



Reconfiguraciones identitarias en el MOCASE. Criterios de campesinidad y etnogénesis

Identity reconfigurations in the MOCASE. Criteria of peasantry and ethnogenesis

 **Mauricio Suárez**

suarezmauricioanibal@gmail.com

Instituto de Lingüística, Folklore y Arqueología,
 Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la
 Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero /
 CONICET, Argentina

Recepción: 18 Mayo 2022
 Aprobación: 10 Noviembre 2022
 Publicación: 02 Enero 2022

Cita sugerida: Suárez, M. (2023). Reconfiguraciones identitarias en el MOCASE. Criterios de campesinidad y etnogénesis. *Cuestiones de Sociología*, 27, e147. <https://doi.org/10.24215/23468904e147>

Resumen: En este trabajo abordamos la construcción de memorias y las reconfiguraciones identitarias del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. Desde las perspectivas de los actores reconstruimos el contexto interno que posteriormente posibilitó la aparición de discursos identitarios vinculados a “lo indio”, los cuales se enmarcan en los recientes procesos de etnogénesis en la provincia. La investigación se basa en la sistematización de información proveniente de entrevistas semiestructuradas aplicadas a dirigentes campesinos y técnicos territoriales vinculados al movimiento, al igual que en información de bibliografía especializada en la temática. Los resultados muestran que en el interior del movimiento existen diversos criterios nativos de campesinidad, en los que se resaltan aspectos políticos, culturales y económicos “propios” del campesinado santiagueño. A su vez, observamos cómo diversos discursos indigenistas tienen cauces distintos en cada una de las ramas del movimiento, que van desde una asimilación fuerte entre la indianidad y la campesinidad, hasta otra más moderada; diferenciación propiciada por las articulaciones con organismos e instituciones y por las particulares formaciones provinciales y nacionales de alteridad.

Palabras clave: Campesinidad, Memorias, Emergencias étnicas, Indianidad.

Abstract: In this paper we address the construction of memories and identity reconfigurations of the Peasant Movement of Santiago del Estero. From the actors' perspectives, we reconstruct the internal context that subsequently made possible the emergence of identity discourses linked to “the Indian”, which are framed in the recent processes of ethnogenesis in the province. The research is based on the systematization of information from semi-structured interviews applied to peasant leaders and territorial technicians linked to the movement, as well as information from specialized bibliography on the subject. The results show that within the movement there are diverse native criteria of peasant identity, highlighting political, cultural and economic aspects “proper” to the peasantry of Santiago del Estero. At the same time, we observed how diverse indigenist discourses have different channels in each of the branches of the movement, ranging from a strong assimilation between Indianness and peasantry, to a more moderate one; differentiation propitiated by the articulations with organizations, institutions and by the particular provincial and national formations of otherness.

Keywords: Peasantry, Memories, Ethnic emergencies, Indianity.



Introducción

El Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) es una organización política de base territorial, gestada a mediados de la década de los ochenta y conformada el 4 de agosto de 1990. El movimiento promulga principalmente por el acceso legal a los territorios que habitan las familias campesinas, al igual que la práctica agroecológica y la lucha contra las desigualdades de género. No obstante, a poco más de una década de resistencia como organización institucionalizada, por diferentes razones que aquí analizamos en el año 2001 el movimiento se escinde en dos ramas: el MOCASE-VC y el MOCASE Histórico.¹ A su vez, junto a este último hecho, observamos en todo su devenir otros acontecimientos diversos que se presentan como hitos, que indagamos desde la perspectiva de las memorias (Candau, 2006, 2008; Halbwachs, 2002, 2004).

En ese sentido, hacemos foco en tres hechos del pasado reciente del MOCASE: el conflicto de la Carpa Negra de La Simona (1998), el Primer Congreso del MOCASE (1999) y la ruptura del Movimiento (2001), que analizamos de manera conjunta, entendiéndolos como un *entramado tensionario*. Así, pretendemos inmiscuirnos en la diversidad de representaciones del pasado tanto vivido, compartido, como no vivido y transmitido, que circulan en el MOCASE, en tanto espacio político donde se desenvuelven diferentes y particulares subjetividades. La importancia de analizar dicho entramado radica en que, posteriormente, el MOCASE no sólo reformula su estructura organizacional y representativa, sino que también comienzan a visibilizarse nuevos discursos identitarios, en los cuales *lo indio* deviene en elemento novedoso.

En cuanto a la estructura del artículo, optamos por dividirlo en cuatro apartados. En el primero, presentamos nuestro corpus teórico-metodológico, procurando explicitar las principales categorías analíticas a las que apelamos, como también nuestras fuentes y criterios de análisis. En el segundo, describimos las interpretaciones sobre los tres primeros hitos que mencionamos, procurando visibilizar las condiciones políticas internas que dieron pie a la ruptura del Movimiento en el año 2001, a la vez que los vínculos con el contexto local, nacional y global. En el tercer apartado reflexionamos sobre los discursos identitarios que circulan en el MOCASE, en los que observamos diferentes criterios nativos de campesinidad, que se vinculan con un claro pasado indígena, en algunos casos de forma manifiesta y en otros de forma latente. Finalmente, aclarando que este escrito no presenta más que una aproximación a los procesos de etnogénesis en la provincia, en el cuarto apartado exponemos brevemente algunas claves que creemos útiles para abordar estos procesos, entendiéndolos como fenómenos recientes, complejos y heterogéneos que exceden los límites del propio movimiento.

Consideraciones teóricas y metodológicas

El argumento que sustenta este escrito asume una doble vía. En primer lugar, partimos de entender que los movimientos sociales no representan un espacio político estable y armónico, sino una expresión conflictiva de la estructura social, en la que las diferentes subjetividades, al igual que las condiciones de posibilidad históricas, propician repertorios de lucha diversos, cambiantes y algunas veces contradictorios (Melucci, 1986; Touraine, 2006). Asimismo, destacamos que el MOCASE ingresa dentro de los denominados Nuevos Movimientos Sociales que, a diferencia de los movimientos de 1960 y 1970, resaltan lo identitario como un elemento central de su acción colectiva (Melucci, 1986).² Estos aspectos no sólo están presentes en el MOCASE, sino que asumen una forma intensa y continua en su devenir. No obstante, sus luchas y logros lo ubican como uno de los movimientos sociales más pujantes a nivel nacional.

En segundo lugar, entendemos que las identidades en general, y la étnica-indígena en particular, asumen en Santiago del Estero particularidades que deben ser analizadas desde procesos históricos de larga duración, prestando especial atención a las continuidades y discontinuidades que allí se observan (Bonetti, 2021). Sin embargo, asumir esta historicidad no implica su total reificación y ubicación estrictamente pretérita, sino resaltar las conexiones con el pasado a la vez que analizar las condiciones de emergencia propias del presente.

