

Invisibilizaciones, (re)emergencias y resistencias territoriales: La lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea¹

*Luciana García Guerreiro**

*Gisela Hadad***

*Juan Wahren****

Resumen

El presente artículo aborda la problemática campesina e indígena en Argentina, partiendo de asumir que tantos unos como los otros han sido construidos por el pensamiento y poder dominante como “ausencias”. Dar cuenta de esa presencia ausente, en el marco de (re)emergencias indígenas y campesinas a nivel latinoamericano, así como de la importancia que asume la lucha territorial en los escenarios de avance neoextractivista, es parte de los objetivos del mismo. Asimismo, este trabajo busca identificar analíticamente

1 El presente artículo es una versión más extensa del texto “De (re)emergencias y resistencias territoriales: la lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea” publicado en la Revista de Estudios Marítimos y Sociales [En línea] el 27 de julio de 2018, URL: <https://estudiosmaritimossociales.org/archivo/remss-13/dossier-wahren/>

*Socióloga (UBA), Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales en América Latina (GER-GEMSAL), Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), Co-Coordinadora del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” (CLACSO).

** Socióloga (UBA), Magíster en Estudios Latinoamericanos (UCM, Madrid) y Dra. en Ciencias Sociales (UBA). Becaria Post-doctoral del CONICET. Integrante del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales en América Latina (GER-GEMSAL), Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Docente de la Cátedra de Sociología Rural (Fac. Cs. Sociales, UBA). Miembro del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas y procesos autonómicos” (CLACSO).

***Sociólogo, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Asistente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Coordinador del Grupo de Estudios Rurales y del Grupo de Estudios sobre Movimientos Sociales de América Latina (GER-GEMSAL). Docente de “Sociología Rural” en la Carrera de Sociología (UBA). Integrante del Grupo de Trabajo “Desarrollo Rural: Estudios Críticos” (CLACSO).

diferentes momentos de las luchas y resistencias de las organizaciones y comunidades campesinas e indígenas desde 1983 a la actualidad, centrándose en los procesos organizativos y de construcción de alternativas políticas y económicas de las comunidades.

Palabras claves: Campesinado, pueblos indígenas, acción colectiva, colonialidad, territorio, autonomía.

Abstract

This article approaches the peasant and indigenous issues in Argentina, starting with the assumption that both of them have been constructed by the thought and dominant power as “absences”. To refer to this absent presence, within the framework of indigenous and peasant (re)emergencies at the Latin American level, as well as the importance of the territorial struggle in the scenario of neo-extractive advance, is part of the objectives of it. This paper also seeks to identify analytically different moments of the struggles and resistance of peasant and indigenous organizations and communities from 1983 to the present, focusing on the organizational processes and the construction of political and economic alternatives of the communities.

Keywords: Peasants, indigenous people, collective action, coloniality, territory, autonomy.

Introducción

La actualidad política y económica de la Argentina nos presenta un escenario donde los sectores populares y subalternos de la sociedad se ven diariamente avasallados en sus derechos y perseguidos por defenderlos. La implementación de un modelo económico excluyente basado en la extracción desmedida de recursos, la explotación de los territorios y el arrinconamiento de las poblaciones que los ocupan, se viene profundizando sin que se vea afectado siquiera por los cambios de gobierno. Las comunidades campesinas e indígenas de la región –sujetos permanentes de persecución, despojo y difamación– históricamente han resistido, y aún hoy resisten, el avance de una lógica territorial excluyente, que no tiene un lugar reservado para ellos. Como sostiene Svampa,

hoy son comunidades enteras, entre ellas, indígenas y campesinos, víctimas del racismo endémico, los que devienen un obstáculo, una piedra en el camino frente a la expansión del “progreso”. Frente a esto, vuelven aquellas preguntas que invocan la memoria larga, atravesada por el genocidio originario,

acerca de cuál es el lugar que la Argentina contemporánea y los modelos de desarrollo hoy imperantes, le reservan a las comunidades y pueblos indígenas (Svampa, 2017: s/p).

