertenencia Institucional: CONICET/ Centro IESAC-UNQ.
Correo: manuelamoreno.ls@gmail.com

RESUMEN

En el marco de las transformaciones recientes en el agro, el contratista de servicios ha cobrado mayor relevancia. Si bien se trata una figura histórica en el agro, en las últimas décadas ha adquirido una notoriedad debido al incremento de la tercerización de labores. En este trabajo, intentaremos caracterizar, a partir de un trabajo realizado en dos partidos de la Provincia de Buenos Aires, a los contratistas de labores en cuanto a las trayectorias dentro del sector, perfiles socio-laborales y los tipos de clientes y vínculos que establecen con ellos, con el objetivo de dar cuenta de algunos elementos y tensiones que atraviesan a su situación en la actualidad.

Palabras claves: agro pampeano, contratistas de labores, perfiles

ABSTRACT

Under recent changes in agriculture, the contractors of labours has taken on increased importance. While history is a figure in agriculture, in recent decades it has gained notoriety due to increased outsourcing of work. In this paper, we attempt to characterize, from a study conducted in two games of the Province of Buenos Aires, contractors of labours in terms of paths within the sector, socio-occupational profiles and types of customers and establishing links with them, in order to account for some elements and tensions which your situation today.

Key words: agro pampeano, contractors of labours, profiles

INTRODUCCIÓN

En el agro pampeano, las transformaciones recientes y factores estructurales de larga data se han combinado dando lugar a la generación de otras formas de producción. Estos cambios significativos han despertado innumerables análisis que abordan las dimensiones del problema.

Dentro de la sociología rural, el estudio de los sujetos sociales ha cobrado una mayor relevancia ya que, a la par que se modifican las formas de producción, también lo hacen los sujetos que las desarrollan. Entre estos estudios, el análisis de los productores ha sido central para considerar los cambios y explicar las características del sector en la actualidad, tanto en relación a los grandes propietarios “tradicionales” (Basualdo, 2010; Azcuy Ameghino, 2007), así como también de los actores con nuevas formas de control de la tierra (como “pools” y fondos de inversión) (Lattuada y Neiman, 2005; de Martinelli, 2008), o bien de las pequeñas y medianas unidades con organización de la producción basada en la familia (Cloquell y otros, 2001; Balsa, 2006; Gras, 2006; Muzlera, 2009; López Castro, 2008).

Sin embargo, paulatinamente se han ido incorporando otros actores a los análisis de los cambios recientes. Tal es el caso de los contratistas de servicios² que cobran un lugar especialmente destacado sobre todo si se tiene en cuenta que, en muchos casos, la aplicación de las nuevas tecnologías se resuelve por medio de la contratación de terceros.

Específicamente, frente a los cambios en las formas de producción en el agro, donde ha cobrado una mayor difusión el modelo de articulación de diferentes actores por medio de contratos (formales o informales) conocido como modelo “en red”, la tercerización adquiere una centralidad que no poseían en el pasado. Frente a ello, el contratista de servicios posee una mayor notoriedad. En general, se señala que en este

² Cabe señalar que, en este trabajo, consideraremos a los “contratistas” haciendo referencia exclusivamente a los prestadores de servicios agropecuarios, entendiéndolos por estos a aquellos que regularmente “brindan, en forma autónoma, servicios de maquinarias o de personal (no profesionales) a una explotación agropecuaria y por lo cual reciben un pago específico (en dinero o en especies)” (Lódola y Fossatti, 2004: 4). En este sentido se diferencian de aquellos que se denominan contratistas “accidentales” o “tanteros”, es decir los que toman campos ajenos y comparten el producto con el propietario de la tierra (Llovet, 1991: 607).

nuevo esquema productivo este actor tiene un rol muy importante, siendo una actividad en expansión o crecimiento. Sin embargo, también se debe reconocer que bajo este esquema productivo bastante consolidado dentro del sector, comienzan a aparecer algunos elementos que muestran tensiones alrededor de estas modalidades, a partir de las cuales se puede problematizar el rol y la situación de los contratistas.

En esta línea, en el presente artículo intentaremos abordar algunos aspectos respecto a los perfiles actuales de los contratistas de labores relevados mediante el trabajo de campo realizado en dos partidos de la provincia de Buenos Aires (Pehuajó y Junín), y destacar elementos en su vinculación con las empresas agropecuarias que consideramos centrales para pensar el rol y la posición del contratista frente a estos nuevos esquemas de organización de la producción en el agro pampeano.

Para ello hemos tomando en consideración entrevistas a contratistas de servicios y productores vinculados a un conjunto de explotaciones de los partidos de Pehuajó y Junín (Provincia de Buenos Aires)³. En el caso del partido de Pehuajó, este pertenece a la zona mixta del Noroeste de Buenos Aires y Sur de Córdoba de la región pampeana (Magrín y otros, 2005). Esta zona presenta una alta proporción de suelos con capacidad de uso agrícola-ganadero, que admiten labranzas periódicas. No tiene tierras con aptitud para agricultura continua y aproximadamente un tercio de sus suelos tienen aptitud solo agrícola ganadera. Teniendo en cuenta esta característica, consideramos que las zonas mixtas constituyen un espacio interesante de análisis en tanto es donde se evidencian más claramente los procesos de “agriculturización” (y, por tanto, los cambios asociados a dicho proceso). Por otro lado, en el caso del partido de Junín, el mismo pertenece a la zona núcleo agrícola del Norte de Buenos Aires, Sur de Santa Fe y Sureste de Córdoba (Magrín y otros, 2005). En esta zona, si bien alrededor de la mitad de los suelos tienen actitud agrícola (con lo cual la agricultura es una actividad preponderante), la combinación con ganadería ha sido una estrategia productiva extendida entre los distintos tipos de productores.

Los partidos se seleccionaron a partir de dos cuestiones: que repre-

³ El trabajo de campo fue realizado en el año 2010 y en el año 2013, en el marco del trabajo final de la carrera de grado y para la tesis de maestría respectivamente, en ambos casos bajo la dirección de Dr. Javier Balsa. En el partido de Pehuajó se relevaron veintiuna explotaciones, mientras que en Junín doce unidades.

sentan distintas zonas productivas dentro de la provincia, y que resultaban accesibles en términos de contactos generados con anterioridad. Dentro de estos partidos, se trabajó sobre el mapa rural en el cual, a partir de un muestreo probabilístico al azar, se seleccionó un conjunto de explotaciones. Con los datos que este mapa brinda (nombre o firma y cantidad de hectáreas) se contactó a los titulares o administradores de estas unidades⁴.

Para desarrollar el objetivo del presente artículo, en primer lugar nos centraremos en dos temáticas de interés para este trabajo: por un lado la cuestión de los cambios en la organización del trabajo en agro pampeano, y por el otro, sobre algunas de las discusiones en torno a los contratistas de labores frente a estas transformaciones. Estos aspectos nos permitirán problematizar, en segundo lugar, los perfiles de contratistas relevados en nuestro trabajo de campo.

CAMBIOS EN LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO Y REDEFINICIONES EN EL AGRO PAMPEANO

En el caso del sector agropecuario, tanto a nivel mundial como en nuestro país, algunos autores han señalado cómo con la intensificación del proceso de globalización y la sostenida consolidación de algunas de sus características dominantes, se producen reestructuraciones en la agricultura y en las estrategias que emplean las empresas del sector en los nuevos contextos, lo cual ha generado un creciente interés por parte de los estudios sociales rurales. Si bien esto no adquiere una única respuesta, lo que se encuentra son elementos de convergencia y divergencia que están vinculados a los procesos globales y a las especificidades locales (Neiman, 2010).

Dentro del sector agropecuario argentino, las formas de producción consideradas históricas se han modificado dando lugar a los que algunos autores señalan como un cambio en el “paradigma productivo” (Gras y Hernández, 2009). Dentro de este nuevo paradigma, una de las formas

⁴ El tipo muestreo se adoptó sólo con la finalidad de obtener representatividad o dispersión espacial (no para generar estimaciones estadísticas) evitando que todas las unidades fueran seleccionadas por medio de contactos (que podría generar un sesgo importante). La muestra finalmente funcionó con un carácter intencional y se tuvo en cuenta el “criterio de saturación” al momento de poner un fin a la cantidad de entrevistados de un mismo tipo de sujeto.

de organización del trabajo y la producción sobre la que se ha llamado la atención, tanto por algunos autores como por agentes de la producción, es la “organización en red” (Bisang, Anlló y Campi, 2008). Esta modalidad implica que la actividad productiva está en manos de una serie de agentes especializados coordinados entre sí, en base a vínculos contractuales (formales o informales), cada uno de los cuales desarrollan o aporta una parte específica al proceso productivo. En tal sentido, en las modalidades de organización históricas del agro pampeano, la propiedad de la tierra y el capital, la toma de decisiones sobre la producción, la dirección y la ejecución de las labores y tareas, el aporte del saber agronómico, el financiamiento, entre otros, estaba a cargo de uno o unos pocos actores. En las nuevas formas, las tareas o tramos del proceso productivo son desarrollados por diversos actores (Bisang, Anlló y Campi, 2008).

En lo que respecta específicamente a los cambios en las formas de organizar el trabajo, si bien ya existían antecedentes sobre la tercerización desde mediados del siglo con la mecanización en la agricultura, los recientes procesos de reestructuración social y productiva revitalizaron la cuestión de la externalización laboral y de tareas, siendo un componente que flexibiliza la contratación y organización laboral para sostener los procesos de acumulación (Quaranta y Fabio, 2011).

Estos cambios en la organización del trabajo en el agro están en sintonía con los procesos de reestructuración capitalista en general. Desde la década de 1970, a nivel mundial se ha comenzado a producir un proceso de transformación en las formas de organización del trabajo, desestructurando las anteriores basadas en lo que se denominó el modelo “fordista”. Entre estas nuevas formas, aunque con diferencias regionales y por sectores, se basa en coordinación empresarial, donde prima la especialización y descentralización productiva, generando una red extendida de unidades semiautónomas, o autónomas, con formas elásticas de coordinación⁵.

⁵ El fenómeno de la externalización ha despertado intensos debates en ámbitos técnicos, políticos y científicos, los cuales implican diferentes posicionamientos en relación a dicha estrategia. Por una parte, han generado adhesión y apoyos, planteando que constituyen una señal de modernidad económica. En este caso, se trata de que “cada quién en lo suyo”, de intercambiar entre empresas autónomas, y responder de manera altamente flexibles a las necesidades del mercado (Echeverría Tortello, 2010). Por otro lado, estas estrategias también han generado un gran rechazo, vinculándolas a la existencia de un proceso de “dilución del polo patronal” en la relaciones de trabajo y que en gran medida es conse-

En este nuevo marco de producción, caracterizada por ser flexible, resulta cada vez más problemático identificar el lazo de subordinación entre todos los sujetos que participan de una cadena productiva independientes, y que se insertan como parte de un proceso de producción mayor. En muchos casos, se trata de sujetos que se insertan a partir de vínculos exclusivos, estables y duraderos con las empresas, pero siendo formalmente autónomos. En virtud de estas nuevas situaciones de organización del trabajo, algunos autores han señalado que si bien la autonomía jurídica es la característica que sirve para definir los límites de la categoría trabajador independiente, la autonomía de tipo económica es la que permite el ejercicio efectivo del mismo (Poblete, 2008). Estas cuestiones han sido problematizadas de un modo insistente para el sector de los servicios y la industria, pero no así para el agro argentino. Si bien en el caso de los prestadores de servicios al poseer un capital propio los coloca en una situación particular, de todos modos nos interesa reflexionar más adelante sobre la cuestión del trabajo subordinado y la dependencia en este tipo de agentes del agro actual.

Formas de producción y tercerización de labores

Las tendencias generales en el agro indican un creciente proceso de agri-culturización (que es aún más evidente en las zonas mixtas como las que se analizarán) (Slutsky, 2010). En este sentido, en la década de 1980 la producción de cereales y oleaginosas promedió los 35 millones, hacia fines de los años 1990 los 64 millones de toneladas. A partir del 2000 continúa el crecimiento que en la campaña 2007/2008 superó los 96 millones de toneladas, mientras que en la cosecha 2012-2013 superó los 105 millones de toneladas. En la última campaña (2014-2015) las tareas de siembra de maíz registran un avance del 87,8% sobre las 3 millones de hectáreas estimadas a implantar. Por su parte, la soja muestra un avance del 96,5% sobre un área a implantar estimada en 20,4 millones de hectáreas, mientras que la siembra de sorgo granífero evidencia un avance del 81,3% sobre las 800 mil de hectáreas estimadas a implantar. Además, la cosecha de trigo alcanza una producción de 11,2 millones de toneladas,

cuencia de las nuevas formas de organización empresarial tendientes a la descentralización y a la estructuración productiva en red (Ermida Uriarte y Colotuzzo, 2009).

mientras que la cosecha de girasol muestra un avance del 8,0% sobre las 1,29 millones de hectáreas a cosechar (ICA, 2015).

El avance de la agricultura está fuertemente asociado a la figura del contratista de labores. Así, si bien la contratación de servicios tiene una larga historia en el sector, actualmente ha cobrado otra significación. Distintas estimaciones dan cuenta de la importancia de la tercerización de labores en el agro pampeano. Según los datos del censo 2002, en la región pampeana el 50% de la superficie agropecuaria total de la región pampeana es trabajada - en alguna medida - por contratistas de servicios de maquinaria. Mientras que Buenos Aires y Córdoba se encuentran por encima de este porcentaje (56% y 58% respectivamente), Entre Ríos, La Pampa y Santa Fe están por debajo (40%, 43% y 37% respectivamente) (Lombardo y otros, 2014).

Si bien no hay datos censales que lo respalden, es posible que en los últimos 10 o 12 años este porcentaje haya aumentado. Al respecto existen diversas estimaciones. Algunos autores calculan que por los contratistas pasan alrededor del 70% de la recolección de granos y que tienen incidencia en el 60% del laboreo del suelo, siembras - tanto directas como convencionales - y tratamiento de cultivos que se desarrollan en Argentina, mientras que en otros servicios (como fumigación y cosecha, por ejemplo) los porcentajes de participación superan en algunas zonas el 80% (Beltrán, 2007).

Otros estudios realizados en la región pampeana señalan la importancia en el mismo sentido. Por ejemplo, en una encuesta donde se relevaron más de 700 productores de distintos partidos de la región, se encontró que el 71% los productores ha contratado actividades en la campaña 2011/12. Entre ellos se destacan los segmentos grandes (entre 1.890 y 9.999 ha) y 'mega-productores' (más de 10.000 ha) por el alto porcentaje que contrata servicios de siembra y cosecha. Esta última labor es la que mayor proporción de productores de todos los segmentos contrata: un 100%. En aplicación de agroquímicos, como en las demás actividades contratadas, son los 'mega-productores' los que más contratan servicios de terceros; y para la aplicación de fertilizantes, la distribución de los resultados se asemeja a los de siembra. Por último, la labranza es la labor en la que todos los segmentos de productores es la actividad menos contratada a terceros (ENPA, 2012).

Finalmente, quisiéramos mencionar una encuesta realizada en la

provincia de Buenos Aires (donde pertenecen los partidos sobre los que trabajamos) la cual señala el aumento en la cantidad de hectáreas en las que se contratan servicios de prestadores para las distintas tareas. Para la campaña 2001/02 era de 15.443.266 ha, mientras que en la de 2013/2014 la misma fue de 24.376.245 ha, es decir, aumentó un 57% aproximadamente. Si analizamos las dos labores principales, en el caso de la siembra (considerando tanto la convencional como la directa) en la campaña 2001/02 fue de 1.809.979 ha, mientras que en la de 2013/14 3.854.260 ha, es decir, aumentó 112%; en el caso de la cosecha de granos, en el 2001/02 fue de 2.6301.82 ha, mientras que en el 2013/14 fue 4.540.249 ha, aumentado un 72% (Ministerio de Economía de la Provincia de Buenos Aires, 2014).

Estos datos y estimaciones nos permiten dar cuenta de la extensión del fenómeno de tercerización de las labores centrales en el agro que, como decíamos, no es una estrategia novedosa respecto la organización de la producción pero si ha crecido en términos de cantidad productores y de labores que se externalizan.

Los contratistas de servicios en el agro pampeano

Cuando hablamos de contratistas o prestadores de servicios nos referimos a personas o empresas propietarias de maquinarias con su personal propio y que se ocupan en la realización de distintas tareas que requieren los cultivos. Estos actores tienen un lugar destacado principalmente porque en muchos casos la aplicación de las nuevas tecnologías y la expansión de la producción se resuelve por medio de la contratación de terceros (Lódola y Fossati, 2004; Balsa, 2006; Barsky y Gelman, 2009).

En general, sobre la importancia y rol de este sujeto, se ha planteado que el contratista es una figura de larga data en el agro pampeano (Bau-mesteir, 1980; Tort, 1983), aunque en las últimas décadas se ha producido un crecimiento de la tercerización de servicios (Lódola y Fosatti, 2004) vinculado principalmente al cambio tecnológico (de Martinelli, 2008).

En muchos análisis se plantea que el contratista es una figura clave en la flexibilidad que adquiere la organización productiva “resolviendo” las necesidades de capital propias del proceso de intensificación de la agricultura pampeana, en grandes y pequeñas empresas. En el primer caso, porque no pueden acceder a la maquinaria; en el segundo, se debe a que priorizan la inversión en tierras para ampliar la extensión, y porque

el costo es menor que si utilizaran maquinaria propia (Baumester, 1980). En relación a la pequeña producción, algunos autores han marcado cómo tercerizar las labores ha permitido la resistencia de los pequeños productores o la agricultura familiar tanto como demandante de estos servicios como por oferente (Muzlera, 2011). Al mismo tiempo, algunos autores señalan la posibilidad de que en cierta medida la prestación de servicios constituya una actividad “refugio” para aquellos productores expulsados del sector (Gras, 2010).

Algunos agregan, a este rol señalado, la importancia que tienen en tanto difusores de las nuevas tecnologías así como en aportar conocimientos a aquellos que recién se inician en la agricultura o en el sector (Bisang, 2007; Díaz y Reca, 2009). En tal sentido, al tiempo que el contratista es una necesidad de la especialización en la agricultura, también contribuye a esta (liberando a otros de tener que manejar ciertos conocimientos e inversiones), y crea lo que algunos denominan “economías de conocimiento” (Díaz y Reca, 2009).

Por otra parte, diversos estudios han avanzado en dar cuenta el tipo de perfil de estos empresarios. Principalmente en análisis circunstanciados se ha destacado el hecho de que estos empresarios pueden dedicarse exclusivamente o estar relacionados con la producción (Agüero y otros, 2007); asimismo la fuerte presencia de un equipo de trabajo familiar pero remunerado y la vinculación de larga data con el sector (Garbers, 2009), siendo los contratistas, en general, hijos de otros contratistas, trabajadores, ex productores y en menor medida de productores; paralelamente, otro dato relevante que se ha señalado está vinculado al cambio en el patrón de residencia (de rural a urbano) (Agüero y otros, 2007). Otros trabajos recientes sobre este tipo de actor dan cuenta también de cuáles son sus características diferenciando los prestadores según el tipo de servicios, escalas, organización del trabajo y la vinculación con la producción (Lombardo y otros, 2014), así como también con los demandantes de los servicios (Neiman, Blanco y Neiman, 2013).

Asimismo, un trabajo interesante sobre el tema relaciona cómo la forma de organizar la producción y los niveles de riesgo que asumen estos actores está vinculada a la historia familiar en relación al sector. En este sentido, un actor con pasado chacarero cercano, en general, tienden a optar por una organización basada en la familia, de un modo más vertical y con un comportamiento más moderado a la hora de asumir riesgos (Muzlera, 2011).

Por último, cabe mencionar que si bien se ha resaltado la coincidencia de la expansión de los contratistas con la creciente importancia de los esquemas de producción por contratos o “en red” (Bisang, Anillo y Campi, 2008), otros resaltan algunas tensiones en torno al vínculo con las empresas agropecuarias (Garbers, 2009) y como esta modalidad de trabajo permite cierta “flexibilidad” frente a las crisis, cambios en los precios, etc., siendo una suerte de “amortiguadores” para las empresas agropecuarias en los contextos críticos (Tort, 1983), así como también se resalta el lugar subordinado que ocupan en relación a los productores o empresarios (Villulla y otros, 2013) y el hecho de que constituyen intermediarios no solo tecnológicos, sino también logísticos y culturales (Carambula, Figuero y Blanco, 2013).

A partir de lo señalado en este apartado nos interesa llamar la atención en el hecho de que los cambios en la organización del trabajo a nivel mundial han redefinido los tipos de vínculos alrededor de los cuales se gesta la producción; que en el caso del agro pampeano han crecido las formas de gestión basadas en la tercerización de algunas o todas las tareas, cobrando así centralidad una figura histórica del sector (sobre todo en el agro pampeano) como la del contratista. En esta línea, nos interesa indagar en torno a este tipo de actores, repensar su perfil y su inserción en las nuevas formas de organización de la producción, principalmente en relación a las modalidades de vínculos que desarrollan con las empresas agropecuarias.

Para ello hemos tomando en consideración entrevistas a contratistas de servicios y productores vinculados a un conjunto de explotaciones de los partidos de Pehuajó y Junín (Provincia de Buenos Aires).

LOS CONTRATISTAS DE SERVICIOS EN LOS PARTIDOS DE PEHUAJÓ Y JUNÍN

Teniendo en cuenta la importancia de estos sujetos en el agro actual y los principales elementos que se han subrayado sobre sus perfiles, en este apartado abordaremos a los contratistas en base a dos cuestiones: por un lado, cuales son las principales características y los perfiles socio-laborales, y por el otro, las características de los vínculos con los clientes (los productores y empresas agropecuarias).

Perfiles socio-laborales: una primera aproximación

El primer aspecto a considerar tiene que ver como una aproximación a la caracterización de estos sujetos. Para ello, a continuación se presenta un cuadro sobre diecisiete los contratistas de la muestra relevada en los dos partidos. Para considerar el perfil de estos actores, en sintonía con la bibliografía sobre el tema y el análisis a partir de nuestro trabajo, consideraremos centralmente la vinculación con la producción y otras variables como tipos de labores que ofrecen, superficie trabajada, zona de residencia y de trabajo, trayectorias familiares y propias en relación al sector.

Cuadro N° 1 Principales características de los contratistas de la muestra.

Tipo de labor	Cantidad de ha que trabajan	Perfil laboral	Lugar de residencia
Siembra	10000	Contratistas	Pehuajó
Cosecha*	S/D	Contratista	Santa Fé
Siembra y cosecha	6000	Contratistas	Pehuajó
Cosecha*	S/D	Contratista	Tandil
Siembra y cosecha	9000	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	8500	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	7000	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	7000	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	6000	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	5000	Contratista y productor	Pehuajó
Siembra y cosecha	1000	Productor y contratista	Pehuajó
Siembra y cosecha	150	Productor y contratista	Pehuajó
Cosecha*	S/D	Productor y contratista	Santa Fé
Siembra y cosecha	1000	Trabajador y contratista	Junín
Siembra y cosecha	7000(siembra); 600(cosecha)	Contratista y productor	Junín
Siembra y cosecha	3000(siembra); 500(cosecha)	Productor y contratista	Junín
Siembra y cosecha	3000	Contratista	Junín

*A estos contratistas no se los entrevistó directamente (ya que no residen en los partidos relevados) sino que se obtuvo información a partir de los productores que los contratan⁶
Fuente: elaboración propia.

Un primer elemento a tener en cuenta al respecto es el tipo de servicio que brindan. En este sentido, como se puede observar en el cuadro N°1, en la mayoría de los casos se brindan las dos principales labores. Sin embargo, también se presentan cuatro casos en que se especializan en una sola labor (siembra o cosecha) y dos casos en los cuales, si bien hacen las dos tareas, la siembra es la más importante. Con esto queremos señalar que, aunque no es lo predominante, en nuestra muestra se presentan contratistas con cierto nivel de especialización.

En cuanto a la superficie trabajada varía pero lo que llama la atención es que, a excepción del productor que trabaja 150 ha por fuera de su producción, en el resto superan las 1000 ha, y en nueve casos las 5000 ha. Esto indica, en nuestros casos de estudio, la existencia de contratistas que trabajan grandes superficies, e implícitamente también podría señalar la necesidad de tener una escala importante para poder hacer rendir la inversión en maquinaria.

Por otra parte, consideramos que una dimensión que genera diferentes perfiles es el hecho de que si además de prestar servicios son productores. Como se puede ver en la columna de “perfil laboral” del cuadro, existen cinco casos que son contratistas “puros”, es decir, realizan de forma exclusiva esta actividad, no son propietarios de tierras ni las alquilan y la totalidad de sus ingresos provienen de la prestación de servicios. Por otra parte, en siete casos son contratistas y productores, esto es que, ya sea por una cuestión de inversión o por herencia poseen una explotación agropecuaria, la cual la trabajan ellos mismos o, en un caso, la ceden en alquiler. Sin embargo, su actividad central y principal fuente de ingresos proviene del contratismo y, al consultarlos, se reconocen en primer lugar como tales y luego de indagar puntualmente reconocen que tienen

⁶ El hecho de no haber entrevistado directamente a estos contratistas implica que no han sido considerados para la segunda parte de la caracterización referida a los vínculos con las empresas agropecuarias, ya que allí resulta central la problematización a partir de lo relatado por los mismos actores. Si han sido incluidos en la descripción general en cuanto a las otras cuestiones como zona de residencia, maquinaria, trabajadores, si son además productores, etc. que son datos sobre los que aquellos que los contratan pueden dar cuenta.

también una unidad productiva propia. Luego, se presentan cuatro casos que son productores y contratistas, es decir, aquellos que han heredado o comprado una explotación y, producto de la propia expansión productiva, están abandonando paulatinamente el trabajo extra-predial, reduciendo cada año la cantidad de hectáreas trabajadas por fuera. Por último, un caso diferente al resto es el de un trabajador que también se desempeña como contratista. Sobre este caso volveremos luego.