En ese sentido, el aporte de nuestro trabajo reside en abordar al menos dos cuestiones. Por un lado, las formas que asumen los procesos políticos de construcción de una identidad indígena, india y/o étnica en Santiago del Estero, la provincia con mayor cantidad de población rural (INDEC, 2010) y que concentra la mayor cantidad de conflictos territoriales a nivel país (REDAF, 2012).³ De ello se desprende el segundo aporte orientado al análisis de los conflictos territoriales, entendidos como una disputa no sólo material (que posibilita la reproducción de las condiciones productivas de las comunidades campesinas-indígenas), sino también como una disputa simbólica, en la que la identidad y el pasado devienen en valiosas herramientas de lucha.⁴ Ello deriva de la misma concepción de territorio entendido como la “imbricación de múltiples relaciones de poder, del poder más material de las relaciones económico-políticas al poder más simbólico de las relaciones de orden más estrictamente cultural”, que llevan a configurarlo como un espacio de conflictualidades (Haesbaert, 2007, p. 10). Dejar a un lado los términos “tierra” o “conflicto de/por la tierra” para pasar a hablar de conflictos territoriales nos permite visibilizar que allí no sólo se dirimen disputas por el espacio físico, sino también por modelos de desarrollo y por las concepciones de lo político y lo económico (Svampa, Bottaro y Sola Álvarez, 2009; Svampa, 2012).

En este marco, el corpus teórico que sustenta estos argumentos y aportes proviene principalmente de los estudios sobre la construcción de memoria, los procesos de etnogénesis y, en menor medida, de la teoría de los movimientos sociales. Siguiendo a Halbwachs (2004), por memorias entendemos el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por determinado grupo, comunidad o sociedad. Así, referirnos a memorias en plural nos permite dar cuenta de la diversidad de formas de entender y reconstruir un hecho o un conjunto de hechos, los cuales están mediatizados por diversas situaciones

subjetivas y del presente que hacen a la acción de recordar (Jelin, 2002; Ricoeur, 2003; Pollak, 2006; Candau, 2008; Nora, 2008). Más allá de que la relación memoria-identidad es casi banal (Jelin, 2001) —pues ningún grupo o persona puede definir su identidad sin apelar a su historia—, resulta necesario aclarar que en este artículo indagamos el pasado reciente del movimiento para reconstruir el contexto interno que posteriormente posibilitó la emergencia de nuevos discursos identitarios, en los cuales la categoría *campesino* se complejiza y comienza a ser entrelazada con *lo indio*.

En ese sentido, por discursos identitarios entendemos la “articulación discursiva de regímenes identitarios [que] pueden ser analizados como puntos emergentes de tensiones sociales” (Martínez, 2019, p. 27). Esto nos permite eludir algunos obstáculos epistemológicos y empíricos en los estudios sobre la identidad (Brubaker y Cooper, 2001). En otras palabras, entendemos que los discursos en general, y los discursos identitarios en particular, presentan un carácter histórico y aparentemente objetivado (Angenot, 2010), pero que ello, lejos de significar su total autonomía (en tanto hecho social que se nos impone), apunta a resaltar su continuidad en el tiempo; pues, al tener un carácter práctico (Bourdieu, 2007), son altamente porosos, al igual que modificables.

Por otro lado, destacando que los usos de las categorías *emergencias étnicas*, *retnización* o *etnogénesis*, ya clásicas en la antropología, devienen novedosas en las producciones académicas nacionales (Martínez Sarasola, 2012), y especialmente provinciales (Bonetti, 2016; Bonetti, 2021; Concha Merlo, 2021), optamos por entender estos procesos identitarios como “la dinámica por la cual, ciertos grupos protagonizan un veloz proceso de formación de autoconciencia étnica” (Escolar, 2007, pp. 28 y 29) o india/indígena. Sin embargo, no sólo interesa atender a los procesos endógenos de los grupos, sino también al contexto en el cual esos procesos se enmarcan (Briones, 2005; Gros, 2012). En síntesis, nuestros intereses de investigación apuntaron a responder la siguiente pregunta: ¿qué formas asumen las reconfiguraciones identitarias del MOCASE posterior a su ruptura en el año 2001?

Para atender a este interrogante, apelamos a un enfoque metodológico dialéctico-emergente (Achilli, 2005) al igual que flexible (Maxwell, 1996). Dicho enfoque de corte cualitativo nos permitió responder a los objetivos de investigación incorporando aspectos teóricos al igual que empíricos no contemplados desde el inicio del proceso, los cuales complejizaron a la vez que enriquecieron nuestro objeto de estudio. De este modo, analizamos información proveniente de entrevistas semiestructuradas (quince en total) tanto a dirigentes campesinos (cuatro), campesinos de base (tres) y técnicos territoriales vinculados al movimiento (cuatro), como a campesinos desvinculados actualmente, pero partícipes en el movimiento en épocas anteriores (cuatro). La selección de los entrevistados apuntó a aquellos que participaron directa o indirectamente en alguno de los hechos que analizamos. No obstante, más allá de que dos de los quince entrevistados no cumplían este “requisito”, su participación fue más que significativa y representativa, pues aportaron memorias individuales transmitidas oralmente. Aclaremos que, a los fines de preservar sus identidades, optamos por utilizar nombres ficticios.

El trabajo de campo consistió en diferentes visitas a La Simona y Los Juríes durante los años 2017 y 2018 (ocho visitas en total). A su vez, dadas

las condiciones pandémicas en el año 2020, recurrimos a tres entrevistas semiestructuradas realizadas de forma remota, lo cual fue útil para suplir huecos en la recolección de información. A partir de ello, se sistematizó la información mediante una matriz en la que se contemplaron tres ejes: a) las interpretaciones sobre el entramado tensionario del movimiento; b) la construcción de una identidad campesina; y c) las conexiones con un pasado indígena. Dichos aspectos, a su vez, fueron contrastados con información proveniente de fuentes bibliográficas referidas específicamente al MOCASE y otras en las que se abordan en términos generales la ruralidad santiagueña y sus actores. Dicha bibliografía presenta un carácter vasto y heterogéneo, lo cual nos obligó a realizar una selección destacando aquellos trabajos en los que se observase una problematización, de forma más o menos clara y profunda, de la categoría *campesino*. Por ello, se visualizará la preeminencia de autores como Desalvo (2009, 2011, 2014), Barbetta (2007, 2012), Jara (2016, 2020), Paz (2006), Durand (2006), de Dios (2010), Bonetti (2016, 2019, 2021) y Concha Merlo (2019, 2021), entre otros, quienes, desde diferentes enfoques teóricos y metodológicos, y con diferentes niveles de análisis, aportaron a pensar “la naturaleza” del sujeto campesino santiagueño.

La ruptura del MOCASE: interpretaciones de un entramado tensionario

Para fines de 1990 el MOCASE atravesaba un momento de auge y fortalecimiento político. En ese entonces se produjeron dos acontecimientos que dan cuenta claramente de ello: el conflicto de La Simona (1998) y el Primer Congreso del MOCASE (1999). El primero logró posicionar al movimiento en el debate público nacional y, en menor medida, internacional. Consistió en uno de los cientos de conflictos socio-territoriales de la provincia, en el cual se vieron involucradas aproximadamente treinta familias del paraje La Simona, departamento General Taboada, pues empresas de la familia Massoni, procedente de Buenos Aires, intentaron desalojarlas. El conflicto derivó en la instalación de una carpa negra y contó con el apoyo de artistas como León Gieco y sindicalistas como Luis D’Elía, al igual que el de organizaciones, medios de comunicación, parte de la iglesia católica y la sociedad civil. El impacto de ese hecho permitió que el MOCASE fuera *reconocido* por el gobernador de entonces, Carlos Arturo Juárez,⁵ quien después de una movilización realizada en Buenos Aires en apoyo a los campesinos de La Simona, los recibió por primera vez en la Casa de Gobierno.