En ese marco, en el presente artículo se aborda el modo en que en Argentina los mundos campesinos e indígenas no sólo han sido sistemáticamente subordinados, violentados y reprimidos mediante intentos reiterados de exterminio y/o asimilación de la otredad, sino también contruidos como ausencia, ya sea a partir de su negación como también de una profunda inferiorización e invisibilización. Asimismo, se reflexiona en torno a los procesos de (re)emergencia indígena y campesina que, en toda América Latina y también en Argentina, han generado en las últimas décadas una mayor visibilización de la lucha de estos pueblos por el reconocimiento de sus derechos y autodeterminación territorial.

Para comprender los escenarios en que dichas luchas campesinas e indígenas tienen lugar, en un tercer apartado, se analiza el patrón de desarrollo dominante, caracterizado por una profundización de aquellas dinámicas extractivistas de desposesión territorial y de los bienes comunes, y cuyos principales damnificados son precisamente los territorios campesinos e indígenas. En este marco, la dimensión territorial asume una significación particular, en tanto resultado de permanentes procesos de resignificación y disputa, donde los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común. Por último, se intenta identificar y caracterizar analíticamente diferentes momentos en las luchas campesinas e indígenas en Argentina, durante el período que va de 1983 a la actualidad.

La “ausencia” campesina e indígena en Argentina

“No trate de economizar sangre de gauchos. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre de esta chusma criolla, incivil, bárbara y ruda, es lo único que tienen de seres humanos”.

Carta de Domingo F. Sarmiento a Bartolomé Mitre,
20 de septiembre de 1861.

“Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa calaña no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso. Su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño,

que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado”.

Domingo F. Sarmiento,

El Progreso, 27 de septiembre de 1844.

La conformación del Estado nación argentino como un territorio integrado da cuenta de exterminios, invisibilizaciones, explotaciones y despojos para con la vida, la población y la naturaleza que habitaba y habita la región. En efecto, la configuración del territorio nacional se basó en una falsa idea de homogeneidad, que operó subordinando a las llamadas “economías regionales” a un desarrollo nacional que tenía como centro a la región pampeana, excluyendo y silenciando una gran heterogeneidad de actores sociales, con sus historias y culturas (Barbetta, 2009). José Luis Grosso sostiene que

el indio, “bárbaro e infiel”, era enemigo de la “civilidad”, la “razón” y el “progreso”, nueva “episteme” de la nacionalidad. Masacre, encarcelamiento, mercado de mano de obra servil, dispersión de las pertenencias comunitarias, fragmentación de las unidades familiares, seducciones, bloqueos y mimetismos fundaron un “espacio de muerte”, que reconvirtió a “indios” salvajes y domesticados en “ciudadanos argentinos” (2008: 22).

Señala que de ese modo operó la hegemonía nacional, realizando dos movimientos ideológico-tecnológicos a partir de los cuales estableció

un plano homogéneo de ciudadanía, y, dentro de él, simplificó toda la densidad de las identidades “provinciales” y las reconstruyó como matices imperfectos del modelo primario, porteño-céntrico. [...] Las élites porteño-céntricas borrarón, hicieron “desaparecer”, las “diferencias” oscuras de la población mayoritaria, ya no toleradas en un imaginario europeizante (Grosso, 2008: 27-28).

Del mismo modo, el modelo de desarrollo dominante en la actualidad incluye un entramado de acciones empresariales y políticas gubernamentales que alientan procesos de descampesinización, de desarticulación de pueblos indígenas, de eliminación de aquellos modos de vida que incomodan al progreso y desarrollo capitalista, mediante diversas acciones y dispositivos basados no sólo en el ejercicio de la violencia directa hacia las poblaciones y sus modos de vida, sino también en el desprecio y descrédito hacia las culturas campesinas e indígenas. Como afirma Mignolo, allí es una vez más la retórica de la modernidad, lo que se dice y se hace en nombre del progreso, lo

que “legitima la guerra (simbólica y material) a los obstáculos que dificulten o se opongan a la salvación y al progreso” (2008: 11).