Cuadro N°2 Características de los contratistas según los tres perfiles laborales principales

Perfil del contratista	Contratista (cinco casos)	Contratista Productor (siete casos)	Productor Contratista (cuatro casos)
Características			
Maquinaria	Menos de 5 años de antigüedad.	Menos de 7 años de antigüedad.	Más de 10 años.
Zona trabajo	Lugar de residencia y partidos cercanos; otros partidos de la provincia; otras provincias.	Lugar de residencia exclusivamente; partidos cercanos.	Lugar de residencia exclusivamente.
Tamaño de su explotación	—	80ha arrendadas; entre 300 y 800 ha en propiedad.	Entre 1500 y 150 ha.
Titulares de la empresa	Sociedad familiar	Sociedad familiar; dos casos de empresa unipersonal	Sociedad familiar
Cantidad de trabajadores	Entre 3 y 11	Entre 3 y 8	Sin trabajadores; entre 1 y 3

Historia socio laboral y familiar	Han trabajado como contratistas únicamente. Padres contratistas o Chacareros.	Han trabajado como contratistas la mayor parte de su vida laboral iniciando esta misma actividad con el padre; trabajadores de campo, que se compraron o heredaron una explotación y/o maquinarias.	Los padres han sido productores; empresario de la industria.
	Padres contratistas o Chacareros.		La propia explotación la han adquirido a partir del trabajo como contratistas o como inversión proveniente de otro sector. Han incrementado el tamaño de su predio, y el trabajo fuera del predio está en retroceso.
Perspectivas laborales hacia el futuro	Mantener las hectáreas trabajadas, renovar la maquinaria e incorporar otras tecnologías.	Ampliar la cantidad de hectárea; renovar la maquinaria	Continuar y expandir producción e incorporar otros servicios en función de las necesidades de su propia explotación

Fuente: elaboración propia.

En el cuadro N°2 hemos presentado otras características de los contratistas agrupados según el perfil laboral. Como se puede observar, el perfil de los “contratistas puros” y de los “contratistas/productores”, en cuanto a la cuestión de hectáreas trabajadas, tipo de maquinaria, zona de trabajo y trayectoria, es similar. En el caso de los segundos, la diferencia respecto a los otros es que obtienen un ingreso extra por la producción o alquiler de su propia explotación pero que, en parte, lo destinan a reinvertir en mejoras de maquinaria agrícola.

En el caso de los “contratistas puros”, en todos los casos encontramos como única actividad realizada la prestación de servicios. Asimismo

tienen la maquinaria más nueva y trabajan tanto en la zona de residencia como en otras zonas cercanas, y en menor medida (en uno de los cinco casos) se desplaza por distintas zonas de la provincia.

En el caso de los “contratistas/productores”, en algunos casos se trata de sujetos que han trabajado como contratistas la mayor parte de su vida laboral (en general iniciando esta misma actividad con el padre), y en otros encontramos trabajadores de campo que compraron o heredaron una explotación y/o maquinarias, y desde hace más de veinte años se desempeñan como contratistas. La maquinaria es relativamente nueva y trabajan en los partidos donde residen y en otros cercanos.

Por su parte, en el caso de los “productores/contratistas” trabajan las dos labores principales y exclusivamente en la zona donde residen, ya que se trata de que “hacen rendir” su maquinaria fuera de su predio. En estos casos, si bien los padres han estado vinculados al campo como productores, su propia explotación la han adquirido a partir del trabajo como contratistas. Entre fines de los 1990 y principios del año 2000-2003 han incrementado el tamaño de su predio y, en algún caso en estos últimos años han arrendado otros campos, por lo cual van reduciendo por fuera. La maquinaria tiene más de 10 años, y en un caso más de 15, y trabajan exclusivamente en el partido de residencia (uno caso se desplazaba hacia otra provincia pero al momento de la entrevista estaba dejando de trabajar de este modo para dedicarse a su propia producción).

En comparación, lo que se observa es el contraste entre la situación de aquellos que son contratistas puros o productores, de los que son principalmente productores y realizan trabajos de contratistas. Esto resulta llamativo ya que podría pensarse que aquellos que tienen vinculación con la producción podrían asemejarse en perfiles. Sin embargo, la relación con una explotación propia no tiene la incidencia que podría esperarse. En este sentido, tanto aquellos que son sólo contratistas como aquellos que además tienen una fracción de tierra tienen un perfil similar, trabajan del mismo modo, aunque para los segundos la producción propia es una forma de obtener más recursos para invertir en su empresa.

Como cuestiones que atraviesan a los distintos perfiles, en nuestro caso de estudio, y en sintonía con lo planteado por la bibliografía, se puede señalar que los contratistas de la muestra tienen un pasado familiar en relación al sector: en su mayoría son hijos de chacareros de la zona pero

ellos han trabajado como contratistas (solo en dos casos has sido productores antes que contratista); dedicarse a la prestación de servicios ha sido, en muchos casos, una forma de utilizar el conocimiento que tenía por medio de la experiencia familiar pero, al mismo tiempo, “independizarse” (económicamente) de los padres. Esto problematiza la idea de que puede ser una actividad “refugio” para ex productores desplazados, dando cuenta de la existencia de sujetos dedicados exclusivamente a esta actividad, y desde hace mucho tiempo.

Otro aspecto a resaltar en general, es la fuerte presencia de sociedades familiares para desarrollar la empresa y que, en algunos casos, también aportan la fuerza de trabajo. A pesar de esta configuración familiar, lo que se puede observar es la presencia, en la mayoría de los casos, de trabajadores asalariados, indicando el carácter empresarial de la organización (aunque con una base familiar).

En conjunto, se puede decir que, para los casos analizados en la muestra, parece presentarse predominantemente un perfil de contratista con trayectoria en el sector, en varios casos con cierto nivel de especialización pero que, en su mayoría, se dedican a brindar más de un servicio, con una escala de trabajo mediana-grande, que cuentan con una organización empresarial pero con base en asociaciones familiares, y mientras que para algunos se trata de la única actividad para otros que si bien su actividad principal, también poseen cierto vínculo con la producción (ya sea porque heredaron o invirtieron en un campo que trabajan aprovechando su maquinaria o, en algunos casos, ceden en alquiler).

Otros aspectos para caracterizar a los contratistas:

los vínculos con las empresas agropecuarias

Más allá de la caracterización de los actores en sí, sus perfiles y trayectorias, un aspecto que nos interesa abordar son algunas problemáticas de estos en cuanto a la relación con los productores o empresarios (los clientes). Consideramos que esto es una cuestión central, tal como ha sido señalada al comienzo de artículo en referencia a las afirmaciones de otros autores, pero sobre la que consideramos que falta explorar con mayor profundidad. En el siguiente cuadro se presentan los datos sobre la cantidad de clientes que tienen los contratistas relevados (consignando, el caso que corresponda, el porcentaje que representa, este o estos clientes, en el total de hectáreas que trabajan).

Cuadro N°3 Tipo de contratistas y cantidad de clientes a los que prestan servicios*

	Labores que realizan	ha anuales	Clientes
Contratista puro	Siembra y cosecha	3000	1 empresa (60%) y dos medianas
Contratista productor	siembra y cosecha	7000	1 empresa (71%) y varios media y pequeños
	Siembra y cosecha	7000; 600	1 empresa (90%), y a un vecino
	siembra y cosecha	9000	1 empresa (80 %) y varios pequeños
Contratista trabajador	Siembra y cosecha	1000	1 empresa
Contratista productor	siembra y cosecha	8500	2 empresas (50%) y varios medianos y pequeños
Contratista puro	Siembra	10000	3 empresas (83%) y varios
Contratista puro	siembra y cosecha	6000	varios medianos
Contratista productor	siembra y cosecha	7000	varios medianos y pequeños
	siembra y cosecha	6000	varios medianos y pequeños
	siembra y cosecha	5000	varios
Productores contratistas	siembra y cosecha	1000	varios vecinos
	siembra y cosecha	150	a vecinos
	Siembra y cosecha	3000; 500	varios vecinos

*En este cuadro hemos omitido a los contratistas sobre los que no obtuvimos la información de ellos mismos sino por medio de otros, ya que, a diferencia de la caracterización anterior, aquí consideramos que aquí es fundamental la perspectiva los actores en cuestión.

Fuente: elaboración propia.

En los datos señalados en el cuadro N° 3, se puede observar que la mitad de los casos allí presentados poseen varios clientes de distintos tamaños, mientras que la otra mitad trabaja principalmente para un grupo reducido de empresas o productores agropecuarios. Sobre el primero quisiéramos señalar a continuación algunas cuestiones para luego detenernos con un poco más detalle en el segundo grupo al que consideramos con algunas problemáticas específicas al nuevo momento del agro sobre lo que nos interesa reparar.

Respecto al primer grupo, se puede señalar que todos son “productores contratistas”, que luego de hacer las labores dentro de su explotación, realizan actividades a otros productores vecinos, y en un solo caso es contratista “puro” que tiene una diversidad de clientes de diverso tamaño que pertenecen al partido o a otros cercanos.

En el desarrollo de la actividad agrícola, estos actores cumplen un rol fundamental para los pequeños productores. En entrevistas a clientes de estos contratistas, hemos detectado la importancia que adquiere la prestación de servicios para productores que, de otra forma, no podrían acceder a la maquinaria (por lo cual les resultaría imposible sostenerse en la producción). En esta línea, estos actores dependen de estos contratistas para realizar las labores a tiempo, y con un precio accesible. En tal sentido, en ocasiones entablan vínculos de largo plazo, personales, familiares o de amistad o vecindad que, entre otras cuestiones, involucra tener la “certeza” de que dichos prestadores de servicios concurrirán a sus campos, y en tiempo y forma. Sin embargo, también nos resulta importante señalar que en casi todos estos casos mencionados, los contratistas tienen una relación estrictamente mercantil (es decir que no existen acuerdos que no estén regidos por parámetros de mercado), que reciben una remuneración fija o un porcentaje según el tipo de labor, que en su mayoría es en dinero. La única excepción de esta forma de relacionarse es la de un contratista de Pehuajó que es amigo del productor, el cual solo paga el gasoil y el salario del empleado por las labores de cosecha y siembras realizadas.

En este punto cabe señalar algunas cuestiones. Por un lado, que si bien no se considera que los lazos de amistad o familiaridad impliquen una relación no mercantil, o bien que lo mercantil sea una esfera “diferente”, “extraña” a la de la intimidad (Zelitzer, 2009), en estos casos analizados la cuestión de los vínculos personales generan, en algunos casos

como los mencionados, un punto de diferenciación no tanto en cuanto la forma de remuneración pero si en la posibilidad de obtener un servicio que de otro modo les generaría serias dificultades conseguirlo. Por el otro, lo que aquí lo que se evidencia es una relación de dependencia de este tipo de productores respecto a los contratistas, ya que les resultaría difícil remplazarlos porque la escala que poseen no resulta un “atractivo” en un mercado tan competitivo. En este aspecto, la cuestión de los lazos personales podría jugar un rol central para resignificar este posicionamiento.

Por otra parte, dentro de este conjunto de contratistas (los que tienen varios clientes), lo llamativo es si bien se trata de prestadores que trabajan menos cantidad de hectáreas, también se presenta un caso de tamaño medio-grande. En este caso como en los otros, los contratistas señalan que trabaja de este modo no solo para relacionarse con vecinos o conocidos sino también por el trabajo con “las empresas grandes los perjudican”, ya sea por el manejo de precios o por las exigencias de recambio de maquinarias, que implican, según ellos, “trabajar a pérdida” (sobre esto volveremos más adelante).

Con respecto al segundo grupo de contratistas, resulta llamativo que la mitad de estos casos expuestos en el cuadro trabajen para un conjunto muy reducido de explotaciones. Puntualizando en los ejemplos, tenemos por un lado, un contratista que hace varias décadas atrás se desempeñó como trabajador de la empresa a la que actualmente, le presta servicios de siembra y cosecha. En otro caso, se trata de un trabajador que se desarrolla como supervisor de una estancia y que además, en sociedad con otros, le presta el servicio de siembra desde que la empresa decidió tercerizar las labores. En otros casos, se trata de hijos de trabajadores o de contratistas que tienen un vínculo anterior con algunas de las empresas con las que trabajan (los padre, abuelos trabajaban allí). En los casos restantes, se trata de contrataciones por parte de empresas con poca trayectoria en el espacio local, y que el crecimiento de los contratistas, en cuanto a escala, se dio a partir de la contratación por parte de estas empresas.

En algunos de estos casos mencionados, sobre todo los de las empresas de ingreso más reciente en un partido, los contratistas resultan un elemento clave para obtener información sobre el territorio, principalmente en aquellos que necesitan conseguir tierras para arrendar. Por su conocimiento sobre el espacio local, en ocasiones le señalan a los ad-

ministradores de las unidades que “campos son buenos”, cuales están en alquiler o posiblemente podrían estarlo si la empresa le hace una oferta a los propietarios, que rentistas tienen problemas con quienes les están alquilando actualmente (con lo cual le podrían ofertar), entre otras cuestiones. Además también poseen un conocimiento sobre cuestiones de mano de obra local (como que personas trabajaban “bien”, donde han trabajado con anterioridad, otras referencias personales y laborales, etc.), y sobre los proveedores de insumos y maquinarias.

Esta relación con unas pocas empresas coloca a los contratistas en una posición compleja en el entramado del agro actual. Por un lado, según lo que los mismos contratistas señalan, tener un/os clientes importante que los contraten para realizar una gran cantidad de hectáreas en un espacio acotado (es decir que no tengan que viajar por muchos lugares diferentes) les ha dado una estabilidad y conveniencia económica respecto a otros. Además, en todos los casos, resaltan la puntualidad del pago (aunque muchas veces es en diferido al momento del trabajo o casi siempre es al finalizarlo) o la solvencia para afrontarlo, así como la posibilidad de obtener algún adelanto que otro tipo de productores (pequeños o medianos) no le podrían otorgar. Estas son principalmente las cuestiones fuertemente valoradas por estos sujetos respecto a las empresas que los contratan.

Sin embargo, también se presentan problemas al momento de la negociación, principalmente, porque la empresa pone la totalidad de las condiciones y pauta el monto a pagar por las labores (en general más bajo con lo que se paga en el mercado)⁷. Los contratistas deben aceptar las condiciones, porque además de que existe “muchísima competencia”, con las maquinarias que tienen y el personal contratado, no pueden permitirse perder una cantidad tan importante de hectáreas.

Incluso en grandes empresas a los contratistas que trabajan para ellos desde hace algunos años, les otorgan préstamos para renovar la maquinaria, y estos se los devuelven, en parte, con trabajo. Esto genera una obligación laboral de varios años, producto del recambio de maquinarias que la misma empresa les exigen para que seguir presentado servicios allí.

⁷ Según los datos que nos han aportado los entrevistados, las grandes empresas pagan alrededor de un 20% menos que los precios que pagan otros, y en algunos casos puede llegar a ser más que ese porcentaje.

Por otro lado, otras tensiones se generan alrededor del trabajo. De una parte, el conocimiento que tienen los contratistas puja con el de los ingenieros agrónomos que manejan la producción de las grandes empresas. En casi todos los casos, las pautas las ponen los profesionales y controlan (depende el caso) casi cotidianamente aquello que realizan los contratistas. De otra parte, por la modalidad de externalización, sólo los contratistas tienen que afrontar la problemática actual de la mano de obra en el agro. Fundamentalmente, no solo la cuestión de conseguir gente interesada en el trabajo en el sector (difícil no solo por el tipo de trabajo sino además por los bajos salarios que ofrece) sino que además tenga el conocimiento que requieren (o bien afrontar el tiempo de capacitación).

Con todo, incorporando la dimensión de la relación con la cantidad y tipos de clientes, se evidencian dos perfiles bien diferentes: uno vinculado a una producción en base a la producción local, asentada en las relaciones personales entre la parte contratante y los prestadores; mientras que del otro lado, un conjunto de contratistas vinculados a la expansión de grandes empresas, cuyos contratos han significado la posibilidad de ingresar en el mercado de la prestación o bien expandirse pero que también les implica una serie de dificultades y un posicionamiento subordinado en el contexto del agro actual.

CONCLUSIONES

En primer lugar, quisiéramos llamar la atención sobre el vínculo entre los cambios en las formas de organización del trabajo a nivel mundial, y las nuevas estrategias, dinámicas y relaciones laborales (que han sido estudiadas ampliamente para el sector industrial y de servicios) y los cambios en el agro argentino, más específicamente en el pampeano. En este sentido, nos parece que si bien el sector primario tienen algunas especificidades respecto a las formas de desarrollo, propio de los factores y las actores que lo componen, el avance del capitalismo y su dinámica en las últimas cuatro décadas dan como resultado el hecho de que si bien mantienen sus especificidades, en muchos aspectos se asemeja cada vez más a otros sectores de la economía. Si bien en este artículo sólo se mencionó como encuadre general de la temática de la

tercerización y la expansión de los contratistas, resulta un tema interesante para seguir avanzando.

En segundo lugar, planteando la cuestión de la tercerización de las principales labores en el sector, los datos generales muestran que si bien es una estrategia y, quien lo desarrolla (el contratista) un actor de larga data en el sector, en el contexto de los cambios acelerados de las últimas décadas se ha constituido en una práctica generalizada que atraviesa transversalmente a la estructura agraria, es decir, dejando de ser un fenómeno asociado a cierto tipo de actores o zonas de la región.

Bajo esta cuestión es que nos pareció relevante reparar en los perfiles de los contratistas y caracterizarlos. En esta línea, destacamos la existencia, al menos para nuestro caso de estudio, de contratista con trayectoria en el sector, con cierto nivel de especialización pero que, en su mayoría, se dedican a brindar más de un servicio, con una escala de trabajo mediana-grande, que cuentan con una organización empresarial pero con base en asociaciones familiares. Asimismo distinguimos entre aquellos que se dedican exclusivamente a prestar servicios, aquellos para los cuales es su actividad central pero que también poseen una explotación y los que se dedican a la producción y secundariamente a la prestación de servicios.

Sobre esto, observamos que la existencia de una mayoría con perfiles similares que se dedican exclusivamente o principalmente a la prestación de servicios señala la importancia en términos de ingresos del contratismo en las últimas décadas. Pero también marca la existencia de un sujeto que, si bien posee un fuerte vínculo con el sector, tiene una “flexibilidad” y capacidad de adaptación en lo laboral en pos de la búsqueda un mayor ingreso.

Asimismo consideramos el hecho de que pareciera haber una tendencia a especializarse tanto en la producción o prestación de servicios, como dentro de estos últimos a ciertas labores. En esta línea, en entrevistas realizadas a productores como parte del mismo trabajo de campo se detectaron varias situaciones en las que hace una década atrás se dedicaban a prestar servicios a vecinos o incluso a trabajar como contratistas en otros partidos y que fueron abandonando debido a que, en algunos casos no pudieron acceder a maquinarias mas nuevas, y en otros porque decidieron dedicar todo su tiempo y esfuerzo en la producción propia. El crecimiento de la actividad de prestación de servicios (y por lo tanto, según lo señalado, “mucha competencia”) así como las exigencias del recambio

permanente de tecnología y los precios que se pagan por los servicios por parte de los grandes productores fueron elementos que influyeron en la toma de decisiones.

Por otra parte, señalamos que nos resultaba interesante pensar de qué modo quedan o se encuentran posicionados estos agentes dentro de la estructura social agraria actual, pensando su actividad en relación a otros. En tal sentido, es cierto que se trata de actores que, independientemente cual ha sido su trayectoria anterior en el sector, hoy poseen un importante capital en maquinaria y un conocimiento particular. Sin embargo, producto de las dinámicas productivas actuales, en muchos casos se encuentran en una posición de subordinación (tanto en cuanto a las decisiones y control en los procesos productivos como en cuanto a la capacidad de negociación de las remuneraciones por los servicios prestados).

Producto de la competencia que existe en la actualidad, los grandes productores tienen posibilidad de presión y mayor margen de maniobra sobre los contratistas. Así ante la menor situación crítica los empresarios agropecuarios “ajustan” (este modelo en red se los permite) sobre una parte de estos vínculos: los que establecen con los contratistas. Si bien algunos contratistas han comenzado a organizarse para tener valores de referencia, finalmente se negocia entre particulares.

Asimismo, hemos considerado que el hecho de que trabajen la mayoría de las hectáreas para pocas empresas podría conducir a repensar hasta qué punto esta actividad que se desarrolla “por cuenta propia” y no implica una suerte de “relación de dependencia”. Esta es de los mayores problemas que “esconde” la prestación de servicios. En el caso de los contratistas, implica no sólo depender de las condiciones remunerativas que imponen las empresas sino también los requerimientos tecnológicos, ya que si no los cumplen los dejan “afuera” de la producción. Paralelamente, también se pueden señalar niveles de dependencia y subordinación de pequeños productores respecto a los contratistas, resignificada en los espacios concretos por los lazos de personales (de amistad o familiar) que unen a estos sujetos. En conjunto, ambas situaciones son útiles para seguir indagando sobre los “puntos conflictivos” en torno a esta forma de organizar la producción vista desde los actores involucrados.

Sobre esto último, y para finalizar, creemos pertinente resaltar que consideramos que la dimensión vincular es central para entender las di-

námicas del agro actual, principalmente para detectar las tensiones que implica este modelo en “red”, que si bien les ha permitido ingresar o expandirse en la actividad a muchos prestadores de servicios, también involucra posiciones subordinadas en el entramado que pueden dificultar el desarrollo de estos sujetos en el largo plazo.

BIBLIOGRAFÍA

Agüero, Roberto; Rivarola, Andrea, Maldonado, Rita (2007), “Caracterización del contratismo en un sector de la Pampa Cordobesa: las localidades de Alcira Gigena y Berrotaran”, Presentación de resultados preliminares de investigación, *Mundo Agrario. Revista de Estudios Rurales*, Primer semestre. Vol. 7 N° 14. ISSN 1515-5994, Argentina, UNLP.

Azcuy Ameghino, Eduardo (2007), “‘Pruebe a nombrar de memoria cinco empresas que estén explotando campo...’ Propiedad y renta de la tierra en la argentina a comienzos del siglo XXI”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios* N° 26/27, PIEA, Buenos Aires.

Balsa, Javier (2006), *El desvanecimiento del mundo chacarero*, Editorial de la UNQ, Bernal.

Barsky, Osvaldo y Gelman, Jorge (2009), *Historia del agro*, Argentino, Buenos Aires, Sudamérica.

Barsky, Osvaldo y Dávila, Mabel (2008), “Cazpitulo 3: ¿De qué hablamos cuando hablamos del campo? Los sujetos sociales”, *La rebelión del Campo*, Sudamericana, Buenos Aires. Argentina.

Basualdo, Eduardo (2012), “Los propietarios de la tierra como protagonistas del actual paradigma productivo del agro pampeano”, *Revista Voces en el Fenix*, Año N 3 12, Buenos Aires: Plan Fénix, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

Baumester, Eduardo (1980), “Estructura agraria, ocupacional y cambio tecnológico en la región maicera. La figura del contratista de maquinaria”, *CEIL Documento de Trabajo* N°10, Buenos Aires, CEIL.

Beltrán, Carlos (2007), *Difusión de contratos y aparición de ‘big players’ en el sector agropecuario argentino. Algunos casos*, Universidad Nacional del Litoral, Mimeo.

Bisang, Roberto y Kosacoff, Bernardo (2006), “Redes de producción en el agro pampeano”, *XIV Congreso Anual AAPRESID*, Rosario, Argentina.

Bisang, Roberto, Anlló, Guillermo y Campi, Mercedes (2008), “Una revolución (no tan) silenciosa. Claves para pensar el agro en la Argentina”, en *Desarrollo Económico*, n°190-191, vol.48, julio-diciembre, Buenos Aires, IDES.

Carámbula Soledad, Figueredo y Blanco Mariela (2013), “Resolviendo las necesidades del capital Del intermediario laboral a la empresa de servicios agrícolas”, ponencia presentada en *VIII Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, FCE -UBA.

Cloquell, Rosana y otros (2001), “Transformaciones en el área agrícola del sur de Santa Fe: los cambios en la dinámica económica, social y cultural”, Trabajo presentado en las *Jornadas de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, FCE-UBA.

de Martinelli, Guillermo (2008), “Pools de siembra y contratistas de labores. Nuevos y viejos actores sociales en la expansión productiva pampeana reciente”, en: Balsa, J., Mateo, G. y Ospital, M.S. (comp.) *Pasado y presente en el Agro Argentino*, Argentina, Editorial Lumiere.