En cuanto al Primer Congreso del MOCASE, podemos afirmar que se produjo como resultado del conflicto de La Simona. Este congreso logró convocar, en el predio de la Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE), a organizaciones territoriales nacionales y regionales para debatir y reflexionar sobre diferentes temáticas vinculadas con la ruralidad y el campesinado. Pero además, este último acontecimiento no sólo dio cuenta de la fortaleza y capacidad de agencia del movimiento, sino que también visibilizó fuertes tensiones internas inherentes a las dinámicas de su devenir. Estas tensiones significaron la ruptura del movimiento, al menos en dos ramas: el MOCASE-VC y el MOCASE Histórico.⁶ Dicha ruptura se produjo en el año 2001, después de que se realizaran

dos asambleas paralelas en la Ciudad Capital de Santiago del Estero (Durand, 2006; Desalvo, 2009, 2014; de Dios, 2010; Barbetta, 2012).

Estos hechos se desarrollaron en un contexto provincial, nacional y global ineludible, contextos que propiciaron su canalización e impacto. A nivel global, la modalidad de gestión jurídica y política de las alteridades, exportada principalmente por Estados Unidos, obligó a los países latinoamericanos a gestionar sus *otros internos* siguiendo patrones endosados por los Estados nación. Esto representó, y representa, un problema porque es claro que los países latinoamericanos difieren vastamente de los países del norte en cuanto a la formación de alteridades (Briones, 2005; Segato, 2007). Ello se suma a las particularidades del caso argentino: desde el siglo XIX, con la conformación del Estado nacional, se moldeó sangrientamente un arquetipo de ciudadano blanco y europeo que solapó, matizó y en la mayoría de los casos negó a numerosas adscripciones identitarias subalternizadas (Briones, 2005). Arquetipo decimonónico más que vigente en la actualidad.

En 1990, con el devenir del menemismo este proceso de reconfiguración de las modalidades de marcación y gestión de las alteridades encuentra su auge. Una muestra de ello es la reforma constitucional realizada en 1994, en la cual se incorpora el inciso 17 al artículo 75, donde se reconoce la preexistencia de las comunidades indígenas y pone al Estado como un garante del acceso a la posesión territorial comunitaria (predisposición jurídica que lejos está de ser ejecutada con éxito). Este clima se complejiza a nivel provincial, en el que el juarismo, como “régimen” de gobierno autoritario y policializado, gestionó las alteridades provinciales desde la violencia y la represión.

En ese sentido, más allá de entender que toda identidad es política, en tanto que toda autopercepción con cierta categoría implica una ubicación temporo-espacial y geopolítica en los espacios sociales en los que los sujetos se desenvuelven (Martínez, 2019), es menester aclarar que las identidades son políticas también porque ellas devienen en herramienta de poder; pues su uso político coadyuva en la mayoría de los casos, efectivamente, a la potenciación o minimización de privilegios, acciones, derechos y/o garantías (Isla, 2003).

En este marco, como resultado de dicho contexto multiescalar, tanto el Conflicto de La Simona como el Primer Congreso y la ruptura del MOCASE aparecen como una suerte de *entramado tensionario* en su devenir. Los entendemos de este modo principalmente porque en ellos observamos diferentes y fuertes vínculos fácticos, pero también porque, como resultado de estos tres *hitos*, el movimiento deviene en una nueva configuración política, organizacional e identitaria.

En este sentido, las memorias de los campesinos sobre estos hechos son diversas y visibilizan fuertemente la posición política que ocupan u ocuparon internamente cada uno en el movimiento (Jelin, 2002). En ese sentido, para dos de los cuatro dirigentes entrevistados este entramado de hechos fue una suerte de escenario donde emergieron las diferencias políticas internas del Movimiento. Los dirigentes campesinos asumen que el proceso de escisión fue una cuestión efímera e intensa que comenzó con el congreso y derivó dos años después en la ruptura. Los demás dirigentes consideran que la aparición de las tensiones fue anterior al entramado tensionario, a principios de los noventa, al poco tiempo de

que el MOCASE se conformase como tal, como “algo que se venía arrastrando desde el inicio” (José Díaz, 38 años, 12/2/2021).

Más allá de las diferentes temporalidades que se observan, ¿a qué tipo de tensiones nos referimos? ¿Desde dónde son enunciadas las diferencias internas? ¿Diferencias entre quiénes? Diez de los once campesinos entrevistados se refieren a diferentes técnicos territoriales externos, tanto estatales como pertenecientes a ONG, que “no querían acompañar, sino que querían mandar” (Alejandro Santillán, 53 años, 22/10/20). Este relato está más que extendido, hasta instalado en ambas ramas del MOCASE, pues al parecer de los campesinos, e incluso del de tres de los cuatro técnicos, la ruptura fue la desembocadura de *las diferencias políticas de/entre técnicos y no una cuestión puramente campesina*. No obstante, fue una situación a la cual los campesinos respondieron tomando una postura definida.

De esto dan cuenta la extensa literatura y experiencias de extensión e intervención rural, en las que la tan ansiada emancipación y empoderamiento termina mutando en una dependencia y cooptación de sujetos subalternos por parte de técnicos, eclesiásticos (Jara, 2020; Escolar, 2010) y/o académicos. En el caso del MOCASE, vemos claramente cómo la totalidad de los campesinos tienen una representación cargada de connotaciones negativas y peligrosas de ese hecho del pasado.

A partir de ello, se observa un devenir no sólo político y organizacional, sino también identitario, claramente distinto entre el MOCASE-VC y el MOCASE Histórico. Podemos afirmar que el primero es la rama más fortalecida y visible, pues después de la ruptura consolidó una fuerte articulación con organizaciones internacionales, como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y la Vía Campesina (VC), al igual que con diferentes universidades del centro del país, como la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Nacional de Luján y la Universidad Nacional de Córdoba. Asimismo, en el año 2010 el MOCASE-VC fue cofundador del MNCI (Movimiento Nacional Campesino Indígena), lo cual le dio un fuerte salto organizativo y visibilización a nivel nacional y regional. Dicho organismo nuclea a organizaciones de trece provincias del país y a su vez también forma parte de la VC y la CLOC. Por su lado, el MOCASE Histórico optó por profundizar los vínculos con organismos estatales principalmente provinciales y, en menor medida, nacionales, tomando una postura moderada e “institucionalista”, diferente de la del MOCASE-VC, que asume un perfil más “contestatario”.

En este contexto, y como mostraremos en el siguiente apartado, observamos cómo los nuevos discursos indigenistas son más fuertes en el sector que mayor contacto tuvo y tiene con centros receptores y emisores de globalidad (Segato, 2007), como las universidades nacionales del centro del país y las ONG internacionales. En este marco, partimos de entender que la aparición de nuevos discursos sobre *la campesinidad conectados con un pasado indígena* se vincula fuertemente con la agencia de sujetos externos al movimiento, los cuales, siguiendo a Bourdieu (2007), cuentan con una acumulación de capital educativo, económico y cultural totalmente ajena y lejana a la realidad rural santiagueña.