Así, autores como Aníbal Quijano (2003), Edgardo Lander (2003), Walter Dignolo (2008) y Enrique Dussel (2003), entre otros, desarrollan un *corpus* conceptual en torno a la noción de “colonialidad del poder” para hacer referencia a cierta organización colonial del mundo que implica, a su vez, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, en base a un ordenamiento racial de las diferencias. Se trata del establecimiento de un sistema de clasificación social basado en una jerarquización racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales superiores e inferiores: blancos, mestizos, indios, negros (Walsh, 2008). Por su parte, Quijano (2003) sostiene que este patrón de poder moderno / colonial ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital. El patrón de poder colonial opera, según este autor, a partir de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. La colonialidad del poder, en tal sentido, constituye la “otra cara” de la modernidad y del desarrollo capitalista, que en combinación conforman un patrón hegemónico de poder colonial / moderno, capitalista, patriarcal y eurocentrado (Lander, 2003). Esta colonialidad del poder / saber opera en los diferentes espacios de la vida social, y se manifiesta fuertemente (como también sutilmente) en el modo en que las subjetividades / intersubjetividades producen y recrean inferiorizaciones y ausencias (García Guerreiro, 2012).

Ahora bien, muchas veces la colonialidad del poder, del saber y del ser, que construye y reproduce inferiorizaciones e invisibilidades, desigualdades y objetivaciones, persiste también cuando intentamos construir nuevos pensamientos y teorías, aún desde paradigmas críticos. Boaventura de Sousa Santos (2006) nos alerta cuando habla de la existencia de una “monocultura del saber y el rigor” ligada al desarrollo de la razón moderna. Desde esta monocultura se sostiene que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor de éste. Esta monocultura reduce a lo inmediato, contrae el presente, eliminando mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos

urbanos, que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles (Santos, 2006: 23). Esta manera de producir y reproducir conocimientos provoca constantemente “epistemicidios” de esos otros saberes, a la vez que un gran “desperdicio de experiencia”. En ese marco, “lo rural” –y en particular los territorios y saberes campesinos e indígenas– ha sido históricamente despreciado por considerarse un espacio estático, residual, proveniente de un pasado arcaico, en contraposición con los modernos y dinámicos espacios urbanos. Así, los pueblos indígenas y el campesinado son considerados por muchos –e incluso desde las teorías críticas– como resabios precapitalistas, cuyo destino será la desaparición y/o su integración y reconversión a formas modernas y capitalistas de organización, incluso denominados como “prepolíticos” (Hobsbawm, 2001).

Esto es aún más profundo en países como Argentina, donde la “cuestión campesina e indígena” hasta finales del siglo XX fue prácticamente silenciada (o más bien convertida en ausencia, en términos de Boaventura de Sousa Santos). Como alertan Barbeta *et al.* (2014), existe cierto rechazo a reconocer la presencia campesina en Argentina siendo que las políticas públicas, y el andamiaje conceptual que las sustenta, producen lo campesino como inexistente o bien definen las realidades campesinas en términos de carencia a partir de categorías tales como pequeño productor familiar, minifundista, pobre rural; es decir, sujetos limitados o desposeídos de capacidad o agencia, carentes de potencia tecnológica (o incapaces de incorporarla), poseedores de tierras insuficientes o improductivas, sin aptitudes para integrarse a los mercados y a la gestión productiva, refugiados en su propia pobreza, ineficientes para acumular capital, inviables en términos productivos, etcétera. Lo mismo ha sucedido con los pueblos indígenas, sobre todo a partir del relato de la extinción y/o asimilación de las distintas etnias luego de los procesos de genocidio masivo perpetrados hacia finales del siglo XIX en la región pampeana-patagónica y en la región chaqueña y del noreste del país. La “presencia ausente” (Gordillo y Hirsh, 2010), resultado de una construcción explícita de la invisibilidad indígena por parte del Estado argentino, fue la forma de existencia a la que los sobrevivientes de las masacres fundacionales del país fueron reducidos; “ausencia” que comenzaría a revertirse en los últimos 30 años.