Diaz Hermelo, Francisco y Reza, Alejandro (2009), “Asociaciones Productivas (APs) en la agricultura: una respuesta dinámica a las fallas de mercado”, en: Reza, Lucio; Lema, Daniel y Flood, Carlos (Editores), *El crecimiento de la agricultura argentina*. Buenos Aires, Ed. Facultad de Agronomía UBA.

Echeverría Tortello, Magdalena (2010), *La historia inconclusa de la subcontratación y el relato de los trabajadores*, Chile, Dirección del trabajo, División de Estudios.

Ermida Uriarte, Oscar y Colotuzzo, Natalia (2009), *Descentralización, tercerización, subcontratación*, Lima: OIT, Proyecto FSAL.

Esponda, María Alejandra (2013), *Tercerización: aportes para un estudio de sus orígenes, formas de conceptualización e impactos en América Latina*, (Informe del Programa Estudios del trabajo, movimiento sindical y organización industrial, Sede Área de Economía y Tecnología), Buenos Aires, FLACSO.

Garbers, Roberto (2009), “Contratistas de Agromaquinaria: fortaleza del agro Argentino”, Ponencia presentada en *VI Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, FCE-UBA.

Gras, Carla (2006), “Redefinición de la vida rural en el contexto de la modernización: Relatos de ‘ganadores’ y ‘perdedores’ en una comunidad rural en la región pampeana argentina”. Disponible en <http://www.serviciosesenciales.com>

com.ar/articulos/Gras_Ganadores_Perdedores_Agro_2006.pdf

Gras, Carla (2010), “Dimensiones del conflicto agrario: heterogeneidad, Alianzas y fronteras sociales”, Ponencia presentada en: *VII Jornadas de Investigación y Debate “Conflictos rurales en la Argentina del Bicentenario. Significados, alcances y proyecciones”*, UNQ, Bernal.

Gras, Carla y Hernández, Valeria (2009) “Reconfiguraciones sociales frente a las transformaciones de los 90’: desplazados, chacareros y empresarios en el nuevo paisaje rural argentino”, en: *La argentina rural*, Hernández, V. y Gras, C. (comp.), Argentina, Editorial Biblos.

Indicadores de coyuntura agropecuaria (2015), *Informe de la Bolsa de Cereales*, Año XI – N° 121, Enero 2015.

Lattuada, Mario y Neiman, Guillermo (2005), *El campo argentino. Crecimiento con Exclusión*, Colección Clave para Todos, Capital Intelectual, Buenos Aires.

Llovet, Ignacio (1991), “Contratismo y agricultura”, en: Barsky, O. (editor) *El desarrollo agropecuario pampeano*, INDEC-INTA-IICA, Colección Estudios Políticos Sociales. Buenos Aires, Argentina, Grupo Editor Latinoamericano.

Lódola, Agustín y Fossati, Roberto (2004), “Servicios Agropecuarios y Contratistas en la Provincia de Buenos Aires. Régimen de Tenencia de la Tierra, Productividad y Demanda de Servicios Agropecuarios”. Disponible en http://www.aaep.org.ar/espa/anales/pdf_03/lodola_fossati.pdf

Lombardo, Patricia y otros (2014), “Cambio tecnológico y producción agrícola: el contratista de servicios de maquinaria como agente articulador”, ponencia presentada en *IX ALASRU*, México, 6 al 11 de octubre de 2014, DF. México.

López Castro, Natalia (2008), “Estrategias de persistencia de la agricultura familiar: diversificación e Intensificación entre productores del sudoeste bonaerense”, ponencia presentada en: *V Jornadas de debate “Trabajo, propiedad y tecnología en el mundo rural argentino”*, UNQ, Bernal.

Magrín, Graciela y otros (2005), “Vulnerabilidad de la producción agrícola en la región pampeana argentina. Informe final” URL:<http://aplicaciones.medioambiente.gov.ar/archivos/web/UCC>

Ministerio de economía de la provincia de Buenos Aires (2014), *Encuesta Provincial de Servicios Agropecuarios 2014*, Dirección Provincial de Estadística, Ministerio de Economía bonaerense, La Plata.

Muzlera, José (2009), *Los Chacareros del Siglo XXI*, Imago Mundi, Argentina.

Muzlera, José (2011), "Agricultura familiar y contratismo de maquinaria agrícola a comienzos del siglo", en: López Castro, N. y Prividera, G. (comps), *Repensar la agricultura familiar. Aportes para desentrañar la complejidad agraria pampeana*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS.

Neiman, Guillermo (2010), "Los estudios sobre el trabajo agrario en la última década: una revisión para el caso argentino", *Mundo Agrario*, 10 (20), La Plata, UNLP.

Neiman, Guillermo, Blanco, Mariela y Neiman, Melina (2013), "La prestación de servicios en la agricultura pampeana. Evolución y cambios reciente", ponencia presentada en *VIII Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, FCE -UBA.

Poblete, Lorena (2008), *De la Gestion de l'Autonomie. Parcours de Travailleurs Autonomes Argentins dans les Années 90*, Tesis Doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, Disponible en: <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00407491/fr/>

Quaranta, Guillermo y Fabio, Francisco (2011), "Intermediación laboral y mercados de trabajo en agriculturas reestructuradas: el caso del Valle de Uco", *Revista Región y Sociedad*, volumen 23 N° 51, Mendoza, Argentina.

Slutzky, Daniel (2010), "Los cambios recientes en la tenencia de la tierra en el país con especial referencia a la región pampeana: nuevos y viejos actores sociales", ponencia *VI Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Sociales Agrarios y Agroindustriales*, FCE-UBA.

Tort, María Isabel (1983), "Los contratistas de maquinaria agrícola: una modalidad de organización económica del trabajo agrícola en la Pampa Húmeda", *CEIL, Documento de trabajo* n° 11, Buenos Aires, CEIL.

Villulla, Juan Manuel y otros (2013), "Los contratistas de maquinaria agrícola: tecnología, mano de obra y problemas del Mercado de servicios. Un estudio de la evolución de costos y precios de labores agrícolas entre 2005 y 2013", ponencia presentada en *VIII Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*, FCE -UBA.

Zelizer, Viviana (2009), *La negociación de la intimidad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

DOSSIER

**PUEBLOS ORIGINARIOS Y
MOVIMIENTOS SOCIALES**

NATIVE PEOPLES AND SOCIAL MOVEMENTS

**DE LA “CONQUISTA ESPIRITUAL” A LA
“EVANGELIZACIÓN INCULTURADA”:
EL INDIANISMO EN EL MÉXICO
CONTEMPORÁNEO**

*FROM THE “SPIRITUAL CONQUEST” TO THE
“INCULTURATED EVANGELIZATION”:
INDIANISM IN CONTEMPORARY MEXICO*

***Luis Ernesto CRUZ OCAÑA*¹**

Recibido: 16/04/2014

Aceptado: 08/08/2015

¹ Maestría en Estudios Culturales, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Chiapas. Correo electrónico: luisruoca@yahoo.com.mx

RESUMEN

En este texto me acerco a la relación entre la religión católica, el Estado y la alteridad – india – desde una perspectiva histórica. Primero desarrollo el proceso de evangelización o conquista espiritual con sus dificultades y limitaciones. Luego abordo tanto las implicaciones político-ideológicas del Estado-nación y sus relaciones armónicas y conflictivas con la religión, como la descentralización del Estado a partir de la inclusión en una lógica neoliberal. Por último, reflexiono sobre el indianismo como propuesta de reivindicación cultural, incluida su dimensión religiosa – evangelización inculturada –, en contra de pretensiones integracionistas o segregacionistas, al acentuar la ambigüedad actual del Estado y los movimientos que dialogan con él.

Palabras clave: México, religión, indianismo

ABSTRACT

In this text I approach to the relationship between Catholic religion, State and-Indian- otherness from a historical perspective. First, I develop the process of evangelization or spiritual conquest with its difficulties and limitations. Then I approach the political ideological implications of the nation state and its harmonic and conflicting relations with religion, and the decentralization of the state by the inclusion in a neoliberal logic. After that, I reflect on indianism like a cultural and identity proposal, including its religion dimension-inculturated evangelization-, against segregationist or integrationist claims, emphasizing the ambiguity of the current state and the moves in dialogue with it.

Keywords: Mexico, religion, indianism.

...catolicismo y nacionalidad [coincidían] en la medida en que pocas expresiones religiosas quedaban fuera del abanico religioso integrado al catolicismo. El catolicismo había marcado las prácticas sociales y las mentalidades desde la Colonia y seguía haciéndolo (Bastian, 1997:42)

INTRODUCCIÓN

¿Cuál ha sido o cómo se ha manifestado la relación entre la religión católica y la alteridad –en este caso india– en México desde el periodo colonial, el proceso de formación del Estado-nación, hasta los tiempos actuales donde se discute tanto la inclusión de un orden neoliberal que debilita la estructura estatal, como de una sociedad secularizada en que la religión, en lugar de declinar, aparece como un fenómeno en crecimiento?

Esta es la pregunta que busco responder a partir de una reflexión de tipo teórica más que empírica surgida de discusiones en torno a la conformación histórica del Estado-nación en México –al considerar el “problema” de lo indio– y sus relaciones paradójicas con la religión católica. Para esto, el texto abarca –de forma breve y sumaria a riesgo de poca profundización– desde el siglo XVI con el comienzo del proceso de la conquista española, hasta las transformaciones de la época contemporánea en cuanto a las formas de organización estatal. Dichas transformaciones incluyen el proceso de recomposición de lo religioso ligado a aspectos que responden a fenómenos de tipo económico, político, social y cultural.

Para esto, divido el texto en tres apartados y una breve recapitulación. El primero tiene como finalidad desarrollar el proceso de evangelización o conquista espiritual en México, incluidas sus justificaciones ideológicas, además de sus logros, dificultades y limitaciones a lo largo de la época colonial. Dicho proceso hizo entrar en diálogo dos “sistemas” de creencias y prácticas distintas que crearon convivencias complejas más que adaptaciones pasivas; aunque predominó un carácter diferencial en regiones del país donde se mostró con menos fuerza, organización y eficacia.

En segundo lugar, abordaré tanto la formación problemática del Estado-nación con sus implicaciones político-ideológicas, sus relaciones con la religión y las discusiones en torno al “problema” de lo indio-in-

dígena²; como la etapa final del siglo XX en que se habla de una “crisis” de los Estados nacionales y sus implicaciones en la aparición de nuevos actores y movimientos sociales y religiosos. La religión que, en principio, acompañó la consolidación de los Estado-nacionales en toda América Latina, pasó luego por un periodo de aparente reclusión al ámbito privado a partir de los intentos de afirmación de una laicidad institucional con sus propias especificidades como en el caso chileno (Serrano, 2008) y el mexicano (Blancarte, 2004). No obstante, hoy ha recobrado una importancia primordial en la gestación de “nuevos” interlocutores con “nuevas” demandas hacia el Estado.

En tercer lugar, presentaré algunas reflexiones acerca del surgimiento del indianismo como propuesta de reivindicación cultural e identitaria levantada en contra de las políticas indigenistas que buscan asimilar e integrar a los “diferentes” a un modelo determinado de sociedad. Dicho movimiento entra en diálogo con un orden neoliberal que, al reconocer la diferencia, construye a sus interlocutores y se equipa con mecanismos para reproducir una lógica basada en el mercado y la libre competencia donde la cultura, la identidad y la religión se emplean como recursos políticos y estratégicos. La propuesta de una evangelización inculturada es una muestra de la lucha por el reconocimiento y aceptación de lo “propio” por parte de los “otros” que han impuesto sus formas de vivir, pensar, creer y relacionarse con el mundo.

Con todo esto, se busca dar cuenta de cómo el Estado mexicano –entendido como orden disputado– ha construido a sus contrapartes, en este caso los ahora llamados “pueblos originarios”, y a su vez es construido por éstos en un juego de tensiones e influencias mutuas. El Estado, en medio de su “crisis” actual, busca justificarse y legitimarse pero, en ese proceso, abre un espacio de ambigüedades que, a pesar de observarse

² En este trabajo se utilizan las denominaciones de “indio”, “indígena” y “pueblos originarios” en un devenir histórico que revela los conflictos en torno a las formas de nombrar al otro, a la alteridad. Actualmente, vocablos como “indio” e “indígena” –que nombraban a los pobladores de las Indias Occidentales o a los moradores antiguos de organizaciones nacionales que los usaban como antecedentes históricos– son considerados, en buena parte de América Latina, racistas y discriminatorios, mientras que hablar de “pueblos originarios” hace referencia a su carácter de comunidad con un pasado histórico vivo y que busca un reconocimiento de derechos colectivos y culturales, más que individuales de tipo social o político (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011).

como problema no resuelto, sirve como fundamento para importantes transformaciones a partir de la participación de otros sectores construidos, pensados y "valorados" como "otros".

LA COLONIA Y LA CONQUISTA ESPIRITUAL EN MÉXICO: ALCANCES Y DIFICULTADES

Hablar de la conquista o el periodo colonial en México, el lapso de comienzos del siglo XVI a principios del XIX, hace necesario referirnos a la evangelización y los procesos religiosos producidos en el intercambio —que implicó cierta horizontalidad en la relación, más que mera imposición y aceptación pasiva— entre españoles e indios. La conquista no fue el precedente obligado de los impulsos evangelizadores que buscaban la conversión de los indios al cristianismo, sino que hubo una relación simbiótica entre ambos procesos. La primera "estuvo seguida de cerca por la conversión, y tanto desde la perspectiva española como desde la indígena, hubo una conexión entre ambas" (Gibson, 1990:161).

Existió un carácter unificado y de apoyo mutuo entre la conquista militar y la conquista espiritual, aunque también se generaron intensos debates en torno a la naturaleza humana de los indios recién "descubiertos" y la legitimidad de la ocupación española. Los indios, al fin y al cabo, debían ser incorporados a la sociedad colonial como vasallos cristianos de la monarquía. Pero la cuestión no es sólo por qué ambas conquistas se dieron juntas, sino qué planteamientos estaban detrás de un proceso de ocupación con implicaciones más allá de la transformación de las estructuras político-económicas y la subordinación de un territorio a otro. Dicha transformación requería también un cambio en el sistema de representaciones y prácticas socio-religiosas que organizaban las formas de percibir, experimentar y actuar en y sobre la realidad.

Como fundamento de la ocupación de nuevos territorios estaba la máxima "universal" de que el Papa y la Iglesia Católica eran dueños del mundo conocido y no conocido, tal como se había instaurado en las Bulas Papales y el Derecho Canónico. Tenían potestad para disponer y poseer todo lo que hubiera en los territorios, incluidas las poblaciones que habitaban ahí. La "doctrina del descubrimiento" no sólo era una preten-

sión de expandir rutas comerciales para monopolizarlas, sino un “noble” afán por cristianizar al mundo; cristianización que conllevó la necesidad de hacer una “guerra justa” contra los “infeles” (Gonella, 2010). La meta última: dar a conocer la religión “verdadera”, sus enseñanzas, prácticas y valores para beneficio de la humanidad entera.

Lo anterior permite observar las razones que impulsaron, tanto a la Iglesia a través de los misioneros de diversas órdenes religiosas –franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos, jesuitas y capuchinos –como a la organización política, a poner atención a la labor de evangelización. Mientras los misioneros fueron los agentes enviados al campo, la organización política de carácter monárquico asumió también su papel como agente misionero preocupado por la conversión de la población india. Aunque este trabajo aparentemente conjunto no limitó la aparición de tensiones entre ambas partes.

A modo de ejemplo, como Roma –lugar donde se concentra la dirección de la Iglesia Católica– no tuvo un órgano central para dirigir las misiones hasta 1622, el Papa encargaba a los Reyes el trabajo de evangelización. A partir de la formulación de la teoría del vicariato regio en 1765 se sometió la Iglesia a la autoridad del Rey. Dicho patronato fue uno de los motivos por los que los reyes españoles se opusieron al establecimiento de un nuncio del Papa en América, pues con esto se limitaba la libertad de la Iglesia y la Santa Sede frente al Rey (Marzal, 1999).

El Rey, como representante de la monarquía, podía presentar personas, cobrar diezmos, autorizar el envío de misioneros y la construcción de templos –funciones que eran propiedad exclusiva de la Iglesia–, aunque esto lo hacía poseer otras obligaciones como pagar a los eclesiásticos, sufragar viajes y viáticos de expediciones misionales, etcétera. Aún en medio de la tensión entre la Iglesia y la organización política, ambas se aprovecharon de la otra y se influyeron mutuamente para instaurar un régimen de poder.

Mientras la organización colonial instauraba un régimen político y religioso desde la estructura a nivel macro, fueron los misioneros de las órdenes religiosas quienes se encargaron de propagar el cristianismo a través del trabajo pastoral y de la transmisión de la tradición a nuevos misioneros. Ellos fueron los “conquistadores espirituales”, puesto que entraron en contacto directo con la gente, sus lenguas, sus formas de vi-

vir y relacionarse con la realidad. Encuentro que no fue sencillo porque implicó varios intercambios, negociaciones y conflictos entre discursos y prácticas socio-religiosas a veces contradictorias y, otras veces, aparentemente similares.

El proceso de evangelización no sólo apoyó el proceso colonial sino que lo justificó ideológicamente al convertirse en una obligación moral de trascendencia eterna que buscaba mostrar y guiar a los indios por el camino “correcto” de la salvación a través del catolicismo. Las transformaciones en la estructura social necesitaban una mutación en las formas de percibir y vivir el mundo. Sin embargo, prevalecían distintos modos de concebir a los “otros” recién “descubiertos” que no poseían el conocimiento del único y verdadero Dios, y de la religión por Él establecida (Marzal, 1999).

En este sentido, las concepciones de los misioneros acerca de los receptores de su acción evangelizadora eran divergentes y, por lo tanto, impactaban en las estrategias que adoptaban para su realización. Unos optaron por una imposición violenta que propició la destrucción de templos, la aniquilación de símbolos y códices, la extirpación de idolatrías, la eliminación de sacrificios humanos y otras prácticas consideradas “diabólicas”, o el castigo a los rebeldes con el fin de eliminar los discursos y prácticas indias (Gibson, 1990). Otros eligieron una evangelización más pacífica y conciliadora que, aunque no aceptaba por completo las formas religiosas de los nativos, tampoco las rechazaba tajantemente. Trataban de encontrar paralelismos y puntos de encuentro, más que zonas de inflexión o contradicciones irreconciliables.

Estas estrategias de evangelización se fundaban en concepciones contrapuestas de la alteridad. La primera buscaba realizar una suerte de limpieza o aculturación total, esto es, hacer *tabula rasa* para luego fomentar la “verdadera” religión. Se visualizaba a los otros como apóstatas, es decir, gente que conocía al verdadero Dios pero que, por decisión propia y desobediencia consciente, lo habían negado y seguido el camino del mal. Pero, ¿cómo pensar en los otros como apóstatas si no habían escuchado el mensaje de salvación impuesto por una estructura religiosa histórica y contextualmente construida? La única forma era pensar en una evangelización previa producto de alguno de los apóstoles instituidos en tiempos de Jesucristo.

La segunda concepción trataba de ser más tolerante con las creencias de los “otros”, aún con la idea de que debían ser cambiadas porque

no adoraban al verdadero Dios. Aquí los “otros” eran visualizados como infieles con alma y, por ello, merecían respeto y reconocimiento –tensión en la que se circunscribió el famoso debate de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas– (Fernández Buey, 1992). No era posible aniquilarlos sin faltar a los preceptos de la religión. No conocían a Dios y estaban equivocados porque habían sido engañados por el Diabolo. Siendo así, se podían encontrar lugares comunes o utilizar la religión prehispánica para reforzar las enseñanzas cristianas (Ruz, 2002).

La búsqueda de paralelismos o rasgos comunes para explicar la religión católica no se llevó a cabo únicamente por motivos pedagógicos, sino como estrategia para reproducir sus dogmas a personas que parecían no entender o asimilar los preceptos divinos. Se encontraron prácticas o símbolos parecidos como el bautismo, la confesión, el matrimonio y la cruz con los que comenzó un intercambio de elementos entre la fe cristiana y la “pagana”. Los indios podían mantener una posición más cercana al politeísmo a través de aceptar ciertas creencias y prácticas católicas como parte de su religiosidad. Elementos de la fe cristiana católica se incorporaban desde su perspectiva particular, esto es, a partir de encontrar los modos de adaptar las nuevas enseñanzas sin, por ello, olvidar sus propias formas religiosas (Gibson, 1990).

El proceso evangelizador puede visualizarse como un encuentro entre dos entramados de discursos y prácticas socio-religiosas que, a pesar de sus oposiciones, hallaron rasgos más o menos semejantes que fueron incorporados como estrategias de resistencia, matización u ocultación de tensiones. Dichos entramados, pensados regularmente como “sistemas”, se fundaban en “cosmovisiones” diferentes, surgidas de relaciones de poder que tienden a imponer y naturalizar determinadas “visiones del mundo” con exclusión de otras, cada una con modos opuestos de valorar la vida y la muerte, de percibir a la persona y su relación con lo bueno y lo malo, de apreciar la organización comunal, de comprender el paraíso o un mundo mejor ligado a ciertas acciones para alcanzarlo (Ruz, 2002).

En este encuentro no se llevó a cabo un mero sincretismo entre esos “sistemas”, es decir, una fusión de elementos en un todo integrado y coherente, sino que se generaron estrategias por parte de los indios con el fin de mantener sus discursos y prácticas pero, al mismo tiempo, evitar ser reprendidos por los conquistadores. En palabras de De Certeau (2003:

XLIII), "subvertían [las acciones rituales, las representaciones y las leyes] no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema del cual no podían huir". Entre estas estrategias de apropiación y de resignificación se encuentran la permanencia y adoración de sus deidades escondidas detrás de los dogmas promulgados por el catolicismo, tal como observa Gruzinski (2000) al analizar las expresiones pictóricas, narrativas, de danza, música y prácticas religiosas, así como su papel en la generación de un proceso de mestizaje fructífero.

La religiosidad producida mantuvo un carácter complejo en que convivieron dos "sistemas" sin mezclarse completamente hasta perderse uno en el otro, ni llegar a ser totalmente indiferenciables, tal como indica Viqueira (1997) en su análisis de las rebeliones indígenas en Chiapas. No todo fue erradicación o dominación absoluta. Se gestaron estrategias de resistencia y apropiación que revelaron el carácter activo de las poblaciones nativas, más que el puramente receptivo. La "conquista espiritual" no fue completa ni homogénea, dio lugar a una serie de interpretaciones o traducciones de un "sistema" socio-religioso impuesto. Fue un intercambio reinterpretado a cada momento, según el contexto, el tiempo y las necesidades sociales.

El catolicismo ha sido y continúa siendo una religión interpretada y reinterpretada constantemente. Fue y es vivida nominalmente, esto es, se utiliza el nombre "católico" como referencia al sistema religioso "tradicional"; pero, en la práctica, existieron y existen una multiplicidad de rasgos indios y populares, así como maneras diversas de adscripción sin estar del todo comprometido con su doctrina (De la Torre, 2006).

En el caso de los pueblos indios los sistemas de cargos, las celebraciones al santo patrón, las peregrinaciones, las relaciones con sus tierras y lugares de cultivo, etcétera, son muestra de dichas reinterpretaciones. Estos hechos no son meros productos de tradiciones mesoamericanas ni simples imposiciones coloniales, sino que surgieron de la amalgama problemática entre las formas religiosas de los "sistemas" en aparente confrontación (Taylor, 2003: 209 y ss.). Aquí se encuentra la religión desde la vivencia y experiencia cotidiana, pero también aparecen las tensiones y disputas de poder en torno al establecimiento de un conjunto de discursos y prácticas socio-religiosas que, a fin de cuentas, son históricas y cambiantes.

El catolicismo no fue ni es vivido o percibido de manera unívoca. En algunos espacios se manifestaron mayores resistencias que impulsaron rebeliones, tal como sucedió en poblaciones indias de Chiapas donde el número de misioneros fue demasiado precario y con poca organización (Lisbona, 2005). El clero local que, en el siglo XVI funcionaba dentro de la encomienda, encontró su extensión, multiplicación y esparcimiento en el mundo indio con el asentamiento de las cofradías que, aunque impuestas, fueron resignificadas como instancias de apoyo en cuestiones socio-religiosas (Ruz, 2003).

Es durante el siglo XVII cuando comienzan a suscitarse problemas sobre cómo mantener el proceso de evangelización, de modo que lo económico cobra fuerza y, aunque en sus comienzos representó una institución que ayudó de múltiples formas a los indios, con el paso de los siglos –sobre todo en el XVIII y XIX– se convirtió en un espacio que recibió severas críticas y procesos de reformulación desde el Estado y desde la población india (Ruz, 2003; Palomo, 2004).

A pesar de las diversas problemáticas que enfrentó el proceso evangelizador en México, se logró instaurar un catolicismo que dotó desentido a los acontecimientos de la vida individual y, más aún, la colectiva. La religión se convirtió en un principio organizador de la vida social y moral que tuvo gran influencia y participación en los movimientos independentistas y de construcción de los nuevos Estados-naciones no sólo en México, sino en América Latina (Bastian, 1997).