En este sentido, más allá de que tomemos distancia de la extrapolación de conceptos que realiza Desalvo (2009) sobre las teorías campesinistas y

descampesinistas, acordamos con su tesis referida a la presencia de sujetos exógenos en la ruralidad provincial, principalmente eclesiásticos, que a través de diferentes espacios y dinámicas propiciaron y alentaron la politización de la categoría *campesino*, y en efecto no fue una cuestión de origen interno (de Dios, 2010).⁷ Esta tesis se ve abonada por el reciente escrito de Jara (2020), que se inmiscuye en la fuerte agencia de diferentes eclesiásticos católicos en la gestación y conformación del MOCASE, agencia realizada desde claras posturas paternalistas más que emancipatorias.

No obstante, es necesario destacar que la aparición de fuertes tensiones internas da cuenta de lo que desde la teoría de los movimientos sociales se destaca como un elemento intrínseco de cualquier organización política: *la tensión* (Touraine, 2006; Melucci, 1986). Por el contrario, la armonía y el consenso no son características propias de los movimientos sociales, como sí lo son la heterogeneidad y el conflicto. Asimismo, esto nos permite alejarnos de las perspectivas armonicistas que buscan concebir el pasado y/o las memorias como categorías estáticas y cargadas de elementos parsimoniosos y evolucionistas (Svampa, 2016).

Más allá de ello, destacamos que el MOCASE fue y es una organización que lejos está de presentarse como un todo coherente y homogéneo. Por el contrario, el movimiento está inmerso en una constante construcción (Melucci, 1986). Su existencia está dada por grupos de sujetos sociales que están atravesados por un pasado, una conciencia y por supuesto intereses particulares y diversos (Touraine, 2006); y que interactúan —dentro de ese espacio sociológicamente definido como movimiento social— poniendo en juego no sólo aspectos materiales, sino también simbólicos. Dentro de estos últimos, *lo identitario* deviene, como ya lo supo destacar Isla (2003), en una herramienta simbólica, no sólo para exigir el reconocimiento social y estatal, sino también como una herramienta de poder político.

Reconfiguraciones identitarias en el MOCASE

El camino recorrido por el MOCASE muestra cómo los sujetos rurales santiagueños lucharon por construir una categoría política *campesina* (ya no sólo social), que para algunos es errada e impuesta, en tanto se afirma que es una fabricación “equivoca” al no condensar ciertos elementos necesarios que un sujeto campesino debería tener (Desalvo, 2011a, 2011b). Por otro lado, como afirman diferentes autores y como también mostramos en este escrito, tal identidad campesina es resultado de un fuerte proceso de politización iniciado en la década de 1980 (Durand, 2006; Barbeta, 2007; de Dios, 2010; Jara, 2016; Concha Merlo, 2019). No obstante, existió una identidad campesina previa (incluso a principios del XX) o una identificación por parte de otros agentes estatales y académicos que definieron el sector como campesinos. A raíz de este proceso, a fines del siglo XX el MOCASE construyó una imagen distinta sobre la base de ciertos diacríticos (Barth, 1976), que fueron resignificados.

En este marco, partiendo de entender que ninguna identidad es acabada (Briones, 2007), es necesario aclarar que más allá de las *contradicciones* y huecos, la identidad campesina santiagueña *existe* y es verbalizada no sólo por quienes con ella se asimilan, sino también por el Estado, la academia y la

sociedad civil. Siguiendo a Bonetti (2021), entendemos que los imaginarios santiagueños atribuyen ciertas características esenciales al sector campesino, entendiéndolo como “matriz identitaria provincial” o, en términos de Segato (2007), como una alteridad histórica. No obstante, teniendo en cuenta que su existencia y “aceptación” generalizada en diferentes ámbitos no implica su no problematización, resulta necesario analizar esta categoría identitaria, dando una fuerte importancia a todo el entramado y devenir histórico que propicia su aparición, construcción y apropiación; un arduo trabajo que claramente excede los objetivos de este escrito.⁸

Sin embargo, un gran aporte a la problematización de esta categoría es analizar críticamente *eso* que los sujetos destacan como *campesinidad*. A partir de ello, podemos observar en sus discursos la existencia de diversos criterios que delimitan su mismidad, que podemos diferenciar (con fines netamente analíticos) en tres grupos.⁹

En primer lugar, existe una representación nativa del *ser campesino* (*ser* en tanto verbo sustantivado) cargada de características netamente económicas y productivas, las cuales entran en consonancia con la denominación de “pequeños productores” o “proletarios/obreros rurales”, que a su vez se caracterizan por estar sumergidos en una pobreza estructural (Paz, 2000, 2006; Desalvo, 2011a, 2011b). Dicho criterio es el más fuerte en los discursos, pues todos los campesinos mencionaron este aspecto como central en su identidad, que, siguiendo a Bonetti, (2016) fue extendiéndose desde fines del siglo XIX y durante todo el siglo XX como resultado del proceso de campesinización.

Al respecto, Marcelo Rojas, de 54 años, nos comenta: “Para mí, ser campesino es la alegría más grande. Tengo orgullo de ser pobre y campesino. El orgullo más grande es estar aquí en el campo [...] cortando leña, haciendo postes o criando chanchos” (29/10/17). Aquí, lo laboral o el trabajo, en tanto actividad que los inserta en la economía local o regional, los define como sujetos que trabajan la tierra o que venden su fuerza de trabajo temporalmente como trabajadores migrantes. O de lo contrario, el trabajo es visto como una actividad no de mercado sino de subsistencia que los dignifica como campesinos.

En segundo lugar, encontramos una definición de tipo socio-cultural, en la que se destaca un cúmulo de características (humildad, desinterés, generosidad) remarcadas como propias, gran parte de las cuales surge, al igual que la anterior representación, de la oposición campo/ciudad. Al respecto, Alejandro Santillán, de 53 años, nos comenta: “En el campo siempre te encuentras con gente humilde que te da una mano cuando menos lo esperas, sin nada a cambio. Nada. Y eso es parte de la cultura nuestra” (2/10/20).

Este criterio aparece en los discursos de los sujetos cuando se refieren a la urbanidad como un espacio que “contamina” el bienestar psicológico e incluso espiritual de las personas, pues las obliga a “volverse egoístas” e individualistas hacia sus pares. De ello dan cuenta muchos de los relatos de migraciones de juventud al centro del país, que “por no acostumbrarse a la ciudad, vuelven a sus pagos” (Justina González, 41 años, 2/11/20). Aquí, *el arraigo*, en tanto diacrítico folklorizado de la identidad santiagueña (Grosso, 2008), aparece como razón de ser del criterio antinómico campo/ciudad.

Al respecto, después de comentar su experiencia migratoria hacia Buenos Aires, Raúl Sosa, de 58 años, nos comenta: “Ahora, a los hijos uno no les puede

decir 'quedate en el campo, trabajalo'. Uno cría un animal y no tiene cosecha, mucho es el gasto para darle de comer. También corre el riesgo de ir a las grandes ciudades, sin estudio. Por más que lo tenga ¿en qué se va a meter? En la droga, a ser mañero. Otra cosa no le va a quedar" (29/10/2017).