Así, los esquemas de pensamiento occidentales y urbanocéntricos no resultan apropiados para comprender las heterogéneas realidades latinoamericanas, por reproducirse bajo los mismos patrones

de poder colonial, que imponen una racionalidad medios-fines que objetiviza a los otros, racializados, negados como seres humanos, como creadores de cultura, objetivizando a su vez a la naturaleza. Por ello, y teniendo en cuenta que los conocimientos que producimos son siempre “conocimientos situados” epistémica y geopolíticamente en espacios de poder, en términos de Walter Mignolo (2008), creemos necesario adoptar una mirada que “desde el sur” nos permita generar teorizaciones que acompañen las experiencias y resistencias de los diversos movimientos campesinos e indígenas a lo largo de nuestro continente. De allí la importancia de las miradas decoloniales que nos acompañen en esa ruptura epistemológica para la construcción de pensamientos críticos y emancipadores. En este punto puede ser útil la propuesta de Santos (2006) de poner en práctica una “sociología de las ausencias”, para demostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, descartable, no viable, invisible a la realidad hegemónica; y una “sociología de las emergencias” que, partiendo de experiencias emergentes, nos dé pistas o señales para construir alternativas posibles.

Siguiendo a Grosso (2008), en algunos casos los sujetos ausentes surcan subrepticamente el espacio identitario local y nacional ya que, aunque pocas veces se autorreconoce la identidad y ascendencia indígena, ni lo “indio”, ni lo “negro” se renuncian; por el contrario, en muchos casos se los guarda y se los simboliza en las expresiones culturales que constituyen la identidad. Ejemplo de ello son las leyendas, las fiestas paganas y las múltiples lenguas que resisten en los diferentes territorios; pero también la reciprocidad que brota en los espacios productivos y comunitarios de las familias campesinas y en las comunidades indígenas, en tanto práctica en tensión y como expresión de resistencia frente a la modernidad colonial que avanza al ritmo del monocultivo, la agricultura industrial especializada y la rentabilidad del capital (Álvarez y García Guerreiro, 2013).

El campesinado y las poblaciones indígenas, tal como señala Barbetta (2012), se erigen en una clase de sobrevivientes a un proceso en el cual se articularon todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado mundial, imponiendo una sistemática división racial del trabajo (Quijano, 2000). Dicha supervivencia se hace posible por la existencia de formas ancestrales y comunitarias de organizar y comprender la producción y la economía. Es decir, si bien se trata de experiencias que incluyen procesos novedosos de aprendizaje y (re)creación [lo que Boaventura de Sousa Santos (2000)

denomina “campos de experimentación social”], las mismas parten de saberes y formas de organización comunitarias presentes en la cultura campesina e indígena (el trabajo familiar, las mingas, el “trabajo vuelto”, entre otras). Pero, principalmente, son parte de un ejercicio permanente de resistencia, en el cual la organización y la defensa comunitaria de la vida se vuelven centrales.

El sentido emancipador de estas experiencias puede encontrarse, al decir de Quijano, en que en las mismas se observan elementos como la re-emergencia de la reciprocidad, ya sea en la organización de la producción, del intercambio y la reproducción, la comunidad como estructura de autoridad colectiva, la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas, la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, las relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos, y una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo (Quijano, 2008: 15).