LA RELIGIÓN DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LA ENTRADA DEL ESTADO NEOLIBERAL. “SECULARIZACIÓN”, FORMACIÓN Y “CRISIS” DEL ESTADO-NACIÓN

Al cabo de tres siglos de colonización española comenzó a gestarse entre diversos sectores de la población un malestar hacia la subordinación española. Esto impulsó una lucha por lograr la independencia política aunque no una independencia religiosa con respecto a España. El malestar se dirigía hacia la subordinación política pero no tocaba el instrumento ideológico que fomentó ciertas formas de sumisión en cuanto a los modos de

vivir y relacionarse en y con la realidad. Instrumento ideológico que había sido apropiado de múltiples modos por las poblaciones indias y populares.

El movimiento independentista de principios del siglo XIX –promovido principalmente por los criollos, pero con apoyo de grupos campesinos e indios– fue apoyado desde y por el clero, incluso con el uso de símbolos que habían sido apropiados por los indios y los sectores populares. Entre estos símbolos se encontraba la Virgen de Guadalupe asociada, según Blancarte (1992b), con la imagen de la Tonatzin o diosa madre que “se complacía en prestar protección a la comunidad” (Martínez Gil, 2000:23). Como indica Gruzinski (1995: 205), la guerra de Independencia implicó el conflicto entre dos “imágenes marianas” que asumieron posiciones contrapuestas: “la Guadalupana para los insurgentes y la Virgen de los Remedios para los realistas”.

Tras el logro de la Independencia, luego de poco más de diez años de una cruenta lucha armada, se promulgó la Constitución de 1824. En ella se establecía que “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica apostólica romana” (Blancarte, 2004:48), con lo que se observaba su carácter de religión exclusiva y garante de la identidad nacional. El catolicismo y sus jerarquías institucionales parecieron quedar en un lugar privilegiado aunque, después del gobierno de los Borbones y las reformas de carácter ilustrado que buscaban secularizar la sociedad a partir de luchar contra los excesos y las supersticiones del mundo indígena y de los medios populares, la religiosidad había sufrido una transformación en cuanto a sus objetos de culto, sus imágenes y manifestaciones rituales (Gruzinski, 1995; Cuenya, 2010).

La necesidad de emancipación política no pasó, en el momento de la Independencia, por el tamiz de la emancipación religiosa. Sin embargo, el sucesivo proceso de separación entre la Iglesia y el Estado estuvo ligado a conflictos suscitados en Europa entre el poder espiritual del Papa y el poder temporal de los Reyes, sobre todo a raíz de las disputas en cuanto al problema de las investiduras que confrontaban la religión con la monarquía. El periodo de la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial –siglos XVIII y XIX– generaron dinámicas sociales, políticas, económicas e ideológicas diferentes que, con el paso del tiempo, impactaron en un intenso proceso de transformación de lo sagrado hacia lo secular (Hobsbawm, 2009).

El punto más alto, antes ligado a la idea de Dios y su garante institucional, lo alcanzó la razón humana –aunque, para muchos, característica de la extensión de la divinidad en el ser humano– y la idea del progreso económico y técnico. En la sociedad se intensificó el proceso de especialización y separación de esferas –incluido lo público y lo privado–, así como de “desencantamiento del mundo” (Weber, 2010: 49 y ss.) donde los sistemas simbólicos integradores como la religión comenzaban a declinar. Este fenómeno denominado secularización ha manifestado tener, hasta el día de hoy, múltiples facetas (Blancarte, 1992b).

La doctrina del liberalismo, producto de los acontecimientos de los siglos XVIII y XIX, representó un punto de vital importancia para buscar la transformación del Estado y, de forma indirecta, afectar el lugar privilegiado de la Iglesia. El liberalismo se fundó en planteamientos como: el contrato social, el gobierno regulado por la ley, la sumisión a la constitución y la ley, el igualitarismo, el anticomunitarismo y anticorporativismo, la división de poderes, el individualismo (derechos individuales y ciudadanía), la soberanía popular, la democracia, entre otras (Mallon, 2003). Con estos planteamientos, la religión fue convirtiéndose en un obstáculo que debía ser, en la medida de lo posible, superado para el avance en el proceso de construcción de los Estados-nacionales en gran parte de América Latina, incluido ahí México. El tema de Dios y la religión vino a convertirse en algo problemático y punto de ataques diversos (Serrano, 2008).

En el caso mexicano, después de 1833, año en que el político liberal Valentín Gómez Farías abolió el diezmo como contribución obligatoria, se empezaron a remover muchos de los cimientos de la religión tanto en el imaginario social como en el político. Pero esto no significó su desaparición, sólo cierto aislamiento que ya había sido iniciado, aunque con poco impacto, con las Reformas Borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII (Cuenya, 2010). El trayecto de casi tres décadas desde las primeras Reformas Liberales de Gómez Farías, alcanzó su punto más álgido con las Leyes de Reforma entre 1855 a 1861.

En 1855 se suprimieron los fueros del clero y del ejército al instaurar la igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley (*Ley Juárez*); en 1856 se llevó a cabo la desamortización de los bienes eclesiásticos (*Ley Lerdo*); en 1857 se estableció la regulación de los derechos parroquiales y la libe-

ración de los pobres, además que el registro civil y administración de los cementerios pasó a ser propiedad del Estado (*Ley Iglesias*) (Rosas, 2010).

En este sentido, “la Constitución mexicana de 1857 y las Leyes de Reforma que la complementaron representa[ro]n el documento político que ejemplifica[ba] esta voluntad de hacer regresar a la iglesia católica a las sacristías y a la privacidad de las conciencias” (Bastian, 1997:35). Se pasaba de una religiosidad barroca más efervescente y pública, a una religiosidad ilustrada más oculta y privada (Gruzinski, 1995). En dichos documentos, y en la siguiente Constitución de 1917 –producto del movimiento de la Revolución–, se abogó ya por la libertad de cultos, hecho que comenzó a menguar el dominio del catolicismo sobre el imaginario social y político nacional, además de que abrió el camino a la pluralización religiosa del siglo XX.

No obstante, la libertad de cultos no era producto del “acrecentamiento de la tolerancia social, sino de una circunstancia política que conduce a la identificación de ésta con la separación entre el Estado y la Iglesia Católica” (Blancarte, 2004:49). En otras palabras, el reconocimiento constitucional no implicó, por mucho tiempo, la apertura y respeto hacia otras formas de religiosidad, sobre todo de tipo protestante, sino que el reconocimiento tuvo un carácter de reafirmación política del distanciamiento esperado entre la organización política estatal y la organización eclesial.

A pesar de todos los intentos realizados entre 1857 y 1917, con una fase intermedia de un “estado corporativista” de talante conservador durante el gobierno de “Porfirio Díaz” (Martin, 1990: 93), no fue posible impedir el fortalecimiento de la Iglesia Católica. Sin embargo, sí implicó cierta marginación de lo religioso de la esfera social y la formación de una endeble cultura católica en el país. Las medidas de laicización promovidas en México durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX no llegaron a completarse en la medida que no existía una mentalidad secularizada en los sectores más amplios de la población (Blancarte, 2004).

En este contexto postrevolucionario de ambigüedad apareció el movimiento anticlerical que, según Lisbona (2005), no fue sólo una apuesta jurídico-política sino también ideológica. Es decir, no fue un movimiento que buscara la mera separación de la Iglesia y el Estado, incluida la extracción de los bienes y privilegios de la primera, sino fue también una estrategia para incluir a los indios y sectores populares en el proceso de

modernización que buscaba civilizar y generar el progreso económico en el insipiente Estado-nación. Esto fue una continuación del proceso ilustrado mediante el cual se buscaba combatir los fanatismos y supersticiones propios de la mayor parte de la población.

La Iglesia era considerada para ese momento como enemiga de la transformación social y política, una rémora del pasado o un contrapoder. Jugaba un papel de articulador de ideas que estorbaba a un proyecto ideológico que buscaba transformar profundamente al país (Blancarte, 1992: 29 y ss). Detrás del anticlericalismo se encontraba un proceso de reorganización de la sociedad que tendía a la instauración de un Estado-nación unificado que tenía como uno de sus objetivos integrar y asimilar a los “diferentes”.

Luego de estos esfuerzos anticlericales, con las guerras cristeras (1926-1929) como sus contrapartes, se intensificó el proceso de formación del Estado-nación en México. En términos sociopolíticos, la separación Iglesia y Estado solamente influyó en que el catolicismo no se convirtiera en la religión de Estado. No obstante, se perpetuó un Estado eminentemente religioso, a tal grado que la libertad de cultos sólo comenzó a surtir efectos en una diversificación de la oferta religiosa a partir de 1950 cuando se reveló la diversidad de movimientos religiosos no sólo no católicos, sino aún dentro de su misma estructura (Bastian, 1997).

México no fue solamente un Estado-nación donde el catolicismo permanecía como la religión oficial, o al menos tradicional, sino también uno en el que el mestizaje apareció como el rasgo esencial no sólo en términos raciales sino en la producción de formas de pensar y vivir (Gruzinski, 2000). La nación y su identidad se construyeron a partir del recuerdo de un pasado común: una tradición indígena precedente. Esta añoranza por un pasado prehispánico fue la justificación para crear una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y, a la vez, mantener excluidos y marginados a quienes, aunque parte del pasado, ya no formaban parte del presente de la nación. En este sentido, sólo podían adoptar una de dos posturas: integrarse al proyecto modernizador o permanecer al margen de él (Gros, 2002).

El Estado-nación, como constructo moderno, adoptó una serie de políticas que tenían como finalidad integrar a los “otros” en un intento de homogeneización y unificación bajo una misma lengua y, aunque menos evidente, una misma religión, contrario a la heterogeneidad que caracterizaba a los grandes imperios del pasado (García-Ruiz y García, 2003). De este

modo, el Estado-nación aparece como un producto cultural que requiere de una construcción imaginaria para su propia legitimación como marco de posibilidad presente. Su carácter de constructo cultural producido por ciertas formas de imaginación que buscan dar sentido a una comunidad es lo que la dota de un carácter permanentemente disputado (Escalona, 2011).

A pesar de su carácter disputado, intenta perpetuarse como una tendencia centralizante cuyo fin es la normalización de sí mismo y de los otros a partir de la ejecución de acciones gubernamentales estables y duraderas (Yúdice y Miller, 2004). Pretende producir, gestionar y conducir técnicamente los territorios, aunque ese orden estructural impuesto es siempre negociado y resignificado en la práctica cotidiana (Escalona, 2011).

Sin embargo, ligado a situaciones y tendencias globales, inició a partir de la década de los 80's un proceso de desmantelamiento progresivo del Estado-nacional basado en el modelo keynesiano de un Estado de Bienestar Social instaurado entre los años 30's y 40's. Este modelo dirigido hacia la dotación de servicios públicos a la población comenzó a ser sobrepasado por un orden neoliberal que impactó en la disminución de la soberanía y la degradación de las fronteras.

Esto implicó la “crisis” –entendida más como transformación que como declive– del Estado-nación en un contexto de crecimiento y expansión de la economía de mercado. Este tipo de economía se basa en la privatización y liberalización, la mutación de los mecanismos de decisión política que abogan por la descentralización estatal, la modernización del sector público y el enaltecimiento de lo privado, el surgimiento de dispositivos de evaluación de políticas públicas, la pérdida del control directo sobre la información, etcétera (Alonso, 2005).

El Estado neoliberal no buscó la integración y/o la asimilación de los “otros” con el afán de alcanzar su modernización, sino que generó otras estrategias que reconocieron la diferencia, instaurándose como un Estado multicultural que, a lo sumo, homogeneiza la heterogeneidad. Reconoce la diversidad pero, a su vez, la agrupa en una sola población, la segmenta y la construye como interlocutor. Genera mecanismos más complejos y/o “perversos” de control sobre las comunidades, aunque produce mayores ambigüedades al abrir espacios donde se suscitan pérdidas y ganancias tanto para el Estado como para sus interlocutores. A pesar de que no se observan ganancias materiales, sobre todo para el caso de los indígenas,

existen avances en cuanto al empoderamiento simbólico (Gros, 2002).

En estos espacios de ambigüedades, los pueblos indígenas parecen tener mayor injerencia en la organización estatal pero, al mismo tiempo, se introducen en la lógica del mercado. Logran hacerse más visibles y “superar” las circunstancias de ventriloquía –alguien que hablaba por o a través de ellos– de las que habían sido objeto al negar sus derechos de expresión propia (Guerrero, 1997). Se introducen en una negociación e intercambio constante con la organización del Estado nacional. Emplean la cultura y la etnicidad como elementos y recursos de carácter político. Establecen alianzas estratégicas que les permiten reinventarse a sí mismos en diálogo con sus tradiciones reconocidas y valoradas como ancestrales, aunque no necesariamente sea así.

En este contexto surgen nuevos actores y movimientos sociales como el étnico con demandas específicas por la tierra, la identidad cultural, la participación política, etcétera (Stavenhagen, 1997; Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011). Al interior de este contexto de cambio y complejidad política, económica y social aparece el indianismo como una de esas propuestas de reivindicación étnica y cultural desde los propios pueblos indígenas, que se coloca en paralelo al indigenismo entendido como propuesta política de integración desde el Estado-nación.

INDIANISMO Y “EVANGELIZACIÓN INCULTURADA” EN TIEMPOS DE “SECULARIZACIÓN” Y DESCENTRALIZACIÓN DEL ESTADO

A partir de lo anterior, es posible hablar de dos tipos de políticas promovidas por el Estado mexicano, con ciertas semejanzas en otros países latinoamericanos, en gran parte del siglo XX. Políticas que no han logrado sus metas planteadas. Las primeras responden a un Estado benefactor y paternalista que buscaba la modernización. Son las políticas denominadas *indigenistas* –principalmente en las décadas de los treinta a los setenta– porque describen al público al que se dirigen con pretensiones de incorporarlo e integrarlo a un modelo de nación que no responde a sus intereses ni escucha sus voces y demandas. Es un modo de ideología

racial del mestizaje ligado a un patrón en que la población indígena es recluida y empleada sólo como memoria del pasado –nostalgia romanizadora–, no como un sector a ser considerado para la construcción del presente ni el futuro de la nación (Saldívar, 2008). Los indígenas son sólo un pre-texto para la consolidación de una nación que no responde por ellos, sólo los usa como objeto de legitimación propia.

Las políticas posteriores, denominadas *multiculturales* –décadas de los ochenta en adelante– y ahora *interculturales*, responden a un Estado neoliberal que fomenta el reconocimiento de la diferencia. No se esfuerza por la modernización económica homogénea, sino por la desregulación del mercado en el que lo importante es la competencia entre actores sociales de acuerdo con sus recursos. Pero dicho reconocimiento no es más que un mecanismo para hacer que las poblaciones marginadas ingresen al mercado y generen sus propios recursos para promover alianzas estratégicas. Los indígenas son clasificados como un grupo homogéneo –obviando otras diferencias como el género, la edad, la religión, entre otras– con la finalidad de construirlos a manera de un interlocutor que justifica y legitima la lógica de un Estado que privatiza y descentraliza sus procesos, al crear condiciones o sensaciones de “libertad”.

Con todo, estas políticas estatales de orden neoliberal abren un espacio de posibilidades para minarlo desde dentro. Se constituye en un Estado con menores intenciones de integración interna que requiere de sus contrapartes para dotarse de sentido (Gros, 2002). Los indígenas que habían permanecido excluidos, entran al juego del mercado, ponen en la mesa sus recursos –formas de vivir y relacionarse en y con el mundo– y tratan de dialogar con los “otros” o mostrar sus diferencias étnicas creando modelos propios de existencia en un ambiente de competencia.

Mientras el indigenismo constituyó una estrategia desde el Estado para asimilar a los indígenas y, en este proceso, desaparecer o disminuir las diferencias en busca de una nación y una identidad homogénea y unificada; el multiculturalismo abre un cerco para que los indígenas generen sus propias estrategias con el fin de reivindicar su cultura y su identidad. Se hacen más visibles y, con eso, pueden fomentar un movimiento indianista que busca remover las estructuras de desigualdad creadas por una propuesta de orden estatal que niega otras formas de ser y vivir en el mundo (Walsh, 2006).

En síntesis, el indigenismo es una forma de administrar la identidad india –pensada como una entidad esencial e inamovible– por parte de los no indígenas y confinarla para evitar que obstaculice el proceso modernizador que responde a criterios de vida diferentes. Por su parte, el indianismo es un proceso identitario de construcción de sentidos propios en constante negociación y disputa con los otros, esto es, un proceso político administrado por los propios indígenas en colaboración con personas e instituciones no indígenas con las que han establecido alianzas estratégicas de acuerdo con intereses comunes (Gil, 1997).

El indianismo, aunque no parece haberse constituido como un movimiento totalmente organizado sino como una reacción de actores aislados, ha avanzado ampliamente en la medida que ha luchado por el reconocimiento de su causa a partir de demandas más o menos parecidas, además que ha empezado a tratar de edificar sus estrategias y generar sus propios recursos para posicionarse de forma diferente ante la lógica del Estado neoliberal.

Como ejemplo de estas formas de reemergencia étnica experimentada en toda América Latina cabe señalar una serie de presupuestos discursivos retomados por intelectuales indígenas y no indígenas que han impulsado propuestas político-culturales como la “suma qamaña” entre los aymaras de Bolivia y Chile, la “sumakkawsay” entre los kichwa en Ecuador, el “tekoporãotekokavi” entre los guaraníes de Paraguay y Argentina, o el “lekilkuxlejal” entre los tzotziles y tzeltales en México, para poner de manifiesto “otra” forma de organización social basada en una lógica de (con)vivencia diferente (Paoli, 2002; Albó, 2009; Hidalgo y cols., 2014). Estas nociones son empleadas como banderas de lucha contra el orden estatal y el modelo capitalista-desarrollista, al enfatizar el “bien o bien (con)vivir” antes que el “vivir mejor” que conlleva una búsqueda ilimitada por el bienestar y el progreso sin importar el cómo. El desarrollo económico-tecnológico justifica tener que hacer un uso eminentemente instrumental de los semejantes y la naturaleza.

A diferencia de ese “vivir mejor” que justifica la ideología o el discurso del desarrollo, el “bien (con)vivir” remarca el retorno a un conjunto de valores ancestrales propios de los pueblos originarios de toda América, minusvalorados en el proceso de conquista militar y espiritual. Busca retornar al sentido comunitario de la vida, a la visión respetuosa

de la naturaleza, al carácter interactivo de las dualidades, al diálogo como ingrediente imprescindible para el consenso y la toma de decisiones, al predominio de la palabra y la tradición oral, a la anteposición de los valores a los conceptos, a la idea del bien limitado, entre otras. Posiciones frente al mundo y frente a los otros, presente en pueblos tanto de la zona andina en Sudamérica como en el área mesoamericana en México y parte de Centroamérica (Taussig, 1993; Llamazares, 2006; Gallardo, 2007).

En suma, estas propuestas promueven, desde perspectivas filosóficas, antropológicas y políticas, el regreso hacia la cosmovisión, valores y símbolos propios de los indígenas o pueblos originarios, esto es, el reconocimiento de que otro mundo es posible y que requiere voltear los ojos hacia el pasado en lugar de colocarlos en el horizonte destructivo e individualista del capital y del mercado. En este sentido, estas formulaciones se convierten en banderas de lucha contra el modelo de desarrollo hegemónico, proponiendo no un desarrollo alternativo –llámese sostenible o sustentable– sino, primordialmente, una alternativa al desarrollo, es decir, otra forma de habitar en el mundo y con los otros (Escobar, 2012).

Ligadas a estas propuestas político-ideológicas –“Suma Qamaña” o “LekilKuxlejal”– que dan cuenta de “otra” manera de existir, surgen posiciones que abogan también por “otro” modo de vivir y experimentar la religiosidad o espiritualidad que, por varios siglos, ha sido mediada e influida por un catolicismo impuesto y “aculturador” en muchos aspectos. Una “nueva” religiosidad que reconozca a las culturas, no como obstáculos a la “verdadera” religión, sino como *semillas del Verbo* –reminicencias del cristianismo en las culturas arcaicas– y cuyas cuestiones primordiales sean: “¿cómo se lee la cultura india desde la Biblia y cómo se lee la Biblia desde la cultura india?” (Lozano, 2001:164).

Con esto se busca tanto la reivindicación como la revitalización de la cultura, ya sea a través de la creación de una amalgama más respetuosa, abierta y dialogada entre valores, creencias y prácticas cristianas e indígenas, por un lado; o, por otro, un retorno a lo propio que conlleve la deseangelización y la extirpación de valores, creencias y teología occidentales (Gil, 1997). Requiere reconocer, primero, que ambos “sistemas” son válidos y están al mismo nivel a pesar de sus diferencias. Esto implica la negativa de imponerse uno sobre otro. Tendencia que había comenzado a abrirse a partir del Concilio Vaticano II cuando “la Iglesia Mexicana

[entre otras en Latinoamérica (Dussel, 1992)] sufrió transformaciones importantes que habrían de afectar en diversos sentidos su actuación futura” (Blancarte, 1992: 203), esto es, los nuevos rumbos que se trazarían con la adopción de una teología más relacionada con el pueblo oprimido: la teología de la liberación. Un ejemplo de ello es el caso de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México con la participación del obispo Samuel Ruiz García (Ríos, 2002).

El proyecto de una inculturación del evangelio o “evangelización inculturada” es un esfuerzo por encarnar el evangelio en las culturas, no sólo tomando una postura por el oprimido, sino reconociendo en qué medida sus presupuestos vitales pueden ofrecer otras maneras de ver el mundo. Reconocer que los preceptos bíblicos no son preceptos sin historia o contextos espacio-temporales que pueden ser retomados acriticamente, sino que pueden y requieren ser pensados y apropiados desde las culturas propias. Cada una de ellas tiene resquicios, raíces y semillas de lo divino. Por tanto, se trata de dialogar y dar espacio a formas “otras” de experimentar la religiosidad y de acercarse a la vivencia de la divinidad, así como a maneras distintas de relacionarse en y con el mundo (Irrarázabal, 1998).

Como se señaló en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo (1992), lugar donde comienza a hablarse de “evangelización inculturada”, se busca

ofrecer el Evangelio... valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas. Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio. Promover la inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones... Acompañar su reflexión teológica respetando sus formulaciones culturales (Gil, 1997:396).

Una religiosidad fundada en una “evangelización inculturada” tiene como finalidad transformar no sólo el sistema de creencias y prácticas, también las jerarquías y los modos de proceder institucionales. La experiencia religiosa tiene que encontrar otros cimientos. Es así que las propuestas de la denominada “Teología India”, esfuerzo colectivo en distintas partes de América Latina (Gorski, 1998), ha impactado en las estructuras tradicionales u ortodoxas del catolicismo. Ha promovido la

gestación de Pastorales Indígenas e Iglesias Autóctonas que promueven no la homogeneidad, sino la heterogeneidad aún dentro de una religión institucionalizada. No la integración, sino un diálogo en el que su palabra sea escuchada y tomada en cuenta. Tal es el caso de la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales en Chiapas, México (Valtierra, 2012).

Pero, ¿cuáles son los retos o las dificultades contra las que se enfrentan en la actualidad? La introducción de un Estado neoliberal provoca que, al liberar el mercado, el orden estatal se desregularice y ceda parte del proceso de toma de decisiones a la libre competencia de la oferta y la demanda. Se lleva a cabo una descentralización del Estado en la medida que ya no representa el principal agente de ordenamiento social. Cede su lugar al mercado, de modo que aún la cultura e identidad indígena puede convertirse en un producto para la comercialización y la venta (Yúdice, 2002).

El Estado, entendido como orden disputado con tendencias automáticas siempre inconclusas (Escalona, 2011), abre una brecha al reconocer a los “diferentes”, les deja entrar a una lógica del mercado en la que tendrán que competir con todos sus recursos. En un Estado donde la lógica del mercado cobra mayor trascendencia, aún la religión es influida. Se da un tránsito “de una economía religiosa de monopolio a una economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso” (Bastian, 1997:85). Es decir, ya no persiste un ordenamiento único desde una institución religiosa que mantiene el poder, sino que se abre el abanico de posibilidades de tal forma el campo religioso se hace cada vez más complejo y fragmentado, tal como sucede en el caso mexicano (Hernández y Rivera, 2009).

En este sentido, la Teología India –devenida del diálogo con la Teología de la Liberación– y sus propuestas de “evangelización inculturada” se enfrentan ante una serie de “nuevos” movimientos religiosos contra los que compite y con los que intercambian y negocian sus elementos propios. No solamente realiza esfuerzos para promover cambios en la estructura católica institucionalizada que la ha alojado –con su respectiva dosis de conflictividad–, también interactúa en una estructura externa donde se confronta con otras propuestas religiosas que responden a otros modelos jerárquicos, enraizados no sólo en tradiciones religiosas sino en formas específicas de organización social que han generado fuertes conflictos como en el caso de Chiapas, México (Rivera y cols., 2011).

De igual manera, se ubica en una etapa de secularización que, al igual que la “crisis” del Estado-nación, tiene más de recomposición que de repliegue. El término secularización que, en un principio, se empleaba para indicar el desarrollo histórico de la razón en que el mundo profano se separaría tajantemente y superaría el sentido de lo sagrado, ha sido reformulado. Se ha reconocido su carácter multidimensional (Blancarte, 1992b). Se refiere tanto al proceso de laicización en que el Estado y la Iglesia se separan y poseen autonomía e ideologías propias, como al proceso de debilitamiento de las prácticas religiosas y la participación eclesial en lo social, y a la recomposición de un campo religioso que entra en una lógica del mercado y trata de posicionarse en lo político de acuerdo con otras estrategias (Camp, 1998).