En tercer lugar, se observa una definición de tipo política, en la cual el campesino es quien no solamente "vive en el campo", en profundas situaciones de vulnerabilidad, sino que es también un *sujeto rural politizado* (Barbetta, 2007; de Dios, 2010), que lucha por la tierra y se asume como "defensor del monte" (Justina González, 41 años, 2/11/20). Este criterio que emerge del proceso organizativo de las comisiones centrales en los años ochenta pone al campesino como sujeto de derecho, y por ende como sujeto político. El quedarse en el campo no sólo para trabajar la tierra sino también para defenderla es el resultado, observan algunos dirigentes, de un proceso de politización interna que caló fuertemente en los discursos de identidad de los campesinos. En ese sentido, Roberto Ledesma, de 38 años, nos comenta su percepción sobre el conflicto de La Simona, que entiende como un momento en el que "la dirigencia llegó a sus máximos esfuerzos de planificación, de militancia, [...] de hacer entender por qué había que defender la tierra" (12/2/20). Tanto es así, resalta Roberto, que el conflicto contó con el apoyo de campesinos de todos los lotes y parajes vecinos.

En este contexto, estas características en tanto criterios de campesinidad aparecen fuertemente *conectadas a un pasado indígena* (Bonetti, 2016). La situación de marginalidad, la contraposición campo/ciudad, los valores y costumbres asumidos como propios, y en especial la concepción de ser sujetos que tienen el deber y el derecho de seguir habitando sus tierras, se ven expresados como una herencia en tanto conexión con los pueblos originarios y por ende contrarios a la riqueza, lo urbano y los valores que las dos primeras cuestiones representan. Ello resulta de suma importancia no sólo por el hecho de que en esta conexión con un pasado indígena se cristaliza una fuerte asimilación entre *campesinidad e indianidad*, sino también porque sus criterios se vinculan con memorias de mediano o largo plazo, la mayoría de las veces enmarcadas familiarmente. Más allá de que existen quienes niegan este pasado de forma total, desconociendo algún tipo de continuidad cultural o histórica (sólo uno de los entrevistados lo hizo), podemos diferenciar dos grupos relativamente definidos en los cuales se visibiliza una conexión clara. En primer lugar, se destacan los campesinos que "sincretizan" ese pasado indígena con el presente, abrazando esta herencia, pero marcando una clara distancia entre un *otro* (indios antiguos) y un *nosotros* (campesinos del presente). En segundo lugar, destacamos a quienes reconocen ese pasado y lo asumen como algo "que no pasó", pero no como negación, sino como pasado que aún vive en ellos, como una suerte de protomemoria, en tanto forma de la memoria que "trabaja en el cuerpo sin descanso [...] y que constituye una alienación fundadora de la identidad" (Candau, 2008, p. 20), la cual repercute fuertemente en sus representaciones del mundo y prácticas cotidianas (Briones, 1994).¹⁰

Este es el caso de Roberto Ledesma, de 38 años, quien ante la pregunta sobre *el pasado indígena* afirma: "Soy yo, no pasó. Somos nosotros, somos su sangre. Su sangre es nuestra sangre. Para mí no hay pasado indígena. [Él] está muy metido en nosotros" (12/2/20). Esto confirma la aseveración de Gillis (1994, p. 5, citado

en Jelin, 2002, p. 25) sobre las identidades y las memorias entendidas no como “cosas *sobre* las que pensamos sino cosas *con* las que pensamos”.

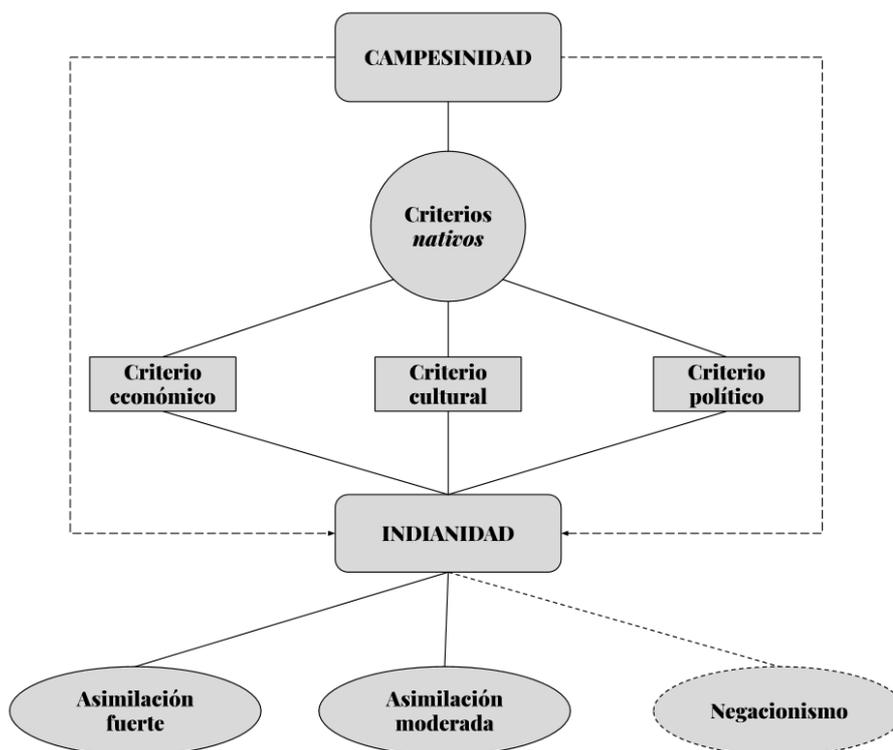
En el caso de Roberto, se observa una conexión biológica (sanguínea) que deviene racializada entre campesinos e indios. A su vez, es claro cómo la continuidad histórica y demográfica entre unos y otros es obvia e innegable. Cuando afirma “para mí no hay pasado indígena [...] no pasó”, ese pasado se hace (es), a su criterio, presente (Jelin, 2002), en el sentido de que ambos tiempos representan un continuo sin ningún tipo de ruptura. Este discurso fue claramente tomado por el MOCASE-VC, el cual se alinea con el segundo grupo que describimos con este caso. A su vez, este discurso identitario está más que presente en Justina, una joven dirigente de esta rama, cuando menciona su autopercepción como mujer indígena perteneciente al Pueblo Vilela. En otras palabras, podemos afirmar que el MOCASE-VC asume una postura marcadamente indigenista en la que, en términos de Segato (2007), se observa la presencia de una identidad política más que una alteridad histórica (Concha Merlo, 2021).¹¹ Esta característica fue leída por Concha Merlo (2020), quien trabajó con comunidades lule-vilelas del MOCASE-VC, como un indigenismo de entrecasa, en tanto investidura identitaria reificada y alejada de los marcos históricos provinciales, la cual es exacerbada ante situaciones cargadas de estatalidad.