Reemergencia indígena y campesina en Argentina

“Sufrimos una invasión y colonización forzada. Fuimos obligados a nacionalidades ajenas, ser argentinos o chilenos, cristianizarnos, asumir formas culturales ajenas y luego ser mano de obra barata del colono rico, de los terratenientes, y ahora de las empresas extractivas. Y nos rebelamos ante eso porque es una situación colonial que tiene directa relación con el robo del territorio del pasado y que aún se mantiene. (...) Los pueblos indígenas son uno de los últimos bastiones de resistencia de la humanidad. Lamentablemente esta sociedad capitalista es suicida, antihumana, y los pueblos indígenas tienen formas de vida que se contraponen al sistema capitalista.

Pueblos que han mantenido vidas comunitarias, sostenibles, sin intervención del Estado. Los pueblos indígenas son una alternativa para estos modelos de vida modernos e inhumanos. Por eso se ve a los indígenas como un peligro para el capitalismo”.

Facundo Jones Huala, Lonko de la comunidad Pu Lof
en resistencia Cushamen, Pueblo Mapuche,
reportaje desde la cárcel (*Página/12*, 23/07/2017)

En el transcurso de los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, la presencia indígena y campesina se hizo evidente en todos los países de América Latina, en algunos casos de forma más conflictiva que otros –como podrían ser el zapatismo en México, los mapuche en Chile, los pueblos que conforman la CONAIE en Ecuador, el MOCASE en Argentina o el MST en Brasil–, pero en

todos cobran una relativa notoriedad. En el caso indígena lo que se evidencia es que las recientes movilizaciones han cambiado cualitativamente respecto de las anteriores expresiones de indigenidad en la región.

Distintos autores han intentado explicar los motivos de la “emergencia” de estos actores. Una de las voces más escuchadas es la de Bengoa (2007), quien al acuñar esta expresión enumera una serie de factores explicativos del surgimiento de la movilización indígena contemporánea, haciendo referencia a la convergencia de tres elementos que darían lugar a un escenario propicio para el surgimiento de la movilización indígena. En primer lugar, se refiere al proceso de globalización, un fenómeno que a su parecer ha modificado sustancialmente las relaciones intra e inter grupales a nivel mundial. La globalización en su dimensión económica supone una intercomunicación sin precedentes entre las economías mundiales y una mutua dependencia de las mismas, con sus consecuencias en los ámbitos locales que terminan adaptando sus producciones a la demanda global y satisfaciendo así las “exigencias” del capital por sobre los requerimientos de las poblaciones. Esto afecta principalmente a los sectores que tienen una inserción económica precaria, ya que la adaptación requerida no está al alcance de las mismas (como en el caso paradigmático de la producción agropecuaria en sus distintas modalidades a lo largo y a lo ancho de cada país), mas no afectaría centralmente a los actores sociales con inserciones marginales, cuyas economías familiares ya estaban relegadas en el contexto económico de cada región. En este caso su subsistencia no estaba tan estrechamente ligada a los vaivenes del mercado laboral y productivo, por lo que en cierta medida este aspecto de la globalización no modificó sustancialmente su inserción –ya de por sí deficitaria y vulnerable– a las economías nacionales.

Al mismo tiempo la globalización es un proceso cultural que, al decir de Bengoa, intensifica las particularidades de los grupos minoritarios, conduciéndolos a una permanente afirmación identitaria de tipo defensiva. La necesidad de hacer evidentes los rasgos identitarios que diferencian a los grupos es promovida por la tendencia a la homogeneización cultural que genera el proceso global. En este sentido, Segato (2002) señala que lo que define a la globalización en sí es la ambigüedad y la inestabilidad, que hace que, en algunos casos, se genere una mayor homogeneización cultural y, en otros, una creciente diversificación y una intensificación del pluralismo cultural. En el caso de los pueblos indígenas se ponen en marcha diversos mecanismos en esta dirección: procesos de etnogénesis, radicalización

de las identidades existentes, readscripción étnica, entre otros, que posicionan al sujeto indígena como nuevo actor en este escenario.