El último sentido de la secularización es el que se lleva a cabo en América Latina y en México. No se trata de un repliegue o declive ni del Estado-nación ni de la religión, sólo su recomposición. El Estado y la religión se desregularizan –aparecen como campos de disputa–, dan espacio a expresiones distintas para justificarse a sí mismos y demostrar que son espacios plurales que abogan por la heterogeneidad (Odgers, 2011). La diversidad les ayuda a legitimarse, su reconocimiento los debilita y a la vez los fortalece. Sin embargo, al perder el control total –o al menos la sensación de control– sobre los procesos sociales, económicos y religiosos es posible minarlos, hacerse de recursos que favorezcan la transformación.

No obstante, el indianismo –incluidas sus propuestas religiosas reformistas–, como forma estratégica de entrar en la lucha por la producción de significados, corre el riesgo de caer en las trampas del esencialismo –comprender su cultura y su identidad como entidades dadas y no como construcciones sociohistóricas–. Puede desconectarse de lo que sucede en la sociedad en busca de su pasado “originario” y poner a la disposición “otra” de las tantas maneras de existir en un mercado desregulado. Pero también puede estructurarse como un movimiento que, con sus demandas socio-políticas y religiosas, logre transformar las formas de institucionalidad hasta ahora instauradas. La ambigüedad no sólo caracteriza al Estado y la religión, sino aún a los movimientos que se levantan contra ellos en busca de alternativas.

RECAPITULANDO

Después de este recorrido hemos podido visualizar cómo en ningún momento se ha logrado establecer el control y la dominación absoluta sobre los “otros”. De hecho la pretensión de control sobre los “otros” no es más que la proyección del intento inconcluso y problemático de auto-control y auto-ordenamiento del sujeto moderno –incluida su sociedad y su organización estatal–, visto como un ser conquistador, heroico y racional. La autoimagen del Estado y de la religión como poderes centralizados coherentes y autónomos no es más que un proyecto. Hacen referencia a “un orden imaginario en permanente cuestionamiento” (Escalona, 2011: 411).

A pesar de las distintas estrategias empleadas con el fin de negar, integrar o asimilar a los diferentes, pensados desde la lógica de una identidad siempre amenazada, éstos han permanecido recurriendo de forma estratégica a sus tradiciones y culturas de antaño –entendidas en términos más o menos esenciales–. Esta estrategia nos remite a la construcción de sus identidades y culturas en términos políticos, esto es, a partir de la relación negociada con los otros y sus miradas. La identidad y la cultura se constituyen en un conjunto de relaciones recíprocas, no son entidades dadas (Yúdice, 2002).

Aun siendo negados por la búsqueda de construir espacios homogéneos como los Estados-nacionales y las instituciones religiosas, los diversos grupos manifiestan su diferencia con respecto a las normas que se pretenden omniabarcantes pero que, a fin de cuentas, dan espacio a un juego de apropiaciones y transformaciones. En este juego que implica relaciones de poder no existen individuos ni grupos desprovistos de poder, sino que desde sus posiciones y recursos propios establecen un diálogo conflictivo que hace de las culturas y las identidades un campo de fuerza en cambio constante, más que entidades auto-afirmadas y dadas en sí mismas.

En un principio se intentó negar al otro o reconocerlo medianamente para lograr su conversión al ámbito de una verdad, en este caso religiosa, ya dada. Luego se intentó integrarlo o asimilarlo reconociendo el papel fundamental que los “otros” tuvieron en el pasado, pero que en el presente era útil sólo como memoria colectiva, como una forma de “invención” de una “tradicción” útil para dar legitimidad a un Estado-nación (Hobsbawm, 2002). Finalmente, en una lógica de mercado regida por la dinámica de la competencia y en donde el Estado ha perdido su

capacidad única de control –si es que la tuvo por completo–, aún posee su carácter de orquestador y legitimador de las diferencias. Éstas, para ser consideradas, buscan afirmar que se encuentran articuladas a una cultura y una identidad propias, únicos fundamentos legítimos para cualquier demanda y exigencia de emancipación.

Es así que se establece la ambigüedad actual en que el Estado construye a sus contrapartes pero, al mismo tiempo, es construido por éstos en un juego de tensiones e influencias mutuas. Las resistencias son reguladas pero no por ello pierden su capacidad de transformación. La participación es posible aunque en ciertos marcos, pero eso no liquida su capacidad de acción. El riesgo sigue siendo encerrarse en los nuevos discursos sobre culturas e identidades de modos esencialistas, fragmentando en totalidades inconexas una realidad que es, primordialmente, relacional.

Aunque nociones como la cultura y la identidad son efectos regulados y no las bases a partir de las que se hace algo en el mundo, cabe indicar con Yúdice (2002: 79) que “si hay *agencia*, se la encontrará, paradójicamente, en las posibilidades abiertas en y por esa apropiación restringida de la ley reguladora, por la materialización de dicha ley, por la apropiación obligatoria de esas demandas normativas y por la identificación obligatoria con ellas”. Esto nos habla de las apropiaciones realizadas por los individuos y sus grupos, tal como lo ha hecho el movimiento indiano y sus reformulaciones de la religiosidad. De este modo no se repite simplemente la ley, sino que se transforma y se le usa según intereses propios en disputa, con todos los riesgos que esto implica.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier (2009), “Suma qamaña=el buen convivir”, en *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, Bolivia, núm. 4, pp. 25-40.

Alonso, Luis Enrique (2005), *La era del consumo*, Madrid, Siglo XXI de España.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.

Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE.

Blancarte, Roberto (1992b), “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”, en Martínez Assad, Carlos (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana [Cuadernos de cultura y religión], pp. 161-179.

Blancarte, Roberto (2004), “Laicización y secularización en México”, en Bastian, Jean-Pierre (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 45-60.

Camp, Roderic A. (1998), *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2011), *Consulta sobre los mecanismos para la protección de los conocimientos tradicionales, expresiones culturales, recursos naturales, biológicos y genéticos de los pueblos indígenas*, México, CDI.

Cuenya Mateos, Miguel Ángel (2010), *Salud, enfermedad y muerte en la ciudad de Puebla. De la Independencia a la Revolución*, México, D.F., Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México, D.F., Instituto Tecnológico y de Estudios, Universidad Iberoamericana.

De la Torre Castellanos, Renée (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS.

Dussel, Enrique (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, España, Mundo Negro-Esquila Misional.

Escalona Victoria, José Luis (2011), “Estado: la manufactura disputada del orden negociado y de los autó-matas inacabados”, en *Estudios Sociológicos*, México, vol. XXIX, núm. 86, pp. 389-413.

Escobar, A. (2012), “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, en *Revista de Antropología Social*, España, núm. 21, pp. 23-62.

Fernández Buey, Francisco (1992), “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas”, en *Boletín Americanista*, España, núm. 42-43, pp. 301-347.

Gallardo Salazar, Luis Miguel (2007). *El pensamiento mesoamericano en el debate filosófico*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

García-Ruiz, Jesús y García, Francisco (2003), “Por una etnología del Estado”, en *Revista El Cadejo*, Guatemala, núm. 9, pp. 5-16.

Gibson, Charles (1990), “Las sociedades indias bajo el dominio español”, en Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina, 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica, pp. 157-188.

Gil Tébar, Pilar (1997), “Recreando la palabra. La Teología India y la Pastoral Indígena: la Diócesis de San Cristóbal de las Casas”, en Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.), *Religión y cultura, Volumen 2*, Andalucía, Consejería de Cultura y Fundación Machado.

Gonnella Frichner, Tonya (2010), *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento*, New York, ONU, Consejo Económico y Social.

Gorski, Juan F. (1998), “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del evangelio”, en Süess, Pablo et al, *Desarrollo histórico de la teología india. Iglesias, pueblos y cultura. No.48-49*, Quito, Abya-Yala.

Gros, Christian (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gruzinski, Serge (1995), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE.

Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Guerrero, Andrés (1997), “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, Ecuador, núm. 50, pp. 98-105.

Hernández, Alberto y Rivera, Carolina (Coords.) (2009), *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, CIESAS.

Hidalgo Capitán, Antonio Luis, Guillén García, Alejandro y Deleg Guazha, Nancy (2014), *SumakKawsayYuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre SumakKawsay*, Huelva y Cuenca, Centro de Investigación en Migraciones, Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU).

Hobsbawm, Eric (2002), “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, pp. 7-21.

- Hobsbawm, Eric (2009), *La era de la revolución: 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica.
- Irrarázabal, Diego (1998), *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Quito-Ecuador, Abya-Yala.
- Lisbona Guillén, Miguel (2005), "El anticlericalismo: una propuesta de estudio para el caso chiapaneco durante el periodo revolucionario", en Olivera, Mercedes y Palomo, Dolores (Coords.), *Chiapas: De la Independencia a la Revolución*, México, CIESAS, pp. 97-116.
- Llamazares, Ana María (2006), "Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo", en Solanilla, Victoria y Valverde, Carmen (eds.), *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes. Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA*, Sevilla.
- Lozano Barragán, Javier (2001), "La teología india", en Pontificia Comisión para la América Latina, *Reunión Plenaria. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in America*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, pp. 159-175.
- Mallon, Florencia E. (2003), *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS.
- Martin, David (1990), *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford UK, Cambridge MA, Blackwell.
- Martínez Gil, Fernando (2000), "Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVIII)", en Vizuete Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (Coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 15-57.
- Marzal, Manuel (1999), "La evangelización en América Latina", en Pease García-Irigoyen, Franklin y Moya Pons, Frank (Coord.), *Historia General de América Latina*, Vol. II. (*El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*), España, UNESCO, Trotta, pp. 473-486.
- Odgers Ortiz, Olga (Coord.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*, Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS.
- Palomo Infante, María Dolores (2004), "Tiempos de secularización: iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856", en *Mesoamérica*, Guatemala, vol.25, núm. 46, pp. 153-172.

Paoli, Antonio (2002), “Autonomía, socialización y comunidad tseltal”, en *Re-encuentro*, México, núm. 33, pp. 53-65.

Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.

Rivera Farfán, Carolina, García Aguilar, María del Carmen, Lisbona Guillén, Miguel y Sánchez Franco, Irene (2011), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM, CIESAS.

Rosas Salas, Sergio Francisco (2012), “De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914”, en *Lusitania Sacra*, Portugal, núm. 25, pp. 227-244.

Ruz Sosa, Mario Humberto (2002), “Amarrando juntos: La religiosidad maya en la época colonial”, en de la Garza, Mercedes y Nájera Coronado, Martha Iliá (eds.). *Religión maya*, Madrid, Trotta, pp. 247-282.

Ruz Sosa, Mario Humberto (2003), “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, vol. XXIV, núm. 94, pp. 18-58.

Saldívar Tanaka, Émiko (2008), *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés.

Serrano, Sol (2008), *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Chile, FCE.

Stavenhagen, Rodolfo (1997), “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, en Gutiérrez Estévez, Manuel (Comp.), *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América de Madrid, pp. 13-30.

Taussig, Michael (1993), *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen.

Taylor, William B. (2003), *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.

Valtierra Zamudio, Jorge (2012), “En busca de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales”, en *Limina R. Estudios sociales y humanísticos*, vol. X, núm. 2, pp.74-89.

Viqueira, Juan Pedro (1997), *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos*

sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712, México, CIESAS.

Walsh, Catherine (2006), "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo", en Magalhaes Neto, Hamilton (Coord.), *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*, Rio de Janeiro, Educam – Editora Universitária CandidoMendes, pp. 27-43.

Weber, Max (2010), *Sociología de la religión*, México, Colofón.

Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

Yúdice, George y Miller, Toby (2004), *Política cultural*, Madrid, Gedisa.

LA POTENCIALIDAD DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO RESIGNIFICADOR DE LA POLÍTICA LATINOAMERICANA.

*A POTENCIALIDADE DO MOVIMENTO INDÍGENA COMO
RESIGNIFICADORA DA POLITICA LATINO-AMERICANA.*

Félix Pablo FRIGGERI¹

Recibido: 26/02/2015

Aceptado: 23/07/2015

¹ Profesor Adjunto en el Área de Relaciones Internacionales e Integración y en la Maestría en Integración Contemporánea Latinoamericana (ICAL) y Director del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (ILAESP) en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) de Foz do Iguazu (Estado de Paraná, Brasil). fpfriggeri@yahoo.com.ar

RESUMEN

En este trabajo presento brevemente un panorama de la riqueza del potencial revolucionario del planteo epistémico-político que viene expresando el Movimiento Indígena en América Latina tanto para la vida política como para la teoría política en nuestro continente. Insisto especialmente en la importancia de la incorporación de estos contenidos en el nuevo constitucionalismo latinoamericano, en el valor de los aportes que surgen desde las formas decisionales indígenas para nuestras democracias y en los desafíos y dificultades que se presentan para su concreción en la vida política y económica de nuestros países.

Palabras claves: Movimiento Indígena, Resignificación de la política, Nuevo constitucionalismo latinoamericano

RESUMO

Neste trabalho apresento brevemente um panorama da riqueza do potencial revolucionário da proposta epistémico-política que vem expressando o Movimento Indígena na América Latina tanto para a vida política como para a teoria política em nosso continente. Insisto especialmente na importância da incorporação desses conteúdos no novo constitucionalismo latino-americano, no valor das propostas que surgem desde as formas decisórias indígenas para nossas democracias e nos desafios e dificuldades que se apresentam para sua concreção na política e na economia de nossos países.

Palavras-chaves: Movimento Indígena, Resignificação da política, Novo constitucionalismo latino-americano

INTRODUCCIÓN

Pensar la política, en lo teórico y en lo práctico, desde América Latina es una vieja deuda pendiente que encuentra hoy un momento particularmente interesante para hacerlo.

Aquel planteo mariateguiano de que la política latinoamericana no sea ‘ni calco, ni copia’ de otros modelos recurrentemente referenciales –principalmente europeos y norteamericanos- está hoy, según entiendo, ante una oportunidad histórica que, como dijera el Martín Fierro de Hernández (1968), ‘hay que machacar en caliente’. Esa ansiedad idiota por copiar –en la práctica política y en la teorización y la docencia académica- era y es parte de la estructuración colonial genocida y etnocida que desde su primer manifestación ibérica pasó a la anglosajona en sus dos versiones (inglesa y yanqui) –aunque en algunos momentos estuvo acompañada por cierta colonialidad cultural principalmente francesa y alemana-. Contó –y cuenta todavía en muchos casos-, generosamente, con la complicidad de oligarquías políticas y académicas que sólo se valoraban y se valoran desde su referencialidad y reverencialidad a estas metrópolis.

El inédito contexto contemporáneo latinoamericano de una era política que –con límites y ambigüedades- empieza a mostrar otras tendencias para el subcontinente, es sumamente adecuado para profundizar en un planteo resignificador tanto de las prácticas como de las teorizaciones políticas que realizamos en nuestra Patria Grande.

Pero para pensar ‘originalmente’ la política desde América Latina es clave hacerlo teniendo como referencia nuclear lo indígena, especialmente toda esta resignificación de la política que ha venido haciendo el Movimiento Indígena en las últimas décadas, sobre todo con su emergencia como actor fundamental de la contestación a la orgía neoliberal que vivió nuestra Patria Grande. ‘Originalmente’ en dos sentidos: en primer lugar desde un pensamiento propio –creativo y enraizado a la vez-, y, junto a esto, desde lo más auténticamente latinoamericano, desde lo que viene del origen más profundo de nuestras culturas.

Al hablar del Movimiento Indígena entiendo importante hacer una aclaración. De hecho referirme al ‘Movimiento Indígena Latinoamericano’ implica una construcción que pretende abarcar el fenómeno que signifi-

ca la presencia de distintos movimientos de carácter nacional o regional, movimientos que son distintos en su magnitud, organización y en aspectos de sus planteos y de su práctica. Pero entiendo que puede hablarse en estos términos ya que las ideas y planteos básicos configuran –a mi juicio– un común denominador suficiente como para reconocerlo como un fenómeno particular, vivo e identificable en el ámbito político latinoamericano. No existe como institución coordinada orgánicamente, aunque las redes de enlace entre las distintas agrupaciones se vienen multiplicando y van logrando, trabajosamente, una comunicación y coordinación en muchos aspectos. De todas formas es real que “la ideología indianista no es un ‘todo concluido’, estructurado y coherente, sino que se encuentra en proceso de construcción. Sin embargo, existen ciertos pilares comunes en los que se asientan estos discursos producidos por los sujetos sociales indígenas sobre la realidad indígena.” (Gómez Suárez, 2007: 24). Además, en el mismo trabajo de proyección política de estos movimientos “se ha buscado la construcción de la identidad indígena panétnica (...) para sustentar demandas en todas las escalas espaciales utilizando como referente identitario la definición de pueblo indígena recogida en el Convenio 169 de la OIT” (De la Fuente, 2007). Y ya que “la identidad es algo construido: no es una condición natural, ni perpetua” (García Linera, 2006: 27), entiendo que estamos asistiendo a un tipo de construcción que tiene como una de sus referencias la dimensión latinoamericana.

Encuentro al potencial teórico y práctico que viene expresado en el camino realizado por el Movimiento Indígena en América Latina, en sus cuestionamientos y aportes a la democracia, como particularmente importante para repensar nuestra estructuración política y para replantear lo que habitualmente se designa como Teoría Política desde otros fundamentos que emergen con una riqueza admirable.

Intento, en este trabajo, presentar brevemente un panorama de ese potencial.

DOS ‘RACIONALIDADES’ ENFRENTADAS

Al comenzar haciendo una presentación que destaca aspectos negativos de la racionalidad moderno-liberal no pretendo negar los que se han

dado en llamar sus “contenidos emancipatorios” que forman parte de su tradición y que continúan estando presentes -aunque sea muy parcialmente-. Tampoco pretendo hacer afirmaciones “esencialistas” sobre ninguno de los “dos tipos” de racionalidades que son expuestas. Simplemente quiero establecer una base de comparación y de referencia que muestre las distancias básicas que marcan un profundo hiato entre ellas y que constituyen el gran desafío a superar en lo que abordo más al final del trabajo: el diálogo de saberes.

Tenemos en la racionalidad moderno-liberal, que impregnó nuestra institucionalidad política y la teorización científica que la acompañó, un importante proceso de dogmatización tendiente a defender los poderes que se fueron estableciendo y que como “ficción interesada” elaboró “falsa ciencia” con el fin de producir “falsa conciencia” (Bourdieu, 1999). Se partió para esto de una “pretensión de universalidad” que invalidó alteridades y diferencias, de tal manera que se puede describir la constitución de la modernidad en relación al fenómeno de colonialidad inaugurado con el “descubrimiento” de América, ya que la identidad moderna se forja en el enfrentamiento con una alteridad, una diferencia que es procesada como desigualdad (Quijano, 2007; Ansaldi, 1992; Mignolo, 2006; Dávalos, 2005; Lechner, 2006). Esta cultura moderna al volverse hegemónica se configura como invasora y dominante, tan “monomaniática” que es capaz de negar al otro, y por eso de someterlo, invisibilizarlo, matarlo (Lajo, 2002). Más todavía, colocada en soberbia primacía con la consolidación capitalista y desde una supuesta base científica, se afirma -en medio del reinado del paradigma evolucionista- como “ilusión normativa” que equipara “el poder económico y militar superior” a una pretendida “superioridad moral”, transformando la “adaptación” evolucionista en un hecho de ‘mera fuerza’ (Giddens, 1995)². Este tipo de racionalidad y sus productos políticos y científicos subyacen en nuestra institucionalidad.

² Giddens recuerda como bajo la consigna spenceriana de la “supervivencia del más apto” que entendía la historia como “un proceso inevitable por el que las variedades de hombres más adaptadas a la vida social suplantaron a las variedades menos adaptadas” el planteo evolucionista era proclive “a una ilusión normativa” equiparando el poder económico y militar superior a una “superioridad moral” dentro de “una escala evolutiva”. O sea que “adaptación” termina significando “mera fuerza” (1995: 264 y 269).

Frente a esta racionalidad imperante, ha emergido a la “superficie” política y académica latinoamericana, otro tipo de “racionalidad” en lo indígena³. Hablo de racionalidad a los efectos de establecer la comparación, aunque entiendo que el término es bastante pobre para expresar algo que desde el Movimiento Indígena más bien se nombra como “cosmovisión” ante la necesidad de usar palabras occidentales. Podemos ubicar este potencial resignificador de la política de lo indígena dentro de aquella “matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano” de la que hablara Argumedo (2004: 18) cuya existencia –para la autora– “supone interrogarse acerca del potencial teórico inmenso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas”, a lo que sumaría la reflexión de muchos latinoamericanos que, comprometidos con la suerte de sus pueblos, los eligieron como lugar epistemológico desde donde teorizar y proponer.

A esta racionalidad/cosmovisión indígena la podríamos caracterizar brevemente desde algunos elementos claves.

El primer elemento es su estructuración simbólica. Es que “el pensamiento indígena organiza la realidad histórica y política en estructuras simbólicas y las mantiene como instrumentos válidos para enfrentar el momento actual” (J. Rappaport en Botero Villegas, 2001: 57). Esto concuerda con lo que expresa la Universidad Intercultural Amawtay Wasi⁴ como “principio vivencial simbólico”, y es explicitado sosteniendo que “el comportamiento del *runa* es un comportamiento simbólico que se expresa mediante una gestualidad simbólica; se puede decir que los *runa cuna* simbolizan, esto es, confieren significados a los fenómenos físicos en casi todos los aspectos de la vida diaria” (2004: 167)⁵. Hay una capacidad del pensamiento simbólico para ser “puente relacional”, y esto

³ Esta emergencia podemos situarla -fundamentalmente- en torno al proceso que se da en relación a los quinientos años de la invasión europea que engarzan con el proceso de contestación al neoliberalismo en la región.

⁴ Esta Universidad, con sede central en Quito, fue impulsada por la CONAIE, que es la confederación que reúne los movimientos indígenas en Ecuador. Actualmente vive una dura disputa con el gobierno.

⁵ *Runa* en el idioma Kichwa es hombre, en principio, pero, como en muchos otros idiomas, pasó a designar al indígena luego de la invasión europea. *Runa cuna* significa aquí “los pueblos indígenas”.

deviene en “su función mediadora y cohesionadora, su potencial fecundador y generador de vida, de vivencialidad, de relacionalidad” (ib.: 171). Esta “función” tiene que ver con aquello que planteara Mariátegui sobre el papel de la imaginación para el conocimiento de la sociedad y sobre la potencialidad revolucionaria del mito (Germaná, 2005: 183-188) en cuanto –como nos lo recuerda Kusch (1978: 34)- es más el despliegue de un poder que solo un relato.

Un segundo elemento lo podemos denominar como “centralidad del sujeto comunitario”, el cual aparece tanto en el principio de paridad complementaria andino (Lajo, 2002), como en el *tekó* guaraníco⁶. Este aspecto va a repercutir en todos los ámbitos del planteo político indígena, pero quiero destacar especialmente dos: su repercusión económica sobre todo frente al sistema de propiedad imperante y su repercusión jurídica planteando la importancia del reconocimiento de un sujeto jurídico comunitario tanto en la portación de derechos como en el ejercicio de otro tipo de “poder judicial”.

Un tercer elemento es el “principio de relacionalidad”, por el cual existe una profunda relación entre las partes y el todo, entendiendo la unidad como encuentro de diversidades, y entendiendo el “estar siendo” como un “nudo de relaciones”, ya que la relación es la verdadera “sustancia” (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004). Es un “pensamiento unificador en torno a la vida” (Sarango M., 2009), ya que la vida es el gran elemento totalizante y relacional. Aquí está también la base para una crítica radical a la compartimentación del saber propuesta desde la matriz moderno-occidental y para la cercanía con lo que Gudynas (2010) llama “paradigma biocéntrico” que será muy importante, especialmente, en las reformas constitucionales⁷.

Un cuarto elemento lo podemos ubicar en lo que denominaríamos “pertenencia a la *Pachamama*”, en cuanto dadora de bienestar, un bienestar que es inescindible uno del otro (el humano del de la *Pachamama*), porque de ella brota la vida y la raíz de la identidad y hay una relación de reciprocidad con ella que constituye al hombre y a la sociedad (García Miranda, 2007).

⁶ *Tekó* podríamos traducirlo como vida, aunque destacando su sentido comunitario, de convivir.

⁷ Fundamentalmente en las de Ecuador y Bolivia.

Un quinto elemento es el de la concepción de temporalidad/espacialidad que me animaría a describir como fundamentalmente en forma espiralada, es un mirar hacia atrás para ir hacia delante (Mamani C., 2007), si lo vemos acentuando más desde lo que podríamos llamar “lo temporal”, pero que también marca la dinámica política, sobre todo la dialéctica dirigentes/comunidades donde es claro que para avanzar hay que volver a las bases (Vargas, 2009; Guitarra, 2009). Este elemento da otra dimensión y contenido a lo que la visión moderno occidental entiende por ‘progreso’, porque se trata de una cultura dinámica, pero no ‘apurada’, que es capaz de volver atrás (hacia los antiguos, hacia lo ancestral) para poder avanzar, y que es capaz de volver a las bases para tomar decisiones claves del más “alto” nivel. Por eso es capaz de movilizar, porque implica en su dinamismo un proceso de reflexión, comprensión, diálogo, deliberación, decisión y planificación comunitarias (Pucha, 2009).