Por otro lado, en el MOCASE Histórico observamos una postura intermedia entre la negación absoluta, por un lado, y la autopercepción tajante como indígenas, por otro. Sus discursos se asimilan a la postura que toma Jorge Rodríguez, de 55 años, un exdirigente del MOCASE Histórico, quien nos ofrece la siguiente reflexión: “Quienes habitamos el campo *nos asemejamos mucho con lo que eran los pueblos originarios*. Porque históricamente vivíamos de la tierra, de lo que ella nos daba. La tierra nos daba todo” (12/10/17).

A diferencia de Roberto, Jorge destaca *una cercanía cultural* con los pueblos originarios, pero remarca una fuerte *distancia temporal* para con ellos. Existe un “sincretismo. entre las categorías, una apropiación de esa herencia, pero también existe una conciencia de que la historia y el presente los alejan de *eso* que alguna vez fueron los pueblos originarios. Claudio no ve a los campesinos y a los indios como iguales, sino como “parecidos”. Se observa una conexión, sutil y lejana, que apunta a cuestiones culturales y económicas vinculadas principalmente al uso del territorio. En ese sentido, es interesante cómo Jorge, al mencionar a los sujetos campesinos, no los califica como tales, sino como “quienes habitamos el campo”, visibilizando una suerte de criterio geográfico de campesinidad, cuando él y su familia, al igual que muchas otras, habitan en la pequeña ciudad de Los Jurés. Por ello, dichos criterios de campesinidad muchas veces devienen borrosos, pues que un campesino o indio viva en la ciudad no necesariamente implicaría una descalificación identitaria.¹² Esto, a su vez, complejiza el criterio cultural cuya base está representada por la oposición campo/ciudad.

Este acercamiento/alejamiento o asimilación/negacionismo es resultado del propio devenir histórico de las políticas de gestión y marcación/desmarcación identitaria de la provincia y la nación; o, en otras palabras, de las formaciones nacionales y provinciales de alteridad (Briones, 2005; Segato, 2007; Escolar, 2007). En ese sentido, en un intento por organizar gráficamente tanto los criterios de campesinidad, como también las conexiones con la indianidad que los sujetos construyen, elaboramos el siguiente esquema:

Gráfico 1: Criterios de campesinidad y conexiones con la indianidad en el MOCASE



Fuente: Elaboración propia

Observamos cómo la identidad campesina descansa sobre diferentes criterios culturales, políticos y económicos, que definen y delimitan quiénes son o no son campesinos/as. Límites que, muchas veces, en términos materiales e incluso discursivos devienen, además de borrosos, permeables y móviles. A su vez, de estos criterios se desprenden conexiones con la indianidad (ubicados en la base del esquema), que en los discursos campesinos es presentada en términos de *pasado indígena*, *indio*, o simplemente, pueblos originarios. En la primera casilla destacamos una *conexión fuerte*, en la que se subsumen y “armonizan” acriticamente las dos categorías. La segunda representa una *conexión moderada*, en tanto se reconocen acercamientos y “semejanzas”, pero no la subsunción de ambas identidades en una superadora (campesina-indígena). No obstante, la tercera casilla, señalada con línea punteada, denota una desconexión con la indianidad y, por ende, una negación del pasado indígena.

¿Cómo pensar los procesos de etnogénesis en Santiago del Estero?

Responder esta pregunta no resulta fácil cuando el negacionismo y la invisibilización calaron fuertemente en los imaginarios sociales de la provincia. En este marco, en su intento por comprender cómo la episteme nacional subsume y envuelve a la episteme santiagueña, e inversamente cómo la argentinidad devenida de dicha episteme se santiagueñiza, Grosso (2008, p. 35) concluye que, en la expresión “los indios están muertos y los negros son invisibles”, se observa claramente el imaginario colectivo provincial sobre lo indio y la negritud que resulta de dicho proceso. Más allá de la prosa armoniosa del autor,

esta concepción es el resultado de los sangrientos *procesos de desindianización* desplegados desde el siglo XIX, y agudizados en el XX por las élites locales y nacionales (Bonetti, 2015). Así, tanto las políticas estatales como las *estrategias de desindianización* (autodesmarcación identitaria de los propios sujetos), propiciadas por la reestructuración del régimen de encomienda y, por ende, de la ocupación y distribución de la tierra, fueron la punta de lanza de todo un violento *intento* de blanqueamiento en la provincia por medio del mestizaje (Bonetti, 2016). A su vez, en términos discursivos estatales (Scott, 1998), para ese entonces se produjo un giro en las categorías empleadas para definir a los sujetos que habitaban el territorio conquistado, pues “el *indio* aparece bajo la milicia como *soldado* en la defensa de la frontera [...], como *peón* subordinado a los nuevos propietarios de tierra o bien, simplemente, como *habitante de la campaña*”, y no ya como indio u *originario* (Bonetti, 2016, pp. 59 y 60, énfasis propio).

Por ello, posteriormente a este contexto decimonónico provincial, el surgimiento del MOCASE significó un momento en el que los sujetos rurales problematizaron, politizaron y resignificaron una identidad campesina subalternizada, que estaba cargada con características principalmente socio-productivas o geográficas (Togo, Garay y Bonetti, 2009; de Dios, 2010). Es claro que el MOCASE logró su cometido, logró realzar la “autoestima” de los campesinos mediante una transformación positiva de sus autopercepciones. Una digna reivindicación colectiva (Jara, 2016). Esto es claramente visible cuando los sujetos destacan que ser campesino es un orgullo, “es todo”, “es una luz de esperanza”.

Teniendo en cuenta que las asimilaciones y conexiones con el pasado indígena expresadas en el apartado anterior son relativamente novedosas en los discursos del movimiento, y destacando las diferencias que estas asumen en cada sector, es necesario insistir nuevamente no sólo en la compleja y dialéctica relación entre memorias e identidades en el caso trabajado, sino también en cómo estas últimas están atravesando otro fuerte momento de transformación, propiciado por las particulares circunstancias políticas –provinciales, nacionales y globales– del presente.

En efecto, creemos menester mencionar algunas claves, en tanto consideraciones útiles (más iniciales y generales que conclusivas) sobre los procesos de etnogénesis en Santiago del Estero, necesarias a nuestro entender para alejarnos de perspectivas extremas: negacionistas, por un lado, y asimilacionistas acrílicas, por otro.

En primer lugar, el caso del MOCASE nos invita a pensar que estos procesos están lejos de ser *solamente* una instancia más, de un proceso histórico de larga duración de invisibilización/visibilización de comunidades indígenas, *en desconexión* con la coyuntura política global, regional, nacional y provincial.

En segundo lugar, más allá de que en términos de Williams (1977) la categoría *emergencianos* invite a alejarnos de cuestiones “culturales” *residuales y arcaicas*, estos procesos *no* representan fenómenos netamente coyunturales que pueden ser analizados desde lo que se conoce como *invención de la tradición* (Hobsbawm y Ranger, 1983). En otras palabras, los procesos de etnogénesis en la provincia *no representan un proceso lineal y continuo, ni mucho menos un fenómeno acontecimental y coyuntural sin conexiones con el pasado.*

No obstante, en tercer y último lugar, para pensar los procesos debemos asumir que atienden a grandes rupturas y discontinuidades históricas, pero también a complejas y particulares continuidades simbólicas y materiales, de afirmación/negación identitaria de —y sobre— las comunidades rurales santiagueñas (Bonetti, 2016; Concha Merlo, 2021).