Así, aunque en muchos casos probablemente no haya una relación directa o evidente entre la reemergencia y la globalización, todos estos elementos generaron un clima de época que se volvió propicio para el surgimiento de estos actores y reclamos, por lo que cada nuevo proceso organizativo que fuera surgiendo sería leído en la misma línea de demandas, sería inteligible para la sociedad y gozaría *a priori* de cierta aceptación.

Contribuyendo a generar este tiempo y espacio favorable a los reclamos indígenas, Bengoa (2007) menciona en segundo lugar al fin de la Guerra Fría. Dado que el mundo entero se vio atravesado por este proceso de más de cuarenta años, era muy difícil abstraerse de esa lógica al momento de plantear un discurso político. Los pueblos indígenas no fueron la excepción, dado que las insurrecciones, levantamientos, protestas o cualquier otra expresión antisistémica que hubiera en esos años era rápidamente leída en los términos maniqueos de comunismo-capitalismo. Los sucesos que marcaron el fin de esta etapa posibilitaron también la expresión de discursos identitarios independientes de la lógica dicotómica Washington-Moscú, como fue el caso de las demandas indígenas, de allí su importancia como factor facilitador del surgimiento de los movimientos sociales relativamente autónomos.

Finalmente, Bengoa (2007) menciona como último elemento el proceso de modernización de los Estados latinoamericanos, que implicó el achicamiento de las incumbencias de los mismos y la pérdida de estructuras de contención e integración de la ciudadanía. Al perderse la función integradora del Estado muchos grupos indígenas dejaron de estar subsumidos en categorías sociales clasistas, como la de campesinos o trabajadores rurales, y esto les permitió emerger con sus especificidades de pueblo. Esta situación está representada en lo que Bengoa (2003) caracteriza como un desplazamiento de la identidad campesina a la indígena que forma parte de los fenómenos que fueron presentándose en los sectores rurales en los últimos treinta años.

Así, dicho proceso de modernización del Estado, al decir de Gros, generó “una crisis en los modelos tradicionales de control económico, ideológico, social y político que mantenían subyugados a numerosos grupos” (2000: 99), y el fin del modelo asimilacionista que los Estados intentaban implementar, con éxito dispar, para con sus poblaciones originarias. Para este último autor, la concurrencia de

varias situaciones vinculadas con el proceso de modernización, explican lo que él llama el “despertar indígena”. Por un lado, la extensión de la educación formal, que llevaría a un incremento del bagaje cultural de las poblaciones y a la constitución de una suerte de “elite escolarizada”, que habría de ser importante en el momento de generar las estructuras organizativas de los movimientos. Al mismo tiempo un número importante de individuos se habrían visto impelidos a migrar a las ciudades por causa del aumento demográfico en las zonas rurales, de la masificación de la economía de mercado y de la presión de los capitales sobre los territorios y sus “bienes comunes naturales” (Seoane, 2012), todos factores que llevan a una pauperización de las comunidades.

Finalmente, tanto para los colectivos indígenas como campesinos, cabe mencionar un último componente del escenario, que es caracterizado como proceso de arrinconamiento y despojo. Siguiendo el trabajo del GER (2004), el desalojo compulsivo de los campesinos e indígenas producto de los avances del modelo del agronegocio ha sido una constante en los últimos años. En sus inicios este modelo económico se expandió en las tierras más rentables de las zonas productivas privilegiadas de cada país –en el caso argentino, la región de la Pampa Húmeda–; sin embargo, a medida que nuevos avances tecnológicos eran incorporados, más tierras se volvieron aptas para la siembra de los llamados *commodities*, y las poblaciones campesinas e indígenas que ancestralmente habitaban dichos territorios, comenzaron a ser un “estorbo”, una incomodidad para los capitales inversores. Se despliega así un proceso de “arrinconamiento” que implica prácticas de desplazamiento y/o confinamiento de los territorios, llevadas a cabo por distintos actores del modelo hegemónico, así como la inhibición de las prácticas que permiten la reproducción económica y social de los sujetos mencionados. Por su propia lógica, el modelo económico del agronegocio genera acciones tendientes a provocar estas consecuencias, a saber: 1) desregulaciones de precios que afectan directamente a los productores; 2) destrucción de puestos de trabajo; 3) contaminación con agrotóxicos de los territorios vecinos a las explotaciones del agronegocio; 4) cercamientos; y 5) socavamiento de las prácticas trashumantes, entre otros procesos. Todas esas variables se conjugan de distintas maneras provocando muchas veces el éxodo voluntario y silencioso de las poblaciones rurales a los pueblos aledaños y/o a las grandes ciudades, pero, al mismo tiempo, este proceso desencadena una inesperada lucha en las poblaciones afectadas que resisten los