Un sexto elemento, relacionado íntimamente a este último, es la vinculación de saberes, memoria y capacidad de lucha. Sin duda la pervivencia de la situación colonial opera como contexto adecuado para que la reconstrucción de la memoria se engarce potentemente como respuesta a la realidad actual. En esta memoria pueden distinguirse analíticamente una memoria larga que trae continuamente antiguos saberes y luchas y una memoria corta de las actuales reflexiones y potentes luchas antineoliberales (Cabezas Fernández, 2005). Esta memoria, original, es el sustento del alto grado de autonomía de las luchas y de las propuestas (García Linera, 2001) y hace posible el intelecto general autónomo y politizado que evidencia la lucha indígena (Prada Alcoreza, 2004). Por eso puede decirse que como sustento de la capacidad de proponer políticamente está claramente la revalorización de la sabiduría ancestral. Es ésta sabiduría propia la que le da a estas propuestas su originalidad y su capacidad de ser alternativas claramente distintas. En buena parte, por provenir de las culturas más sometidas y también de la reflexión hecha durante cientos de años de opresión, la sabiduría ancestral constantemente actualizada tiene un carácter revolucionario.

Frente a tamaña diferencia entre las dos racionalidades, diferencia de características pero también de poder, la pregunta es si hay alguna posibilidad de diálogo entre ellas. Touraine se pregunta si se pueden combinar liberalismo y comunidad, mercado e identidad cultural (Tou-

raíne, 1999). Pablo Dávalos da una pista de posibilidad cuando reconoce contenidos emancipatorios en el legado moderno liberal (Dávalos, 2005) pero hay que entender que éstos han sido opacados hasta la invisibilización y casi inexistencia práctica en la medida en que este legado se fue infectando de los criterios capitalistas. Pero para caminar hacia ese diálogo de saberes también hay otros elementos importantes. Uno es lo que podríamos llamar una impronta de las Ciencias Sociales latinoamericanas, las cuales, por lo menos parcialmente, contienen coordenadas fundamentales que estarían en sintonía con algunas líneas claves de la reflexión indígena. Según Guillermo O'Donnell (2004) aquellas contienen, en general, un fuerte espíritu crítico frente a los poderes existentes y se configuraron priorizando una posición muy cercana a la política y a los conflictos. Habría que reconocer, por otro lado, que ellas mantienen una matriz epistemológica ligada a lo moderno-occidental, pero esto, si bien marca una distancia con el pensamiento indígena, puede ser útil al diálogo de saberes al tener la potencialidad de establecer puentes conceptuales entre nuestra realidad y la configuración científica occidental. Pero el diálogo –tanto en lo político como en lo académico– requiere poner en cuestión la legitimidad de la dominación y de las relaciones de poder existentes y un reconocimiento explícito del valor epistémico-político de la racionalidad indígena; requiere entonces que lo moderno se despoje del “corazón” capitalista; que se desapropie de la razón. El diálogo solo podrá hacerse, entonces, bajo el principio de la interculturalidad. Requerirá mucha buena conciencia, pero, indudablemente requerirá también de ‘presión’ (institucional y extra-institucional) para que se ablanden algunas voluntades que tendrán que intervenir⁸. Es que la interculturalidad es un planteo político que tomada en la integralidad de sus consecuencias hace estallar las relaciones de subalternidad y colonialidad de las configuraciones científicas (Walsh, 2002), una lucha cultural que es política (Macas, 2005) e implica ‘un eje horizontal’ (Sarango M., 2009) e implica, también, la posibilidad de fortalecer espacios donde sigan madurando las propuestas desde el mundo indígena (Bustos, 2003).

⁸ Fundamentalmente me refiero aquí a todo el mundo político-burocrático y, también, al académico, altamente occidentalizados y colonizados.

EN EL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

La conformación del constitucionalismo en América Latina ha tenido como característica su coherencia con el constitucionalismo moderno-liberal el cual ha llevado siempre como eje vertebrador el resguardo de la gran propiedad privada. La práctica demostró la absoluta prioridad de este eje por sobre todo una arquitectura de elementos jurídicos que, en la medida que lo contradecían, entraban en un proceso de formalización vacía. La incorporación de otros elementos con contenidos sociales o defensores de la soberanía nacional en constituciones de la etapa populista del siglo veinte, fue –cuando no borrada totalmente- volviéndose abstracta sobre todo con la legislación que acompañó la orgía neoliberal en América Latina de la mano de las dictaduras impuestas por el imperialismo norteamericano primero, y de las democracias que adhirieron a este imperialismo después bajo el vergonzoso discurso de la “vía única”. Pero cuando se da –al decir de Svampa (2006)- la “crisis del consenso liberal” surgen, paralelamente, una serie de constituciones nuevas que, en varias ocasiones, incorporan principios del pensamiento indígena, resultando estos elementos para nuestro constitucionalismo tan novedosos como sanamente incoherentes con los anteriores paquetes moderno-liberales que conformaban nuestras leyes madres.

Hasta aquí el constitucionalismo latinoamericano había recorrido, en relación a lo indígena, dos etapas. Una primera que podríamos llamarla “tutelar”, donde bajo el supuesto de una inferioridad de condición, se ponía en manos de la Iglesia, del empresariado o del Estado, una especie de “protección” que implicaba un ejercicio más o menos velado de dominación sobre el mundo indígena. La segunda, más reciente y unida fundamentalmente al retorno de las democracias luego de la etapa de predominio de las dictaduras militares, comenzó a recorrer un camino de reconocimiento de derechos, en forma más o menos profunda, pero, en general, devino en la posibilidad de avances en las posibilidades de organización indígena. En esta nueva etapa, a la que podríamos llamar tercera, se da lo que viene a ser como una especie de núcleo fundamental del nuevo constitucionalismo: la incorporación de los principios indígenas como “nueva filosofía” constitucional, expresando así un “rechazo

frente a tradiciones constitucionales de raíces individualistas/elitistas” (Gargarella-Courtis, 2009: 21). Es cierto, sin embargo que muchos de los brotes de esas raíces siguen presentes en las constituciones conformando cuerpos constitucionales marcados por una incoherencia a la que considero, en principio, un hermoso desafío para el pensamiento y para la lucha popular latinoamericana. Al coexistir ‘concepciones constitucionales diferentes’ esto crea “tensiones” (Íd: 23) que de una u otra forma tenderán a resolverse.

Alberto Acosta (2008), protagonista de una de esas constituciones –la ecuatoriana-, sostiene que hay un cambio en el “principio estructurador” de la constitución de su país, que ahora empieza a ser el *Sumak Kawsay* o –según la traducción que la misma constitución presenta- Buen Vivir. También ocupa un lugar central, aunque hay que reconocer que –hoy por hoy- más por su dimensión novedosa que por su potencialidad revolucionaria para rever dimensiones claves de la vida social –entre ellas la economía-, el reconocimiento de los Derechos de la *Pachamama*, del cual me ocupo un poco más detalladamente más abajo. El *Suma qamaña* aymara, presente en la Constitución Boliviana, análogo al primer principio ecuatoriano, plantea que no sea simplemente el desarrollo el concepto básico para pensar el camino de nuestros países. Yampara (2007) apunta claramente a diferenciar ambos conceptos, sobre todo entiende que la vida mejor a la que, en principio, ambos términos apuntan, no es igual porque en el *Suma Qamaña* “nunca es mejor si no es con todos”, lo que implicaría que no cualquier desarrollo estaría en sintonía con este principio. Esta búsqueda del Buen Vivir en las raíces de los pueblos indígenas genera autonomía, autenticidad y originalidad de pensamiento y práctica y su inseparable sentido comunitario es algo revolucionario frente a la centralidad capitalista de nuestras constituciones, porque como lo afirma Tapia (2007a) ‘donde hay comunidad no hay capitalismo’. El equilibrio central del sistema político deja de ser el equilibrio intraoligárquico de los tres poderes y es, sobre todo, el equilibrio con la *Pachamama* y con los demás seres (CONAMAQ, 2008). Por esto, el *Qhapaj Ñan*, como camino de la verdad, es, sobre todo, camino vital que cuida la creación de vida y la biodiversidad (Lajo, 2002). El *Ñande rekó* guaraní, que señala el modo propio comunitario de ser, es, en su configuración histórica, también una identidad contrastiva frente al modo de ser colonial y su ‘mal

vivir'. A esta forma también se opone el principio chiriguano del *Tekó kavi*, que guarda cierta similitud con los principios andinos del *Sumak Kawsay* y del *Suma Qamaña*, como expresión del Buen Vivir. A estos principios se suma el del *Yvy Marae'i*, que es la "Tierra sin males", indicando también una búsqueda del espacio de comunión con la comunidad y la naturaleza para poder vivir el *Nande reko*, espacio mucho más difícil de encontrar en la medida del avance del "progreso" occidental.

En cuanto al reconocimiento de los derechos de la *Pachamama*, marca un hecho pionero a nivel mundial (Acosta, 2010: 11), e implica que ya no puede verse a la "naturaleza" desde una visión –por lo menos exclusivamente– occidental. La redacción de la Constitución Ecuatoriana coloca un importantísimo "o" uniendo ambos conceptos. Esto da lugar a pensar de que se entiende a la 'Naturaleza' como *Pachamama*. Se entendería así que el concepto occidental de naturaleza, que es paciente de diversas interpretaciones, debe ser interpretado desde el concepto indígena de *Pachamama*. En este caso, como en el de los anteriores, queda tácitamente planteado que cuando deba interpretarse algunos de estos conceptos propios del mundo indígena, su aclaración, explicación y aplicación debe ser protagonizada por las mismas nacionalidades y pueblos indígenas que los gestaron y nunca solamente por juristas occidentalizados con una formación y una práctica ajena al mundo cultural desde donde emergieron.

Dos elementos claves marcan todos estos principios: la centralidad de lo comunitario entendido bajo un eje evidentemente igualitario y la armonía con la naturaleza entendida como un alguien, lleno de vida, con el cual el hombre está unido. Estos dos elementos tienen un profundísimo potencial revolucionario frente a un capitalismo que basó su obsesión de acumulación para muy pocos en la explotación del hombre y de la naturaleza.

En este potencial está su valor. Pero este mismo potencial lo condena –por la contraposición que genera– a un permanente peligro de intentos de anulación, minimización, folclorización vacía, con tal de despojarlos del mismo. Gargarella-Courtis hablan del peligro de una "reforma diluida". El problema es que las constituciones latinoamericanas constituyen un "cuerpo receptor genéticamente asociado al proyecto liberal-conservador" y que éste se encuentra "bien preparado para obstaculizar la 'importación' de aquellos cuerpos extraños" esto provoca que muchas veces "pasan a quedar en manos de jueces y tribunales" en la resolución de las

contradicciones. Lo cual al decir de Nino implica estar en las manos y reforzar el poder más claramente contra mayoritario, ya que éste decide participando “de la ideología del orden por encima de la justicia social” (Gargarella-Courtis, 2009).

Boaventura de Sousa Santos describe certeramente el panorama conflictivo que acarrea la implementación efectiva de este nuevo constitucionalismo:

(...) el proceso político será turbulento y habrá resistencias ilegales. No va a ser fácil compatibilizar la práctica política radical que estuvo en la base del proceso constituyente transformador y la lógica institucional una vez aprobada la nueva Constitución, por más que sea una Constitución transformadora. Las resistencias vendrán, por supuesto, de los grupos históricamente privilegiados, siempre que su pérdida de viejos privilegios no sea compensada por nuevos privilegios (materiales o simbólicos); pero vendrán también de los grupos sociales históricamente oprimidos siempre que los cambios queden atrás de sus expectativas y sus organizaciones tengan recursos para movilizar la frustración. En el Estado capitalista colonial, la práctica fue siempre reprimir con mucho más violencia el segundo tipo de resistencias ilegales que el primero. En el proceso de refundación el Estado, este no podrá pretender ser neutro ante los diferentes tipos de ilegalidades. La neutralidad del Estado fue siempre el arma de las clases dominantes cuando momentáneamente dejaron de controlar el poder del Estado. (Santos, 2010: 132).

LOS APORTES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA A LA POLÍTICA

Teniendo en cuenta lo anterior, quisiera referirme a algunas formas decisorias políticas del mundo indígena que entiendo como inspiradoras para repensar –teórica y prácticamente- la política latinoamericana.

El primer gran aporte que aparece por parte del Movimiento Indígena a la política latinoamericana es el valor de la asamblea. La asamblea es un poder real en la base, un poder al que se someten las autoridades

(Cholango, 2009). Esto se relaciona con el lema zapatista del “mandar obedeciendo” que se volvió casi un símbolo en los pedidos de renovación de la política regional. La asamblea es sagrada porque en ella se expresa “la razón de la gente”, “el corazón común” (EZLN en Ceceña, 2001). García Linera (2001) la relaciona con una auténtica “democracia deliberativa”, porque detrás de cada mandato hay mucha reflexión y ésta es la raíz de la capacidad de movilizar, el punto de partida de la acción colectiva que se sostiene en estructuras comunitarias (Mokrani Chávez, 2009).

Junto a esto, y relacionando esta centralidad asamblearia con otras instancias, está la dinámica de ida y vuelta como un camino constante (Chancoso, 2009), expresando aquella dinámica espacio/temporal en espiral. Esta dinámica es la herramienta para la transcripción de la lógica asamblearia al mundo de la política institucionalizada. En la medida de que este mundo político está situado en ámbitos regionales, nacionales e internacionales es muy importante el papel de la cadena intermedia que pasa –fundamentalmente– por las organizaciones de segundo grado, de su capacidad de transmisión hacia abajo y hacia arriba depende mucho de su eficacia. Se trata de una circulación-rotación de las decisiones entre bases y dirigentes y posibilita que la legitimidad de la representatividad de los líderes esté ligada a los consensos logrados en la base comunitaria. Así, la representatividad, manteniendo su preponderancia ‘mandataria’, integra subordinadamente un componente ‘fiduciario’ con posibilidades de un alto y constante grado de legitimación de base. Esta dinámica es una herramienta para evitar la elitización de la política y de los políticos, y para que la agenda que manejan los dirigentes y difunden en otros espacios esté cargada por las demandas concretas de la base. Hay dos elementos claves para que esta dinámica funcione: participación y organización, que son dos cualidades que caracterizan, en especial, al mundo indígena andino. Quizás ésta sea una de las claves que explica la importancia que los movimientos ecuatoriano y boliviano adquirieron a nivel continental. Detrás de esta dinámica está la idea de que la conducción y el “magisterio” corresponden al pueblo, a las comunidades, no principalmente a los dirigentes. Esto estará expresado, también, en el sistema rotativo de conducción que predomina en el mundo andino. Una de las dificultades que tiene este aspecto, sobre todo frente a la dinámica institucionalizada de la política actual, puede ser la no coincidencia de los tiempos que exigen

algunas decisiones de la política institucional y de los que requiere este camino de ida y vuelta. Aquí funciona, en parte, esa dinámica “fiduciaria” subordinada de la representatividad, pero también una resistencia a dejarse manejar los tiempos desde afuera, lo cual requiere de mucha astucia política. No es fácil de implementar y menos de mantener en su verdadero espíritu, pero ha tenido y tiene resultados muy importantes. No obstante carga, fundamentalmente, con la fragilidad propia de las redes humanas y, especialmente, de las redes hechas entre pobres. Paradójicamente, esto mismo es la fuente de su inmensa potencialidad. Aparece como una respuesta hacia el déficit inmenso que contiene la representatividad en nuestras democracias.

Estas dos primeras características van unidas al reconocimiento de los liderazgos. El liderazgo no se ve como opuesto a estos dos elementos anteriores en la medida que sea fiel a ellos. El líder es, primeramente, un portavoz, como lo expresara Bourdieu (2001), él carga con decisiones de la base comunal con la cual es indispensable que siempre tenga lazos profundos. Se pretende que los líderes vayan a otros espacios con la visión propia. Es, también, el momento unificador de las inquietudes comunitarias y, en otro nivel, de sus redes. Su legitimación tiene que ver, sobre todo, con su trayecto de vida. Esto tiene que ver con su carácter paulatino. También se tiende fuertemente a la rotación, elemento que tiende a afirmar las características anteriores. Su formación político-ética parte, fundamentalmente, de la propia comunidad. Y están siendo fundamentales en la elaboración de un admirabilísimo discurso cohesionador. No obstante, se experimentan una serie de dificultades. La migración de la que participan y, muchas veces de forma preeminente, es una de ellas. También la cooptación por entes externos de distinto tipo (partidos políticos, iglesias, ONGs, organismos estatales). Y, en esta línea, la intromisión de organizaciones que les otorgan responsabilidades que en algunas ocasiones los colocan en situaciones complicadas para sus prácticas habituales, como el manejo de fondos de proyectos sin los resguardos adecuados (capacitación adecuada en el tipo de administración occidental, reaseguros de control comunitario claramente establecidos, etc.).

Un cuarto elemento es que la política es concebida desde la vida cotidiana, es una creación cotidiana donde se proyectan las tradicionales experiencias de gestión comunitaria. Es que la vida cotidiana se ha cons-

tituido democráticamente y esto implica la apertura de la vida política al control de las bases, a la discusión y la crítica públicas, lo cual garantiza una fuerza ética distintiva. Es, también, una configuración a nivel micro de una contestación al poder opresor. Porque en el mundo indígena la política no está autonomizada en relación a la resolución global del resto de la vida social, son naciones de matriz comunitaria que no contienen en su seno la forma estatal (Tapia, 2007b). Esta misma proyección de la vida cotidiana se ve en las metodologías de lucha, como, por ejemplo, el sistema de turnos –típicamente andino- utilizado en las manifestaciones bolivianas (Zibechi, 2003). Las relaciones primordiales juegan, entonces, un papel clave en la conformación de lo político, funcionando como matrices de enlace social (Botero Villegas, 2001).

Un quinto elemento es el de la búsqueda del consenso. Hay claros puntos de partida pero están abiertos a la universalidad. Así las “minorías” no pierden derecho a la disidencia, y pueden esperar, con confianza, un cambio en la correlación de fuerzas para hacer valer sus planteos (García Linera, 2001). Pero existen dos grandes diferencias con la imagen del consenso que se maneja en el sistema político habitual. La primera es que nunca el consenso es entendido como un acuerdo de cúpulas, sino que la dirigencia acepta un consenso formado desde las bases. Por eso, y aquí la segunda diferencia, muchas veces las decisiones son las más duras y marcadas por un heroísmo de lucha hasta las últimas consecuencias, en lugar de las soluciones intermedias que caracterizan los consensos de la política tradicional. De todas formas esta forma política de búsqueda de consenso guarda una íntima relación con la vida comunitaria y con la economía de reciprocidad, lo cual es fuente de su fortaleza, pero también plantea interrogantes sobre su aplicabilidad en ámbitos distintos.

EL MARCO DE LOS GOBIERNOS LATINOAMERICANOS ACTUALES Y SU PROBLEMÁTICA

Entiendo que nunca en la historia latinoamericana se había dado un contexto regional más claramente favorable –lo que no quita la presencia de poderosos límites, ambigüedades y clarificaciones pendientes- para que los cuestionamientos y propuestas indígenas tengan permeabilidad en

la institucionalidad pretendidamente democrática de nuestros sistemas políticos. El marco está dado por una conjunción –ya llamativamente duradera y estabilizada- de gobiernos a los que, en la mayoría de los casos, se los califica –sobre todo desde la derecha liberal- como “populistas”. Esta caracterización, de antigua tradición práctica y teórica en América Latina, tiene, a mi entender y a pesar de su extendida utilización con carácter negativo, la posibilidad de una interpretación positiva retomando elementos de análisis del fenómeno histórico y resignificándolos a partir de prácticas y de planteos actuales. Construyo así un concepto de populismo en el cual podrían articularse los cuestionamientos y propuestas indígenas enriqueciendo profundamente su contenido y su potencial revolucionario. Me refiere a un populismo que mantenga su centralidad en el pueblo, entendiendo este concepto no desde la univocidad sino desde la multiculturalidad y con un protagonismo evidente de las mayorías pobres, en el cual tenga un lugar nuclear lo indígena como raíz de autenticidad y potencialidad revolucionaria. Lo entiendo, revalorizando sus aportes históricos a la democratización de las sociedades, como portador de una capacidad de profundizar un camino de autenticación de la democracia en cuanto autogobierno popular institucionalizado desde una creatividad latinoamericana. Lo entiendo como afirmando un nacionalismo intercultural y antiimperialista, como oponiéndose al neoliberalismo y buscando, con realismo, propuestas de superación de la infección desigualitaria con que el capitalismo enfermó nuestras democracias. ¿Es realmente existente este tipo de populismo hoy en día en América Latina? Me animaría a decir que, en forma plena, no. Pero sí es real la posibilidad de un camino hacia él –sobre la base de muchos elementos ya presentes- en la medida que el camino de la integración latinoamericana esté marcado por una dimensión claramente contrahegemónica y por una fidelidad a una búsqueda principalmente endógena de las fuentes de la práctica y la teorización política.

De todas formas esta articulación encierra tensiones considerables. Entre ellas veo como una de las más importantes -y que contiene la posibilidad de uno de los debates más ricos y profundos- el de la controversia por el modelo de desarrollo. La definición de un modelo económico propio, con raíces latinoamericanas y claramente liberador en un aspecto central de la dominación como es lo económico. El debate y las luchas en

este tema tienen mayor impacto en los países donde el Movimiento Indígena tiene actualmente más repercusión en la política general: Bolivia y Ecuador. Aunque intento aquí simplificar algunos elementos en búsqueda de claridad, hay que arrancar recordando la complejidad profunda del tema, característica que no opaca su apasionante potencialidad. Primer elemento a recordar es que la producción extractivista habitual en América Latina no solo exportó materias primas sino que exportó –más claro: extrajo–, sobre todo, capitales. Esta dinámica se hizo desde una actitud “naturalmente” irresponsable bajo el perfil “ético” dominante y egoísta de los protagonistas de este modo productivo. Era saquear sin ningún miramiento, porque ese saqueo cuanto más grande era producía más riqueza para ellos, y generaba inversamente pobreza y desastre ambiental especialmente para las poblaciones más pobres, lo cual desde aquella postura no importaba. Pero la producción extractivista sobre la cual está todavía estructurada básicamente nuestra economía latinoamericana no parece que pueda ser detenida sin más sin ocasionar una turbulencia hoy inaguantable. Además la renta de la actividad extractivista si se logra reconducir hacia el propio país y sobre todo si esa renta reconducida es redistribuida a favor de las mayorías populares –hechos ambos que, por lo menos parcialmente, están siendo producidos por varios gobiernos latinoamericanos–, es una fuente clave para sostener el gasto social, la obra pública (factor clave en la creación de infraestructura y en la generación de empleo) y también para sostener una reconversión productiva orientada hacia una economía mixta con un adecuado porcentaje de producción industrial. Parecería que la única forma de ir caminando hacia no depender de este paradigma extractivista es ir reorientando su renta actual hacia un sector industrial con características –podríamos decir, con riesgo de parecer anticuados– ‘nacionales’. Este proceso, que requiere tiempo, no es un proceso exento de contradicciones, ya que si se logra industrializar con sentido nacional –y enmarcándose en el proceso de integración regional– se obtendrán importantes ventajas (mayor valor agregado, mayor empleo, desarrollo tecnológico, etc.), pero el impacto de la industrialización sobre el ambiente sigue siendo un problema a resolver, y con su crecimiento un problema mayor a resolver. Además, un crecimiento industrial adecuado necesita una expansión de la infraestructura vial y energética, lo cual también acarrea problemáticas ambientales y comunitarias de importancia.

Una prueba es la controversia en torno a la ruta que atraviesa el TIPNIS en Bolivia, pero hay pruebas de ello en toda América Latina.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Respetar primero, abrirse a la interpelación después y, finalmente, inspirarse en lo indígena en América Latina, es una deuda pendiente, una riqueza autonegada para la vida política y para la teoría política latinoamericana. Este 'momento' continental es clave para poder hacerlo y para poder aportar 'desde' América Latina no solo a nuestra vida política e intelectual, sino a todo el planeta y hacerlo con un sentido descolonizador que autentique ambas. La fuente primera debe ser el propio Movimiento Indígena, pero el mundo académico tiene mucha responsabilidad en abrir puertas tanto en sus propias 'casas' como en el mundo político para que esto se haga realidad y esa realización no solo mantenga sino también profundice su potencial revolucionario. La movilización popular es otro factor clave que tiene que acompañar este proceso, precisamente por el potencial que contiene y porque el alto nivel de oposición que suscita en la medida en que cobra importancia requiere de una presión extra para que penetre y se instale prioritariamente en las variadas agendas políticas.