Teniendo en cuenta que políticamente la categoría de indio pone en tensión a la categoría de campesino (Bonetti, 2016), es interesante destacar que, como bien lo supieron mostrar los entrevistados, ambas categorías son altamente “sincretizables”. Por ello, en el caso analizado, *lo indio*, en tanto categoría identitaria latente, aparece total o parcialmente asimilada. Este aspecto nos invita a plantear la discusión en términos de *reconfiguraciones* más que de *invenciones* (Hobsbawm, 2002), pues la categoría *campesino/a* no es desplazada, reemplazada o abandonada, sino que en ella implícita o explícitamente, se observan *vestigios* (Williams, 1977) de un lejano/cercano (continuo/discontinuo) pasado indígena.

A modo de cierre

Como aclaramos al inicio, este escrito representa una relectura y ampliación de un apartado de mi tesis de grado. El proceso de escritura fue arduo pues implicó visitar la información recolectada, pulir las argumentaciones y cuando menos reformularlas. En ese sentido, al inmiscuirnos en el pasado reciente del MOCASE pudimos vislumbrar el contexto que propició las recientes reconfiguraciones identitarias asociadas a un pasado indígena.

Después de comentar nuestros parámetros teóricos-metodológicos, en el segundo apartado pudimos reconstruir el entramado tensionario de fines de 1990 y principios del 2000. Mostramos cómo estos hechos se enmarcan en un contexto nacional y global que propiciaron la visibilización del campesinado santiagueño, principalmente a raíz del conflicto de La Simona y el Congreso del MOCASE, pues ambos permitieron que el movimiento diera un salto y que fuera no sólo visible sino también audible. Sin embargo, la ruptura mostró las tensiones del movimiento, que internamente eran vistas como conflicto no entre campesinos sino entre técnicos. Como resultado de ello, la escisión mostró claramente el fortalecimiento de una rama frente al debilitamiento de la otra. La primera, como pudimos observar, apostó por un discurso indigenista fuerte, mientras que la segunda, uno más moderado. Se trata de una diferenciación en gran medida consecutiva de los vínculos que cada vertiente construyó con diferentes organismos e instituciones.

Esto nos permitió plasmar en el tercer apartado los diversos cauces de las reconfiguraciones identitarias del MOCASE. Primeramente, pudimos observar cómo los criterios de campesinidad muestran diferentes aspectos que muchas veces devienen en límites borrosos, variables y variados. Observamos cómo lo político, lo económico y lo social representan un entramado significativo que aparece en los discursos en términos de marginalidad, valores y lucha. Así, algunos sujetos otorgan cierta centralidad o peso a un criterio por sobre los otros, a la vez que destacan de forma repetitiva la oposición campo/ciudad, como un criterio geográfico o territorial más que manifiesto.

Por otro lado, estos criterios aparecen vinculados a un pasado indígena, que en una de las ramas del movimiento asume una asimilación obvia e innegable,

mientras que en la otra se observa una asimilación más moderada y sutil. Como se mencionó en el segundo apartado, estas diferencias pueden ser atribuidas no sólo a los vínculos con diferentes agentes y organismos que en cada rama intervinieron, sino también al contexto multiescalar que mencionamos en el primer apartado, en el que se observa un profundo proceso de politización de la identidad a nivel global (Segato, 2007), que fue penetrando con diferentes formas e intensidades las fronteras nacionales e intra-nacionales.

En todo este recorrido pudimos observar al menos dos cuestiones que merecen ser destacadas. En primer lugar, los movimientos sociales no representan solamente una manifestación de contradicciones objetivas del sistema capitalista, sino que también se presentan como un conjunto de conductas conflictivas orientadas política y culturalmente a modificar dicho sistema histórico de acción (Touraine, 2006). En segundo lugar, los procesos de etnogénesis en Santiago del Estero deben ser entendidos como fenómenos políticos/identitarios complejos y heterogéneos que, sin dejar de dar cuenta de continuidades históricas más o menos claras, son propiciados por contextos coyunturales tanto locales como nacionales y globales.

En ese sentido, más allá de que algunos aspectos quedaron plasmados inevitablemente sin la profundidad que merecen, este trabajo pretende ser el inicio de una profunda indagación de estos procesos de emergencia étnica —incipientemente indagados en la provincia— atendiendo a la complejidad teórica, metodológica y empírica que representa su abordaje.

Referencias

- Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social: los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde.
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barbetta, P. (2007). El Movimiento Campesino de Santiago del Estero: entre el juarismo y la subjetivación política. Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de <https://www.academica.org/000-024/23>
- Barbetta, P. (2012). *Ecologías de los saberes campesinos: más allá del epistemicidio de la ciencia moderna: reflexiones a partir del caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero Vía campesina*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20120717115616/PabloBarbetta.pdf>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bonetti, C. (2015). Indios, mestizos y santiagueños: Discursos identitarios acerca de la población rural de Santiago del Estero en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. *Trabajo y Sociedad*, 25, 281-293.
- Bonetti, C. (2016). *Memorias y alteridades indias. Discursos y marcas indígenas en zonas rurales de Santiago del Estero*. Tucumán: Humanitas.
- Bonetti, C. (2019). *Tierras y territorios en el Chaco santiagueño. Antropología del campesinado en Pozo del Castaño*. Santiago del Estero: Bellas Alas.