desalojos (generalmente violentos) de los territorios, a pesar de la desigualdad de condiciones que presentan.

Paralelamente a los procesos que señalamos precedentemente, la reemergencia indígena en América Latina se ve acompañada por la creación de una serie de normativas y organismos gubernamentales con el fin de reconocer derechos culturales, identitarios y territoriales a los pueblos indígenas. Como sostiene Toledo Llancaqueo,

en América Latina, desde los años ochenta del siglo XX, los indígenas, con su reclamación de un status y derechos como pueblos, entraron a disputar en la arena pública el encuadre y tratamiento de la cuestión étnica frente a los estados. Más aún, directa o indirectamente, pusieron en cuestión los proyectos nacionales imaginados por las elites que construyeron los estados en el siglo XIX (2005: 71).

En Argentina, la incorporación al Convenio 169 de la OIT y la reforma constitucional en el año 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, conllevaron la adopción de medidas y legislaciones especiales, tanto a nivel nacional como provincial, con el fin de garantizar el respeto a la diversidad cultural y el reconocimiento efectivo de derechos indígenas (conformación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas a través de la ley 23.302; Leyes 26.160 y 26.554 que estipulan el relevamiento a nivel nacional y el consecuente reconocimiento territorial de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, como también la suspensión de desalojos a comunidades -normativa que, sin embargo, hasta la fecha no termina de implementarse en gran parte de los territorios indígenas en disputa, y que está sujeta a su periódica prórroga-; la creación del Consejo de Participación Indígena (CPI) como forma de incorporar la representación indígena dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual que incorpora el derecho a la comunicación con identidad; entre otras).

Sin embargo, a pesar de las expectativas que generaron dichas legislaciones e instituciones nacionales y provinciales en gran parte de los pueblos y dirigentes indígenas, lo que ha imperado hasta el momento ha sido la falta de implementación y el incumplimiento de las mismas, quedando los pueblos y comunidades a la espera de que se hagan efectivos sus derechos, mientras deben enfrentarse día a día al avance de modelos de desarrollo que los excluyen, reprimen y acorralan, y que dan continuidad a los mismos patrones coloniales de siglos (Briones, 2005; Carrasco, 2002).

En este contexto, las comunidades y pueblos indígenas padecen la falta de implementación e incumplimiento de las normativas en materia de derechos indígenas que fueron creadas en las últimas décadas. Un ejemplo elocuente de esta situación es el incumplimiento en la implementación del relevamiento de las posesiones y territorios comunitarios indígenas, estipulado por la ley 26.160, que del total del presupuesto (60 millones de pesos)² con el que se contaba para tal fin, en 2013 se verificó la utilización del 76,41% del mismo (45.847.32763 pesos) para relevar sólo el 24% del total de las comunidades, de las cuales únicamente el 12,48% del total fue concluido efectivamente (ENDEPA, 2013). Asimismo, desde que dicha ley fue sancionada en 2006 se multiplicaron los desalojos y sólo en casos excepcionales se aplicó la norma. Como sostiene Carrasco,

sin medidas efectivas de protección a la posesión y propiedad de las tierras “que tradicionalmente ocupan”, la indefensión jurídica de las comunidades indígenas se profundiza porque a la par que el Estado se confiesa impotente para evitar la invasión de las tierras indígenas y la destrucción de sus recursos naturales, alienta una política de inversiones destinada a organismos multinacionales, empresas nacionales y extranjeras para la instalación en las mismas de emprendimientos productivos de diversa índole (Carrasco, 2002: s/r).