En el mundo de los movimientos indígenas también hay contradicciones que superar, aún cuando me animaría a decir que la mayoría de ellas han sido inducidas claramente desde fuera, y mucho por seguir creciendo sobre todo en su articulación. Da la impresión que, a pesar del discurso y de muchas realizaciones válidas, falta una priorización, por parte de nuestros gobiernos populares, de una política de clarísimo apoyo a su organización autónoma. Aquí es fundamental la solidaridad de los otros movimientos sociales y del mundo académico para empujar a los gobiernos en esta priorización.

Todo este panorama, no exento de dificultades y ambigüedades, constituye un hermoso desafío para América Latina en un tiempo que, aún con inmensas y duraderas heridas, se ha potenciado la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto (2008), “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”, *Ecuador Debate*, Quito, FLACSO-Ecuador, n° 75, p. 33-48.

Acosta, Alberto (2010), “El Buen Vivir, una utopía por (re)construir”, *Boletín ECOS*, 11.

Ansaldi, Waldo (1992), “Cristóbal Colón, un falso palomo: Entre los equívocos y la grandeza.”, CEFISa, n° 1 (II).

Argumedo, Alcira (2004), *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Colihue.

Bourdieu, Pierre (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA.

Bourdieu, Pierre (2001), *El campo político*, La Paz, Plural.

Botero Villegas, Luis Fernando (2001), *Movilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya Yala.

Bustos, Mario (2003), “Comunicación, política y cosmovisión”, en Bustos, Mario – Mato, Daniel (ed.), *Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV.

Cabezas Fernández, Marta (2005). “Bolivia: Tiempos rebeldes. Coyuntura y causas profundas de las Movilizaciones Indígena-Populares”, AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, n° 41.

Ceceña, Ana Esther (2001), “Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista.”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 3.

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). (2008), *Plan Estratégico 2008-2013*, La Paz, CONAMAQ.

Chancoso, Blanca, 2009, Dirigente histórica de la CONAIE que coordina la Escuela de Formación Política de Mujeres “Dolores Cacuango”, entrevista realizada por el autor en la sede de la Escuela de Formación Política, Quito, enero.

Cholango, Humberto, 2009, Presidente de ECUARUNARI, entrevista realizada por el autor en la sede de Ecuarunari, Quito, enero.

Dávalos, Pablo (2005), “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra.”, en Dávalos, Pablo (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*,

Buenos Aires, CLACSO, p. 17-34.

De la Fuente, Rosa (2007), El discurso y la acción del sujeto político indígena, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.

Freedman, Diego – Otero, Juan Manuel (2007). “Diálogo con Roberto Gargarella sobre Constitucionalismo popular”. Jura Gentium. Florencia, UNIFI, disponible en URL <http://www.juragentium.unifi.it/topics/latina/es/freeoter.pdf> (fecha de consulta: 13 de octubre de 2012).

García Linera, Álvaro (2006), “El evismo: lo nacional-popular en acción”, *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 19 (VII), p. 25-32.

García Linera, Álvaro (2001), “Multitud y comunidad. La insurgencia social en Bolivia.”, *Revista Chiapas*, 11.

García Miranda, Juan José (2007), “La etnonormativa andina”, en Zapata Silva, Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Abya Yala, p. 73-96.

Gargarella, Roberto - Courtis, Cristhian. (2009), *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL-ASDI.

Germaná, César (2005), “La promesa de la sociología latinoamericana: la ciencia social a construir”, *Investigaciones Sociales*, n° 15 (IX), p. 173-200.

Giddens, Anthony, (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gómez Suárez, Águeda (2007), *Movimientos Sociales Indígenas en América Latina*, Material del Curso Amelat XXI de la Universidad Complutense de Madrid.

Guitarra, Rafael, 2009, *Dirigente kichwa de la UNORCAC y Concejal por Pachakutik en Cotacachi*, entrevista realizada por el autor en la sede de la Alcaldía de Cotacachi, Cotacachi, enero.

Hernández, José (1968), *El gaucho Martín Fierro*, Buenos Aires, Ciorda.

Kusch, Rodolfo (1978), *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, Castañeda.

Lajo, Javier (2002), *Qhápaq Kuna... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cusco, Grano de Arena.

Lechner, Norbert (1996), “La política ya no es lo que fue”, *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, Caracas, Fundación Friedrich Elhers, n° 144.

Macas, Luis (2005), “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”, en Dávalos, Pablo (ed.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires, CLACSO, p. 35-42.

Mamani Condorí, Carlos (2007). “Memoria y reconstitución”, en Zapata Silva, Claudia (ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito, Abya Yala, p. 285-310.

Mignolo, Walter (2006), “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Walsh, Catherine – Mignolo, Walter – García Linera, Álvaro (ed.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo, p. 9-20.

Mokrani Chávez, Dunia (2009), “Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia”, en Favela Gavia, Margarita – Guillén, Diana (ed.), *América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares*, Buenos Aires, CLACSO, p. 191-213.

O'Donnell, Guillermo (2004), “Ciencias Sociales en América Latina. Mirando hacia el pasado y atisbando el futuro.”, *Revista Iberoamericana de Análisis Político*, n° 1 (1), p. 110-123.

Prada Alcoreza, Raúl (2004), “Perfiles del movimiento social contemporáneo: el conflicto social y político en Bolivia. Las jornadas de setiembre-octubre de 2003.”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 12, p. 35-47.

Pucha, Julián, 2009, Dirigente del COMICH, entrevista realizada por el autor en la sede del COMICH, Riobamba, enero.

Quijano, Aníbal (2007), ‘Don Quijote y los molinos de viento en América Latina’, in O. Kozlarek (ed.), *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, p. 123-143.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – Programa Democracia y Transformación Social.

Sarango Macas, Luis Fernando, 2009, Dirigente kichwa Saraguro y Rector de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, entrevista realizada por el autor en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. Quito, enero.

Svampa, Maristella (2006), “Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina”, *Sociohistórica*, n° 19/20, p. 141-155.

Tapia, Luis (2007^a), “Bolivia: ciclos y estructuras de la rebelión”, en Svampa, Maristella – Stefanoni, Pablo (ed.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*, Buenos Aires, CLACSO – El Colectivo, p. 171-188.

Tapia, Luis (2007b), “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 22 (VII), p. 47-63.

Touraine, Alain (1999), *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la Aldea Global*, San Pablo, Fondo de Cultura Económica.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004), *Sumak Yachaypi, alla Kawsaypipash Yachakuna*, Quito, Imprenta Mariscal.

Vargas, Fausto, 2009, *Dirigente de Educación de la CONAIE, kichwa amazónico*, entrevista realizada por el autor en la sede de la CONAIE, Quito, enero.

Walsh, Catherine (2002), (De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador, disponible en URL <http://www.globalcult.org.ve/pdf/WalshGarcia.pdf> (fecha de consulta 12 de julio de 2012).

Yampara Huarachi, Simón (2007), “¿Cambio estructural del sistema educativo o remozamiento de lo mismo?”, en J. Saavedra (ed.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, PIEB-CEUB, p. 347-354.

Zibeche, Raúl (2003), “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, *Revista OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, n° 9.

**LA EMERGENCIA DE LA SUBJETIVIDAD.
CASO MOVIMIENTO SOCIAL DE LAS
PIERNAS CRUZADAS. BARBACOAS,
NARIÑO, COLOMBIA¹**

*THE EMERGENCE OF SUBJECTIVITY:
THE CASE OF THE CROSSED-LEGS SOCIAL MOVEMENT
BARBACOAS, NARIÑO, COLOMBIA*

Claudia Mercedes JIMÉNEZ GARCÉS²

Recibido: 30/04/2014

Aceptado: 02/04/2015

¹ Es un escrutinio teórico sobre subjetividad que se desprende de un ejercicio investigativo dentro de la maestría en género, sociedad y políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO Argentina.

² Socióloga Universidad de Nariño - UDENAR, Especialista en Educación, Cultura y Política Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD, Maestrante en Género, Sociedad y Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Argentina. Docente de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia adscrita a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades en el CEAD Pasto.

RESUMEN

El presente artículo presenta una serie de consideraciones teóricas enmarcadas en un proceso de investigación realizado durante el año 2013 y su complemento en el año 2014, denominado: “Hermenéutica del cuerpo como lugar de lo político a partir del movimiento social piernas cruzadas. Barbacoas, Nariño, Colombia” que reflexiona sobre el cuerpo de la mujer como lugar de lo político. Se presenta entonces cómo a partir de lo emergente en las realidades globales es posible habilitar el concepto de subjetividad a partir de las dinámicas sociales, culturales y políticas de los nuevos movimientos sociales.

Palabras Claves: Subjetividad, Emergente, Ciencias Sociales, Modernidad, Globalización.

ABSTRACT

The paper presents a series of theoretical considerations within a process of research carried out during the year 2013 and its complement in the year 2014, called: “Hermeneutics of the body as a place for the political from the social movement legs crossed. Barbacoas, Nariño, Colombia” that reflects on the body of the woman as a place for the political. Then arises how from the emerging global realities, it is possible to enable the concept of subjectivity from the social, cultural and political dynamics of the new social movements.

Key words: Subjectivity, emerging, social science, modernity, globalization.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN. DESENCANTOS DE LA MODERNIDAD ESCENARIOS PARA LA EMERGENCIA.

Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular (Santos 1995:25)

La necesidad de lo moderno se presenta en la postura de la negación por el pasado que limitaba la libertad como condición ideal del sujeto, de sus derechos, de sus particularidades y de sus subjetividades (Jiménez, 2013). Kant determina la conciencia como la primera mirada de la subjetividad; que luego Hegel, como uno de los pensadores de la modernidad ha descubierto que uno de sus principios es la subjetividad, como la posibilidad de relación del sujeto consigo mismo.

La idea de la modernidad es un auto-creación y auto-regulación que le permita al sujeto la autonomía de sus acciones. Pero en este derecho de contenerse en sí misma provocó lo que Luhmann y Beck llaman riesgos, esos que limitarían gran parte de las promesas de la vida moderna en una sociedad del bienestar y de la libertad pero a la vez fragmentada por condiciones de capital. ¿Qué pasaría entonces con esa modernidad?, ¿Porqué cayó en sus desencantos?

Los riesgos y los desencantos comenzaron una nueva relación, el riesgo de la libertad para la propiedad privada con los límites de acceso al mercado laboral. Frente al riesgo entonces se crean fisuras que el hombre necesita controlar y profesa para ello medios como el poder y el dinero, que a la vez que incluye en el mundo moderno hace brecha para aquellos en los que las reparticiones llegaron tarde o nunca aparecieron. Si se comprende que la modernidad es una antítesis, se podría pensar que en ella misma se cargan elementos de cohesión y de libertad, y este escenario permite la asistencia de los desencantos, unas fuerzas ocultas dentro de la globalización como espectro de la modernidad, que movilizan las conciencias colectivas, la creación de nuevos paradigmas y de aprendizajes colectivos; y que Wagner (2000) llama ofensivas modernizadoras desde abajo que se comprenden como acciones “desencadenadas a menudo

por pequeños grupos con unas determinadas expectativas, mientras que otros grupos, con frecuencia mayoritarios, conocen con menor exactitud los efectos de la modernización, depositan en ella, al menos a corto plazo, escasas expectativas y actúan en su contra, o lo harían si dispusieran del correspondiente poder y conocimiento” (2000:59). Esta propuesta de comprensión se define desde la postura moderna de construcción desde el pensamiento de la estructura social que racionalizó las prácticas sociales y que por tanto negaba la participación de grupos sociales que no hacían parte del proyecto moderno, entre ellos, las mujeres, los niños, el adulto mayor, las comunidades afro y las etnias. Cuando se plantea la idea de la modernidad desde abajo, significa hablar desde la diversidad cultural, desde las nuevas configuraciones de la otredad que no se traducen sobre lo que se calla sino que por el contrario dan validez a configuraciones subjetivas desde las tensiones sociales que disparan las acciones colectivas, en pro de la lucha de derechos, de la igualdad sobre la diferencia, etc. Las fuerzas modernizadoras aparecen en las tensiones de las sociedades y que se traducen sobre las contradicciones propias del pensamiento moderno.

Es precisamente las contradicciones de las posturas modernas que ponen en decadencia los metarrelatos, las que instalan de manifiesto una emergencia de la defensa del sujeto sobre la razón totalizante que los cambios culturales se hacen latentes desde el contexto posmoderno. Frente a ello, se presenta posturas como la de Jelín (2001), que argumenta la existencia de:

Dos tendencias contradictorias que coexisten en este fin de siglo: una, hacia la globalización y la transnacionalización, hacia los fenómenos de escala planetaria en las comunicaciones, en los intereses económicos, en los peligros ambientales, en el armamentismo, en los acuerdos e instituciones internacionales. La otra, la revitalización de la localidad y de reafirmación de raíces ancestrales, manifiesta de manera más cabal y violenta en las rivalidades étnico-culturales, en la auto-referencia cultural y simbólica de muchos pueblos --que no puede ser tecnológica o material, a riesgo de caer en el aislamiento. (2001:3)

Es posible comprender entonces que la sociedad moderna al cambiar sus condiciones de existencia también modifica las nuevas formas de

exclusión social que es donde la micropolítica, que se comprende como los grupos minoritarios que reaccionan frente a los viejos paradigmas totalizantes, acciona las exigencias a la democracia por nuevas formas de participación desde la diversidad, la particularidad y la comprensión de las nuevas subjetividades:

Más que en ningún momento anterior de la historia, la expresión de demandas sociales colectivas en un ámbito local (sean demandas laborales a través de un sindicato, demandas de servicios frente al estado, protestas por contaminación, o reclamos de cualquier otro tipo) contienen en sí mismas la multiplicidad de sentidos implicados en la interpenetración, articulación y superposición de niveles. (Jelin, 2000:11)

Existe entonces una necesidad de reconocimiento y de identificación de derechos, identidades y localidades que sobrepasan la uniformidad y la homogeneidad de la humanidad. Que trasciende hasta la necesidad de refundar el criterio de universalidad de los derechos. Es precisamente que la complejidad que se desprende de la globalización como la nueva manifestación de la modernidad genera nuevos riesgos, exclusiones y el surgimiento de “nuevas subjetividades, nuevas identidades y nuevos actores sociales que buscan concretar y ampliar nuevos derechos, con impacto en nuevos contenidos ciudadanos y nuevos espacios para su construcción” (Vargas, 2002:2). A medida que la sociedad global modifica las nuevas demandas sociales, de la misma forma se transforman las subjetividades sociales y se amplían los espacios y sitios de transformación, que corren desde la vida cotidiana, las formas de hacer política y las dinámicas de los sistemas globalizados.

Los cambios en las sociedades capitalistas que se denominan como mundo globalizado obligan a las ciencias a pensarse diferentes, sobre las nuevas exclusiones pero también sobre las nuevas formas de resistencia, de insubordinación, de reflexión de pensamiento y neosubjetividades. En este sentido, desde los aportes de las posturas feministas se infiere que el redimensionamiento de la dinámica de la subjetividad supone no sólo una resignificación al sujeto racional sino además cómo las ciencias sociales deben pretender redireccionar sus acciones prácticas, teóricas, metodológicas que reflexionen sobre la diversidad, las manifestaciones locales, las

refundaciones de la identidad, del estudio de las nuevas exclusiones y por tanto de la diferencia que se ubica en la base de la subjetividad humana. Se genera entonces una primera apuesta para las ciencias sociales: comprender que “la subjetivación implica un movimiento, un desplazamiento, una fuga respecto a la normalización y homogenización que objetiva el poder. Como también su práctica en los ejercicios de resistencia a la dominación (abrir una grieta, sustraerse, producir lo diverso, alterativo y alternativo). Como tal, es también una forma de producir sujetos en relación con otros. Subjetivarse es ser sujeto, con otros” (Vommaro, 2012:69).

MOVIMIENTO DE PIERNAS CRUZADAS. DIALÉCTICA QUE PROVOCA LA COMPRENSIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El movimiento de piernas cruzadas en el municipio Barbacoas emerge materialmente en sus manifestaciones colectivas desde el año 2003, cuando se realiza la primera marcha del silencio guiada por mujeres afro, líderes del movimiento, que buscaban el reconocimiento de su territorio clave para el comercio y la cultura de Colombia, pero también para poner en evidencia los procesos de exclusión social y política por no tener una vía de comunicación entre esta zona costera del sur occidente colombiano y el resto del país.

El movimiento de piernas cruzadas es una agrupación de participación política y comunitaria que se construye a partir una necesidad social sentida sobre lo colectivo y que configura las acciones sociales sobre la consideración del cuerpo como lugar de lo político a partir del quehacer de las mujeres en su comunidad. Las manifestaciones de estos movimientos se presentan en los procesos de globalización de intercambio tecnológico y de comunicación que han creado enlaces y reflejos entre ellos, pero cada uno de ellos con sus particularidades comunitarias de acción colectiva. Para el caso de Barbacoas, municipio costero del pacífico colombiano, de descendencia afrocolombiana, el movimiento es creado por mujeres afro y emerge por la coyuntura de la necesidad de construcción de la carretera principal que comunica a Barbacoas con el resto del país. La disposición primaria del movimiento de piernas cruzadas es la realiza-

ción de las huelgas de sexo, pero que trasciende la negación de la relación sexual desde la mujer al hombre y se pregunta sobre la construcción de lo comunitario a partir de la conformación de la acción colectiva, donde es el cuerpo el que habla.

El movimiento de las piernas cruzadas se presenta como una ofensiva modernizadora que lucha por la búsqueda de una inclusión al sistema social; que moviliza desde la identidad local el cumplimiento de las promesas de la comunicación a través de una condición vial que les permita hacer parte de la vida nacional, una búsqueda que se ha quedado en manos de las mujeres y de la representación de su cuerpo como territorio político.

Las relaciones de poder en Barbaocoas se han centrado sobre las formas de dominación de la vida familiar de los hombres y por los olvidos de las responsabilidades de un estado de bienestar social que ha definido la cotidianidad de la región. Esta condición provoca la necesidad de cambios desde la identidad colectiva hasta las transformaciones cotidianas de la vida familiar, aquí aparece el primer desencanto. El segundo se presenta en la vida moderna de la región, es que como gran parte de las regiones fronterizas de Colombia, se encuentra en el híbrido de la tradición y la modernidad, que exige la formación de una ciudadanía que construya nuevos discursos, reglas sociales y paradigmas de acción no solo frente al estado sino frente a sus vecinos territoriales y a su propia comunidad. Es precisamente en este punto donde el movimiento de las piernas cruzadas se define como una ofensiva modernizadora desde abajo, porque logra la estructuración de una nueva dinámica del poder, vinculando desde sus acciones, el cumplimiento de las funciones de un estado que aunque alude al bienestar se requiere que fije de manera clara la protección de sus derechos colectivos como económicos y sociales.

El tercer desencanto es que gran parte de las mujeres, y gracias a los procesos de socialización, han sido preservadoras de pautas de aprehensión de la realidad que recrea una primera forma de comprender el mundo, a pesar de sus resistencias. Pero como bien lo plantearían Berger y Luhmann, es posible una negociación intersubjetiva, que es lo que les ha permitido a las mujeres Barbaocoanas crear nuevos mundos en la existencia que salvan esas nuevas formas de ver la realidad, de un empoderamiento para la preservación de la identidad social y del enfrentamiento a los cambios de un ambiente desconocido y hostil, es decir, de su capacidad

para hacer parte de un nuevo mundo. Las mujeres que fueron excluidas de la experiencia moderna, al igual que otros grupos sociales como los niños y los adultos mayores, se presentan ahora a modo de nuevos agentes modernizadores que se separan de los discursos hegemónicos y se convierten en sujetos de acción, logrando ubicar las tensiones modernas para descubrir en los criterios de autoridad y de poder discursos nuevos desde sus propias cotidianidades. En este sentido la negación a las generalidades de derechos, a la masculinidad del discurso a los intereses particulares de hacer realidad, ha provocado hacer de su cuerpo un agente de lo político.

Para Giddens citado por Beriain (1996), la modernidad ha dado una nueva faz y las contradicciones se han hecho globales, como las relaciones cotidianas se han hecho planetarias. Aquí se presenta el cuarto desencanto, las ofensivas modernizadoras en el mundo de la globalización desde la mirada del movimiento de piernas cruzadas ha tomado elementos de participación como el uso de las redes sociales y de los instrumentos de comunicación modernos para hacer manifiesto las necesidades locales, pero esta historia se ha visto cruzada por la negación de su feminidad como criterio político y de participación al ser consideradas como indignas o de ser incapaces de ser madres o esposas por el hecho de cruzar las piernas. Pero mientras la aceleración de la ofensiva se hacía más global, el movimiento ganó aprobación y presión de varias organizaciones para que el Estado haga del discurso moderno una generalización de sus derechos y de su dignidad como pueblo; en este caso, el movimiento no es una resistencia a la homogenización de la sociedad global como única unidad sino la utilización de su propia contradicción para hacer valer lo local, desde una necesidad que provoca un cambio cultural cotidiano del cuerpo de la mujer como escenario sexual a un escenario político, de participación y de ciudadanía, para lo cual fue necesario traspasar las fronteras de lo regional, en una intención de representatividad política que garantice la inclusión en las promesas rotas de la modernidad.

Por otra parte, Collin (2006) y Alvarez (1997) destacan que las luchas de las mujeres han provocado no solo una restitución de sus derechos como género sino además han impulsado procesos de cambio social más amplios. El movimiento de las piernas cruzadas de Barbacoas se ha sustentado desde la evocación hacia la conciencia colectiva en la intención de lo común, partiendo de necesidades particulares, que se traduce

por ejemplo en el respeto a la dignidad de ser madres en un contexto donde los niños nacen en las capotas de los carros de bomberos que luchan por cruzar las intransitables carreteras hechas de barro y piedra en un mundo de autopistas y grandes vías.

El mundo de la unidad, o mundo único como lo diría Wagner (1987), se evapora en las condiciones de Barbacoas, que ha definido a la región desde una estratificación que ha subordinado la condición de definición de mujer desde sus derechos y por ende desde su dignidad. El movimiento de las piernas cruzadas permite desde el actuar de las mujeres acercarse a las expectativas que depositan los efectos de la modernidad, en una acción colectiva que les permite actuar a pesar de las oposiciones y negaciones que ésta manifiesta. La búsqueda de la transformación social a partir de una situación de crisis, permite la ampliación de una ciudadanía de género en un espacio de cotidianidad que es donde se vive y se simboliza la problemática y las manifestaciones de sus contradicciones.

Para el soporte del artículo, se comprenderá que la subjetividad se presenta individual y colectiva, como subjetividad social se comprenden: “las acciones de la persona y sus formas de expresión en los escenarios en que se desarrolla su vida social” (Gonzales, 2012:15). Pero más allá de esa premisa, la subjetividad social se expresa en representaciones conscientes generadas a partir de los escenarios de control y dominación.

Es preciso invitar a Hugo Zemelman, para quien la “transformación que experimenta el contenido del mundo real como vivencia de cada hombre, exige que se reflexione sobre esta dialéctica entre lo subjetivo y privativo del hombre y lo que es externo pero que representa la realidad que puede conquistar” (2012:235). Es obligatorio explicar que la subjetividad trasciende las condiciones históricas pues pretende de cierta manera lograr la libertad del sujeto y generar procesos de transformación que abran la posibilidad a desarrollos de la humanidad y de nuevas aperturas frente a las nuevas conformaciones de exclusión social de las sociedades globales. “La voluntad de acción encarna una subjetividad en proceso de ampliación conforme se enriquece la capacidad de apropiación de lo real, y, por lo mismo, se produce una ampliación de la propia conciencia del sujeto” (2012:240).

Las piernas cruzadas es entonces una manifestación simbólica que prepara los criterios de identidad, que moviliza la conciencia colectiva y que hace de su cuerpo un entramado de significados que crean códigos

culturales como los ritos y el lenguaje, como bien lo dice Stolcke citado por Femenías (2004), son elementos que definen a las comunidades. El movimiento tiene por objetivo la defensa de la dignidad del pueblo de Barbacoas, la búsqueda de una mirada de lo global hacia lo local y la posibilidad de convertir el cuerpo de las mujeres en un espacio para la toma de decisiones. Es por esta razón que el papel de las mujeres en los escenarios de la vida cotidiana les permite sostener elementos que moldean las miradas globales desde lo local y de su interpretación que desde lo propio involucra la comprensión de lo global.

En las tensiones de la sociedad moderna, la subjetividad prevalece como emergencia desde las resistencias, la creatividad y la capacidad de generar transformaciones. Como es propio del ejercicio de las ciencias sociales, el conocimiento construido colectivamente, evacua la idea de comprende que la subjetividad se construye socialmente y al percibir la dinámica de las realidades sociales es posible referenciar que la subjetividad emerge en múltiples circunstancias: “en medio de contingencias, modos transitorios de vida, luchas permanentes, entre el deseo, las presiones sociales y las necesidades de vivir y sobrevivir (Paredes, 2012:117).

A MANERA DE CONCLUSIÓN. LA EMERGENCIA DE LO SUBJETIVO.

La propuesta del movimiento de las piernas cruzadas ha permitido cambiar los criterios globales del cuerpo que lo definen a través de estereotipos culturales que dibujan fronteras físicas de belleza y que ha llegado a moldear la definición de mujer, para definirlo desde su corporalidad y de la subjetividad del hombre y de la mujer, bajo un criterio real de protesta, que entiende que su cuerpo es un campo de exigencia, que moviliza los roles de los hombres y que pondera el papel de las mujeres en la comprensión de las realidades y en el planteamiento de nuevas representaciones.