- Bonetti, C. (2021). Los procesos de etnogénesis en Santiago del Estero. Hacia una historicidad de las identidades étnicas. *Corpus*, 11(2). Recuperado de <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5267>
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briones, C. (1994). Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del pasado e invención de la tradición. *Runa*, 1(21), 99-129.
- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de la "Identidad". *Apuntes de Investigación del CECyP*, 7, 30-67.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la Memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Candau, J. (2008). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Concha Merlo, P. (2019). *Habitar alteridades en los márgenes del Estado. Redefiniciones étnicas y formas de habitar el ambiente* (Tesis doctoral). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Concha Merlo, P. (2021). Discursos de aboriginalidad entre los lule-vilela del MOCASE. Tensiones entre la demanda estatal de etnicidad y apertura indigenista de las identidades criollas. *Corpus*, 11(1). Recuperado de <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/4600>
- Desalvo, A. (2009). Historia del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE). Ponencia presentada en el *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Desalvo, A. (2011a). ¿Campesinos o asalariados rurales? Una caracterización social actual de las familias rurales del Departamento de Atamisqui, Santiago del Estero. *Mundo Agrario*, 11(22). Recuperado de <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar>
- Desalvo, A. (2011b). Campesinos no, obreros rurales. *Razón y Revolución*, 21, 7-39.
- Desalvo, A. (2014). El MOCASE: Orígenes, consolidación y fractura del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. *Astrolabio Nueva Época*, 12, 271-300.
- Dios, R. de (2010). Los campesinos santiagueños y su lucha por una sociedad diferente. En A. Massetti, E. Villanueva, y M. Gómez (Comps.), *Movilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del bicentenario* (pp. 34-46). Buenos Aires: Nueva Trilce.
- Durand, P. B. (2006). *Desarrollo rural y organización campesina en Argentina. El caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero* (Tesis doctoral). Facultad de Agronomía, UBA. Buenos Aires.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Escolar, D. (2010). Acompañando al pueblo huarpe: Luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpe de Guanacache, Mendoza. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina* (pp. 173-206). Buenos Aires: La Crujía.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la Etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Grosso, J. (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Brujas.
- Haesbaert, R. (2007). Territorio e Multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, 9(17), 19-45.
- Halbwachs, M. (2002). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Rubí, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- INDEC (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Recuperado de <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>
- Isla, A. (2003). Usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*, 26, 35-44.
- Jara, C. (2016). ¿Qué es un campesino? La construcción de un sujeto político ambiguo en Santiago del Estero (Argentina). *Astrolabio Nueva Época*, 16, 340-361.
- Jara, C. (2020). ¿Acompañar o dirigir? El papel de actores católicos en la conformación de un movimiento campesino en Argentina. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 61, 251-266.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martínez, A. T. (2019). De los discursos de identidad a la condición periférica: procesos culturales en textos y contextos. En A. T. Martínez (Coord.), *Discursos de identidad y geopolítica interior. Indios, gauchos, descamisados, intelectuales y brujos* (pp. 19-31). Buenos Aires: Biblos.
- Martínez Sarasola, C. (2012). Pueblos Originarios, Procesos de Reetnización y Reconstrucciones Comunitarias: El caso de la comunidad güñün ã küna-mapuche Vicente Catrunao Pincén en las pampas argentinas. *Diversidad*, 4(2), 57-81.
- Maxwell, J. (1996). *Qualitative research design. An Interactive Approach*. New York: Sage Publications.
- Melucci, A. (1986). Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios Políticos. Nueva Época*, 5(2), 67-77.
- Nora, P. (2008). *Los lugares de la memoria*. Montevideo: Trilce.
- Ortiz, R. (2004). *Taquigrafiando lo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Paz, R. (2000). Integración, exclusión y vulnerabilidad del campesino ocupante en Argentina. Estudios de caso en el marco de la globalización. *Trabajo y Sociedad*, 2(2), 1-18.
- Paz, R. (2006). El campesinado en el agro argentino: ¿repensando el debate teórico o un intento de reconceptualización? *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 81, 65-85.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Al Margen.
- REDAF (2012). *Conflictos sobre tenencia de tierra y ambientales en la región del Chaco argentino*. 3° informe. Reconquista, Santa Fe.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Scott, J. (1998). *Seeing Like State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- Svampa, L. (2016). *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado*. Buenos Aires: Prometeo.
- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. En OSAL (Ed.), *Movimientos socioambientales en América Latina* (pp. 15-38). Buenos Aires: CLACSO.
- Svampa, M., Bottaro, L. y Sola Álvarez, M. (2009). La problemática de la minería metalífera a cielo abierto: modelo de desarrollo, territorio y discursos dominantes. En M. Svampa y M. Antonelli (Comps.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 29-50). Buenos Aires: Biblos.
- Togo, J., Garay, L. y Bonetti, C. (2009). Migraciones e identidad en la Frontera sureste de Santiago del Estero durante el Siglo XVIII. *Indoamérica*, (3), 75-85.
- Touraine, A. (2006). Los Movimientos Sociales. *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 255-278.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Weiss, L., Engelman, S. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Pilquén*, 1(16), 1-16.
- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Zibechi, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Zibechi, R. (2010). Políticas sociales, gobiernos progresistas y movimientos antisistémicos. *Otra Economía*, 4(6), 5-20.

Notas

- 1 Ambas ramas siguieron haciendo uso del mismo nombre. Los primeros incorporaron las siglas “VC” en alusión a la organización internacional con la cual tenían vínculos estrechos (Vía Campesina). En cambio, los segundos optaron por conservar el nombre a secas. En la literatura, este último aparece como MOCASE “PSA” (Durand, 2006; Desalvo, 2009) o, en menor medida, como MOCASE “Institucional”; sin embargo, en este trabajo optamos por denominarlo como MOCASE Histórico, nombre con el que se identifican los pertenecientes a este sector. Para el año 2019 ambas ramas iniciaron un proceso de reunificación, pero a principios del año 2021 el MOCASE Histórico anunció, mediante denuncias y comunicados públicos, su distanciamiento de dicho proceso. Actualmente, la situación no es clara en cuanto a qué organizaciones responden a cada una de las ramas.
- 2 Sobre los movimientos sociales latinoamericanos, ver Zibechi (2008, 2010).
- 3 Según el INDEC, para el año 2010 la provincia contaba con el 31,2 % de población rural, año en el que concentraba más del 50 % de los conflictos territoriales del NOA (REDAF, 2012).
- 4 Sobre esta cuestión, ver los aportes de Bonetti (2019, 2020).
- 5 Carlos Arturo Juárez (1916-2010) fue electo gobernador de la provincia en cinco oportunidades (1948-1952; 1973-1976; 1983-1987; 1995-1998; 1999-2001). En el año 2002 fue reemplazado por su esposa, Mercedes Aragonés, quien ocupó su puesto hasta el año 2004, cuando se produjo una intervención federal en la provincia.
- 6 Estas ramas del MOCASE no son las únicas, sino las más visibles y fortalecidas. Destacamos la existencia de otros *devenires* del movimiento, como es el caso del MOCASE Los Juríes, al cual pertenece uno de los campesinos entrevistados.
- 7 A su vez, en una entrevista, uno de los técnicos de INCUPO que participó de la gestación e institucionalización del movimiento nos comenta que, en las primeras reuniones de las Comisiones Campesinas realizadas a mediados de los ochenta, los

- sujetos comenzaron a verbalizar y posteriormente reivindicar su campesinidad, algo que anteriormente no ocurría.
- 8 Véase Bonetti (2020) para una problematización socio-histórica y antropológica de esta cuestión.
 - 9 Los campesinos respondieron a la pregunta sobre su identidad destacando al menos dos de los tres criterios que presentaremos a continuación. En términos epistemológicos, esto interesa para analizar las características que los sujetos atribuyen a su mismidad, destacando su carácter significativo más que representativo (Vasilachis de Gialdino, 2006). Está de más aclarar que no pretendemos crear tipos ideales ni sociales a los modos de la sociología clásica, sino traducir taquigráfica (Ortiz, 2004) y reflexivamente las categorías y características nativas.
 - 10 En ese sentido, la *protomemoria* se asume como la base del proceso por el cual el pasado es hecho práctica, no siendo repensado ni representado, sino actuado por el cuerpo cual *habitus*
 - 11 Segato (2007) diferencia, por un lado, las *identidades políticas*, entendidas como aquellas autopercepciones construidas y derivadas del proceso de globalización, las cuales son importadas y endosadas por los estados nacionales y adoptadas por los otros internos. Por otro lado, destaca la existencia de *alteridades históricas*, que entiende como las autopercepciones de aquellos “grupos sociales cuya manera de ser otros en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y hace parte de esa formación específica” (p. 47).
 - 12 Ello, considerando que los datos muestren que en las últimas décadas la mayoría de la población indígena a nivel nacional habita en las grandes ciudades (Weiss, Engelman y Valverde, 2013).