En efecto, si acogiéramos a Thomas Khun diríamos que estamos frente a la construcción de un nuevo paradigma para las ciencias sociales, pero lo que realmente interesa es la posibilidad de tomar lo emergente en su expresión en la subjetividad, como una de las apuestas que las ciencias sociales pueden acercarse, no solo porque hace parte de la emergencia en

las dinámicas globales sino además porque hace parte de lo que podríamos llamar “la responsabilidad de las ciencias sociales” y que es reconocer en las ofensivas modernizadores de abajo, en las formas de resistencia ante la totalización, en la premura de las nuevas exclusiones, en la resignificación de la identidad, etc.: “con frecuencia un paradigma, desarrollado para un conjunto de fenómenos, resulta ambiguo al aplicarse a otro estrechamente relacionado. Entonces son necesarios experimentos para escoger entre los métodos alternativos, a efecto de aplicar el paradigma al nuevo campo de interés” (Khun, 2004:7).

El devenir de lo subjetivo se separa de lo homogenizante y totalizante, así entonces se pretende reconocer que el conocimiento, las formas de interpretación, de comprensión, de apropiación, de criterios de identidad, que el sujeto construye obedece a estructuras estructurantes pero también a acciones subjetivas que se traducen en alteridad. La subjetividad da cuenta de la diferencia ontológica, de lo que es ser excluido y por qué se excluye, de qué excluye.

Si se hablara de la generación de pensamiento crítico para las ciencias sociales, el estudio de lo emergente -de lo subjetivo- permitiría identificar los acontecimientos que nacen en los márgenes de las minorías y sus relaciones con el poder como ejercicio en movimiento, que tiene que ver con el deseo y el vivir. Esto hace posible reinventar nuevas formas de pensar, de episteme, de investigación de prácticas sociales o por lo menos de alternativas que debatan las particularidades, las diversidad, más que las totalizaciones y las homogenizaciones que generalmente las posturas investigativas asumen con el afán de la búsqueda por lo objetivo, que no es más que la aplicación de un método positivista que desconoce al sujeto como lo plantea Zemelman. Que funda con seguridad el deseo de conocer y de saber, y que expresa la necesidad de reconocer lo emergente, lo extraño, lo invisibilizado y que se pregunta: ¿Por qué nos excluimos? ¿De qué nos excluimos?

Pensar la subjetividad supera la mirada disciplinar, que seguramente se trabaja desde el psicoanálisis, la psicología social-cultural, sino que se convierte en una invitación para participar desde la discusión epistemológica sobre las nuevas formas de enriquecer la investigación social, y que logre de alguna manera evidenciar una realidad social que se tensa y que se desencanta de los grandes relatos. Trenzar el conocimiento desde

lo transdisciplinario es lo que fortalece la discusión sobre la necesidad de realizar estudios sobre la subjetividad. Es que como bien lo dice Piedrahita: “la investigación hace emerger localizaciones y subjetivaciones donde claramente se difumina el sujeto racional, las certidumbres inmediatas y las identidades cerradas” (2012:40).

Pero existe un trabajo más para el estudio de la subjetividad -de lo emergente- y es apostarle a la subjetividad del sujeto investigador: “¿si no comprendo mis pedazos rotos, cómo podré hablar de los pedazos del otro?”. Es así que la subjetividad se constituye con otros, sin embargo no se puede desconocer que existe la posibilidad de sí sobre sí, es decir, un trabajo de ejercicio en la constitución de la propia subjetividad como un ejercicio ético de reconstruirse, de pensarse, reevaluarse y ubicarse en el lugar de la crítica no solo como auto evaluación, sino como posibilidad de interrogar a la verdad y lo que me han dicho que soy, teniendo en cuenta que los discursos constituyen unas relaciones de poder y de constituir un tipo de sujeto (Aldana, 2012:80).

El movimiento de las piernas cruzadas nace en, desde y para el contexto de Barbacoas, que le imprime la construcción de subjetividad desde la atadura de la identidad cultural y social. La reinención de la política en el lugar del cuerpo, significa repensar una movilización en la diversidad holística del contexto. Una posibilidad para desarrollar soluciones que transformarán desde las manifestaciones simbólicas de las mujeres, las tensiones de la modernidad y el abordaje de las luchas. Es decir, provocan ofensivas modernizadoras desde abajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldana, Oscar (2012), “Diferencia, subjetividades en resistencia y micro política del acontecimiento”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.
- Alvarez, Sonia (1997), *Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los años 90 y retos para el último milenio*, Barcelona, Westview Press.
- Beriain, Josexto (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, Antropos.

Berger, Peter y Luckman, Tomas (2000), *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu Editores.

Bonvillani, Andrea (2012), “Hacia la construcción de la categoría subjetividad política: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Femenías, María y Ruíz, María (2004), “Rosi Braidotti: de la diferencia sexual a la condición nómada”, *Revista 3 Escuela de Historia*, Vol. 1 (3), pp. 30-46.

García, Rosario (2003), “Subjetividad femenina y genealogía del humanismo”, *Themata. Revista de Filosofía*, No. 31, Universidad de Sevilla.

Goffman, Ervin (1959), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

González, Fernando (2012), “La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Habermans, Jurgen (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*, España, Taurus Humanidades.

Hernández, Esperanza (2012), “Dinámica del devenir de la subjetividad femenina feminista”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Jelin, Elizabeth (1996), *Las mujeres y la cultura ciudadana en América Latina*, Buenos Aires, UBA-CONICET.

Jelin, Elizabeth (2000), *Diálogos, encuentros y desencuentros: los movimientos sociales en el Mercosur*, Buenos Aires, IDES, Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Jelin, Elizabeth (2001), *Exclusión, memorias y luchas políticas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Jiménez, Claudia. (2013), *Sexo, Identidad y Política de Cuerpo. Movimiento Social Piernas Cruzadas Una Propuesta de Afirmación Global de Género (Barbacoas, Nariño, Colombia)*. Ponencia Grupo de Trabajo No. 20 Sociedad civil: protestas y movimientos sociales. Memorias XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología. ALAS Chile.

Kuhn, Tomas (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lechner, Norbert (1988), *Los patios interiores de la democracia. Dialéctica del concepto de la subjetividad*, Chile, FLACSO.

Lipovetsky, Guilles (1983), *La era del vacío. Ensayos el individuo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.

Mouffe, Chantal (1992), “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” en Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge.

Piedrahita, Claudia (2012), “Una perspectiva en investigación social: el pensar crítico, el acontecimiento y las emergencias subjetivas”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Souza, Boaventura (2000), *Sociología de las Ausencias*, Argentina, El milenio Huérfano.

Touraine, Alain (2006), “Los movimientos sociales”, *Revista Colombiana de Sociología*, no. 27, pp. 255-278.

Vargas, Virginia (2002), *Globalización, Feminismo y Construcción de Ciudadanía*, Argentina, PRIGEPP

Vommaro, Pablo (2012), “Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

Wagner, Peter (1987), *Sociología de la Modernidad*, Barcelona, Herder.

Wallerstein, Emanuel (2003), ¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?, Observatorio Social de América Latina, Año III no. 9, Buenos Aires: CLACSO.

Zemelman, Hugo (2012), “Subjetividad y realidad social”, en: *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, Bogotá, CLACSO Universidad Distrital Francisco José de Caldas IDEP.

RESEÑAS

REVIEWS

**MARÍA CRISTINA TORTTI (DIRECTORA);
MAURICIO CHAMA Y ADRIÁN
CELENTANO (CO-DIRECTORES),**

**LA NUEVA IZQUIERDA ARGENTINA (1955-1976):
SOCIALISMO, PERONISMO Y REVOLUCIÓN,
ROSARIO, PROHISTORIA EDICIONES, 2014. 256 PP.**

Lucio Emmanuel MARTÍN¹

“La *nueva izquierda* argentina (1955-1976): socialismo, peronismo y revolución” es un libro, dirigido por María Cristina Tortti y co-dirigido por Mauricio Chama y Adrián Celentano, que compila una serie de artículos de diversos autores referidos a la problemática del heterogéneo conglomerado de fuerzas sociales y políticas que, a lo largo de casi dos décadas, desarrolló un proceso de movilización radical en nuestro país y que ha sido llamado Nueva Izquierda. Además de estos trabajos, el libro finaliza con un texto de Juan Carlos Portantiero, titulado “Estudiantes y populismo”, escrito a finales de 1969 en el marco de la generalización, a nivel mundial, de las protestas estudiantiles de los años sesenta.

¹ Profesor en Historia por la Universidad Nacional del Sur y estudiante avanzado de la Licenciatura en Historia por la misma institución. Correo electrónico: *lucio.em@hotmail.com*

Los artículos problematizan el periodo histórico que se inicia con el golpe de Estado cívico-militar perpetrado por la llamada Revolución Libertadora en 1955, momento en el cual se comienzan a generar las condiciones para una revisión, por parte de diversos sectores que luego confluirían en la Nueva Izquierda argentina, de algunos postulados que se sostenían acerca del gobierno de Juan Domingo Perón, y se clausura con el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional iniciado en 1976.

De diversas tradiciones políticas (peronismo, nacionalismo, catolicismo, izquierda), pero convergentes en sus acciones, discursos y maneras de oponerse a la dictadura y en sus críticas al sistema, los grupos que se incluyen dentro de la Nueva Izquierda eran percibidos, por los sectores dominantes de la sociedad, como parte del campo popular y la revolución tanto en su acepción de revuelta cultural como en su vertiente de actor político contestatario.

De manera concreta, y luego de una breve presentación, el libro se inicia con un artículo de María Cristina Totti que oficia, a la vez, de marco introductorio a la temática. En el mismo se comentan algunas líneas orientativas para comprender el periodo estudiado haciendo hincapié en las reorientaciones políticas más importantes que algunos sectores del peronismo, así como de la izquierda, el nacionalismo y el catolicismo, comenzaron lentamente a formular luego del golpe de Estado cívico-militar realizado por la autodenominada Revolución Libertadora a la luz de los desafíos que se avecinaban. Asimismo, Totti concluye que el tópico referido a la radicalización del populismo es uno de los ejes fundamentales a la hora de estudiar a la Nueva Izquierda. La necesidad de abordajes complejos que Totti reclama, que no caigan en miradas declamatorias ni condenatorias *a priori*, da pie al resto de los artículos que se orientan hacia diversas temáticas puntuales.

En primer lugar, Aldo Marchesi se propone estudiar el impacto que la Conferencia de la Organización de solidaridad de los pueblos de África, Asia y América Latina (Tricontinental) realizada en enero de 1966, la campaña de Ernesto Guevara en Bolivia de 1966-1967 y la Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) de julio de 1967, tuvieron tanto en las políticas de los Estados sudamericanos de la época como en las distintas expresiones de la Nueva Izquierda de la región, concluyendo que en el marco del recelo de los gobiernos latinoamericanos

estos eventos impulsaron a diversos grupos a avanzar en el desarrollo de la lucha armada como metodología de enfrentamiento con los poderes burgueses instituidos.

Más adelante, Juan Alberto Bozza analiza la resignificación revolucionaria que, desde dentro del propio peronismo y durante el periodo de proscripción del mismo, algunos sectores realizaron acerca del movimiento liderado por Juan Domingo Perón. De esta manera, la Izquierda Peronista fue un producto histórico derivado de la intensión de diversos grupos de hacer confluir las banderas del peronismo con las estrategias revolucionarias socialistas, ante los desafíos concretos que presentaba el nuevo panorama de proscripción e ilegitimidad posterior a 1955.

Adrián Celentano se centra en el derrotero que dio origen en 1965 a Vanguardia Comunista, uno de los primeros grupos maoístas de Argentina. El surgimiento de este espacio se inscribe en el proceso de más largo alcance acerca de las críticas que diversos integrantes de los partidos políticos de la izquierda tradicional comenzaron a realizarle a sus dirigencias partidarias. La caracterización que se hacía sobre el peronismo, las críticas al reformismo, la metodología y herramienta política para alcanzar el poder así como las vinculaciones con los sectores explotados, fueron elementos claves en las recurrentes rupturas que la izquierda argentina comenzó a experimentar en los años sesenta, complejizando fuertemente el panorama.

En otro artículo, Mauricio Chama retoma la experiencia del primer organismo integrado exclusivamente por afectados por la represión estatal en Argentina: la Comisión de Familiares de Detenidos (COFADE) surgida en 1960 como respuesta a la implementación del Plan de Conmoción Interna del Estado (CONINTES). El autor, al historizar el recorrido de esta organización, muestra como la misma evolucionó progresivamente desde una postura que se caracterizó por la negativa a establecer vínculos orgánicos con los partidos políticos, priorizando los nexos familiares con los llamados “presos CONINTES” como requisito para integrar el espacio, hacia la adopción, luego de 1964, de una identidad claramente radicalizada vinculada al espacio más amplio del peronismo revolucionario dejando de lado, muchas veces, los lazos construidos en su primera etapa.

Por su parte, Mora González Canosa elabora un interesante trabajo sobre el progresivo reposicionamiento que las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) experimentaron en el marco de las Organizaciones

Armadas Peronistas (OAP). Esta última era una suerte de instancia de coordinación entre las FAR, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), Montoneros y Descamisados que existió entre junio de 1971 y abril de 1972, donde además de establecer vínculos concretos referidos a intercambio de información, armas, logística, se daban debates acerca de las visiones que las distintas organizaciones tenían sobre el peronismo y el rol de Perón en la coyuntura que se abría así como acerca de las formas más adecuadas de vincularse, en tanto organizaciones armadas, con el más amplio movimiento de protesta en ascenso. González Canosa muestra, mediante la comparación con las otras organizaciones político-militares nombradas, como la participación en la también llamada *cuatripartita*, fue un momento clave en la reorientación que sufrieron algunos de los postulados básicos que le habían dado surgimiento a las FAR.

En otro trabajo, Horacio Robles intenta reconstruir la estructura de unidades básicas organizada por la Juventud Peronista de La Plata, en articulación con Montoneros, en los barrios de la periferia de la nombrada ciudad entre los años 1972 y 1975. Como resalta en su texto, el autor se propuso realizar un aporte empírico sobre los vínculos entre las organizaciones armadas y los sectores populares a principios de los años setenta que permitiera ponderar los límites y alcances del proceso de radicalización de estos últimos.

En su estudio, Inés Nercesian analiza las lecturas que la izquierda peronista realizó acerca de los gobiernos latinoamericanos de fines de los años sesenta y principios de los setenta, que, levantando banderas nacionalistas y antiimperialistas, llevaron adelante una serie de transformaciones de tinte radical que, sin embargo, no son calificadas por la autora como revolucionarias. Cabe resaltar que las fuentes utilizadas fueron publicaciones vinculadas a la izquierda peronista como *Cristianismo y Revolución*(1966-1971), *El Descamisado*(1973-1974) y *Militancia Peronista para la Liberación* (1973-1974). Si bien existieron diferencias, Nercesian concluye que existía una evidente simpatía por parte de la izquierda peronista con respecto a estos gobiernos reformistas que se vio reforzada a partir del retorno al poder del peronismo en 1973.

Finalmente, nos encontramos con los últimos dos apartados del libro que guardan una vinculación directa. Uno de ellos, es un texto de

Juan Carlos Portantiero llamado “Estudiantes y populismo”² firmado con fecha en mayo de 1969 y publicado en Italia en 1971 en el libro *Studenti e rivoluzioneneell' América Latina. Dalla “Reforma Universitaria” del 1918 a Fidel Castro*, en el cual el autor argentino realiza un análisis crítico del movimiento estudiantil en nuestro país desde la Reforma Universitaria del 18 haciendo foco en el desencuentro entre aquel y el movimiento obrero. El otro texto, elaborado en conjunto por los ya citados Celentano y Tortti, se propone analizar el trabajo de Portantiero inscribiéndolo dentro del contexto de la época como una reflexión propia de los espacios de la Nueva Izquierda que buscaban un acercamiento entre el peronismo y la izquierda revolucionaria. Portantiero no hace otra cosa, entonces, que reflexionar sobre la necesaria autocrítica que los sectores estudiantiles debían aún elaborar con respecto a la experiencia peronista en vistas a lograr una verdadera unión obrero-estudiantil con perspectivas revolucionarias. Asimismo, Celentano y Tortti también se preguntan acerca del porqué de la no inclusión de este apartado en la traducción al castellano del libro de Portantiero que data de 1978, momento en el cual el proceso de movilización y radicalización político-social argentino había sido violentamente clausurado por la dictadura cívico-militar iniciada el 24 de marzo de 1976.

Consideramos que “La *nueva izquierda* argentina (1955-1976): socialismo, peronismo y revolución” brinda un interesante panorama de la temática referida, ya que en el mismo se ponen en juego diversas y complementarias miradas sobre un mismo objeto de investigación dando como resultado un estudio donde, fundamentalmente, los años sesenta ganan en densidad. El cruce entre problemáticas referidas al mundo intelectual, sindical, político, de derechos humanos y militar, entre otros, colabora en complejizar un panorama que muchas veces es erróneamente reducido a binarias y simplistas oposiciones como peronismo-antiperonismo o dictadura-organizaciones armadas.

² Si bien en la presentación del libro se afirma que este texto se encontraba hasta el momento inédito en lengua castellana, más adelante en el capítulo “Estudiantes, izquierda y peronismo en Argentina: una visión desde la nueva izquierda” de Adrián Celentano y María Cristina Tortti se aclara que una primera traducción del mismo fue publicada en la revista dirigida por el propio Celentano *Los Trabajos y los Días* n°3, La Plata, noviembre 2012.



CONVOCATORIA PARA
**REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE
ESTUDIOS SOCIALES N° 11**

La Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales convoca artículos para su dossier “Capital extranjero, estado y luchas de clases en América Central y Caribe (1954-2015)”.

Notas para los/las autores/as

Se reciben trabajos no vinculados a los dossiers mediante convocatoria permanente. Los trabajos para ser evaluados para publicación deben ser enviados antes del 30 de marzo de 2015 a la siguiente dirección de correo electrónico: *revistainterdisciplinaria@gmail.com*

Los artículos que se propongan para su evaluación en la Revista Interdisciplinaria de Estudios Sociales deberán ser **originales**, no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista.

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de la

publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas instrucciones, será enviado a pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, c) publicar una vez que se haya efectuado una revisión de fondo y d) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá la publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

Normas de presentación

1. Junto con el archivo Word de trabajo, el/la autor/a o los/las autores/as debe adjuntar: a) un **resumen** de 100 palabras y tres palabras claves, en español y en un segundo idioma (inglés, francés o portugués) y un Currículum Vitae abreviado de cada autor/a (en archivo a parte). Los trabajos podrán ser enviados tanto en español como en portugués.
2. El trabajo deberá incluir nombre de autor/a o autores/as debajo del título del trabajo e indicar pertenencia institucional y correo electrónico en nota al pie con asterisco.
3. La **extensión** de los trabajos: **máximo 20 carillas en Tamaño A4**, en tipografía Times New Roman, Tamaño 12, escritas a espacio y medio incluyendo citas y bibliografía.
4. **Fuente y títulos.** Usar un solo tipo de fuente para todo el texto (títulos, subtítulos, citas, notas y epígrafes). Los párrafos se iniciarán con una sangría en 1 cm. Usar negrita y cursivas; evitar subrayados. Ajustarse a los títulos a los siguientes niveles:
Nivel 1: (título del trabajo) mayúsculas y minúscula en negrilla, centralizado, sin subrayar. Ej: **Título**
Nivel 2: mayúsculas y minúscula, negrilla en itálica, margen izquierdo. Ej: **Sección**
Nivel 3: mayúsculas y minúsculas en itálica, sin negrilla, margen izquierdo. Ej: *Subsección*
Nivel 4: Mayúsculas y minúsculas, margen izquierdo. Ej: Sub-subsección

5. **Citas.** Las **citas textuales** deben ir entre comillas si se incluyen en el cuerpo del texto. Las transcripciones de **más de 5 líneas** de texto irán en párrafo aparte, sin sangría en el primer renglón, sin comillas de apertura y cierre, en cuerpo 12 Times New Roman, con interlineado sencillo. El margen de párrafo completo será de 1 cm. Antes y después de cada cita de este tipo se dejará una línea en blanco. Lo mismo se debe hacer en el caso de las entrevistas o fuentes documentales que se citen en el cuerpo del texto. Cuando se agregue algún comentario a la entrevista este debe ser puesto entre corchetes. Por ejemplo: “[ese día] fuimos a la marcha”. En caso de fragmentar la entrevista usar paréntesis (...).
6. **Referencias bibliográficas dentro del texto.** Las referencias bibliográficas dentro del texto se harán entre paréntesis, apellido del autor, año de edición y, luego de dos puntos, el número de página o páginas. Por ejemplo, (Eco, 1995:52). Se citan hasta dos autores, si son más de dos se cita el primer autor y se agrega et al. Por ejemplo, (Mases et al. 1998). Autores diferentes citados en un mismo paréntesis deben ordenarse cronológicamente y no alfabéticamente (Ej: (Foucault, 1975; Bourdieu, 1980).
7. **Referencias bibliográficas completas.**

Todas las referencias bibliográficas citadas en el texto principal o en las notas deben incluirse al final del trabajo en orden alfabético por apellido de los autores.

Libros: a) apellido y nombre del autor en letra normal y minúscula; b) año de edición (entre paréntesis), c) título de la obra en letra cursiva; d) lugar de edición, casa editorial. Todos estos datos deben separarse entre sí por comas.

Capítulos de libros: a) apellido y nombre del autor en letra normal y minúscula; b) año de edición (entre paréntesis), c) título del capítulo entre comillas, d) en: apellido y nombre del/ los editor(es) del libro, e) título la obra en letra cursiva; f) lugar de edición, casa editorial, g) páginas que abarca el capítulo (pp.). Todos estos datos deben separarse entre sí por comas.

Artículos: a) nombre y apellido del autor en letra normal y minúscula; b) año de edición, c) título del artículo en letra normal, minúscula y entre comillas, d) en: nombre de la revista o publicación

que lo incluye (en letra cursiva); e) lugar de edición; f) tomo (t.), volumen (vol.), número (n°), g) páginas que abarca el artículo (pp.) Todos estos datos deben separarse entre sí por comas.

Páginas web: deben llevar consignados los sitios web y las fechas de acceso del autor al material citado.

Si es un diario, el número de edición, mes y año de la publicación y página o páginas citadas.

Si hay varios trabajos de un mismo autor publicados en el mismo año, la distinción entre ellos se hará utilizando letras. Ejemplo: Fairclough, 2000a, ... Fairclough, 2000b, etc.

Si el autor lo considera importante el año de la edición original debe ir entre corchetes. Ejemplo: Fairclough, 2000 [1992]

Todos los trabajos incluidos en la lista bibliográfica deben estar referenciados en el texto.

8. **Notas**: Las notas deben ubicarse a pie de página, con números correlativos.
9. **Siglas**: Deben escribirse en mayúsculas y al mencionarlas por primera vez en el texto ponerlas en su versión completa entre guiones o paréntesis. Conviene hacer un listado al final de SIGLAS con la equivalencia completa de las empleadas en el texto, en la bibliografía, en los cuadros y en las gráficas.
10. **Cuadros y gráficos**: Los gráficos y tablas deben enviarse en **Excel en archivo aparte**. En el cuerpo del texto se debe indicar el lugar sugerido para insertar los mismos, con una llamada de tipo "Gráfico 1". Se sugiere evitar toda complejidad innecesaria en su elaboración, tomando en cuenta que la impresión final es a un solo color (negro).

Aquellos trabajos que no cumplan con este formato no serán recibidos.

ARTÍCULOS / ARTICLES

**Contratista de labores en el agro actual:
caracterización, perfiles y tensiones en la prestación de servicios.
Estudio de caso en dos partidos de la Provincia de Buenos Aires**

*From labour contractors in the current agricultural sector of the Pampean region:
characteristics, profiles and tension in the provision of services.*

Case study in two municipalities of the Buenos Aires province.

Manuela MORENO

DOSSIER

PUEBLOS ORIGINARIOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

NATIVE PEOPLES AND SOCIAL MOVEMENTS

**De la "conquista espiritual" a la "evangelización inculturada":
el indianismo en el México contemporáneo**

*From the "spiritual conquest" to the "inculturated evangelization":
indianism in contemporary Mexico*

Luis Ernesto CRUZ OCAÑA

**La pontencialidad del Movimiento Indígena como
resignificador de la política latinoamericana**

*A potencialidade do movimento indígena como resignificadora
da politica Latino-Americana*

Félix Pablo FRIGGERI

LA EMERGENCIA DE LA SUBJETIVIDAD.

Caso Movimiento Social de las Piernas Cruzadas. Barbacoas, Nariño, Colombia

The emergence of subjectivity: the case of the

Crossed-Legs Social Movement Barbacoas, Nariño, Colombia

Claudia Mercedes JIMÉNEZ GARCÉS

RESEÑAS / REVIEWS

María Cristina Tortti (Directora);

Mauricio Chama y Adrián Celentano (co-directores)

*La nueva izquierda argentina (1955-1976): socialismo, peronismo y revolución,
Rosario, Prohistoria Ediciones, 2014. 256 pp.*

Lucio Emmanuel MARTÍN