La emergencia indígena en América Latina se da en el marco de la implementación de un paradigma de desarrollo en el cual las comunidades indígenas, junto con otras poblaciones rurales subalternizadas, se erigen como principales damnificadas. Veremos a continuación las implicancias de dicho proceso.

Neodesarrollismo y neoextractivismo como modelo de desarrollo

“Hay que perforar la cordillera como un queso gruyere”

José Luis Gioja, Gobernador de la provincia de San Juan,
en la Cumbre Binacional de Gobernadores de Argentina-Chile
(2014)

El actual patrón de desarrollo en América Latina se enmarca en la lógica de lo que se conoce como *extractivismo* o *neoextractivismo* (Svampa, 2015; Gudynas, 2009; Leff, 2005; Svampa y Viale, 2014; entre otros), siendo la Argentina un acabado exponente del mismo.

2 Según tipo de cambio oficial el momento de la publicación de este artículo, un dólar (US\$ 1) es equivalente a cuarenta pesos argentinos (\$40).

El modelo extractivo se caracteriza por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de bienes comunes naturales³ que implica un aumento de la dependencia económica de los países implicados en un creciente proceso de reprimarización de la economía (Giarracca y Teubal, 2013b), lo cual afecta gravemente a poblaciones históricamente desposeídas y postergadas –campesinos, indígenas, pobladores de zonas marginales a las economías nacionales, entre otros–. Este proceso se desarrolla en un escenario político y económico de nuevo orden, caracterizado por Svampa (2012) como la etapa del Consenso de los *Commodities*, un momento posterior al decenio del Consenso de Washington, donde se da paso al crecimiento económico basado en la exportación de bienes primarios sin valor agregado, cuyo comportamiento económico responde a las mismas lógicas de los mercados financieros a nivel global (Giarracca y Teubal, 2013a).

Siguiendo esta definición, el extractivismo no sólo representa a las actividades económicas tradicionalmente consideradas de este modo –la explotación de hidrocarburos y la megaminería, por ejemplo– sino también a la expansión de la frontera agrícola y forestal a través del agronegocio y los biocombustibles. No se trata solamente de la obtención de productos primarios, sino también de la forma en que éstos se generan –con creciente sobreexplotación y constante expansión de las actividades a territorios antes considerados improductivos–; de la gran escala que adquieren las actividades; del destino de exportación que presentan; de la incorporación de tecnologías de avanzada; del alto consumo de recursos no reproducibles (agua, tierra fértil, biodiversidad) que implican; y de la dinámica propia que adquieren estas actividades en los territorios que ocupan (Svampa, 2015; Giarracca y Teubal, 2013). Respecto de esto último, Svampa (2015) señala que la ocupación intensiva del territorio en lógicas de enclave –con el consecuente desplazamiento de las poblaciones locales y un desplazamiento de las actividades económicas regionales– y la

3 Optamos por la noción “bienes comunes naturales” (Seoane, 2012) tomando distancia de aquellas visiones desarrollistas que entienden los bienes naturales como recurso a ser explotado y convertido en pura mercancía y atendiendo, a su vez, al carácter de patrimonio natural, social o cultural, que pertenece a la comunidad y cuyo valor rebasa cualquier precio de mercado (Svampa, 2013). Cabe señalar en este punto la confluencia entre la matriz indígena-comunitaria, la defensa del territorio y el discurso ambientalista, que Maristella Svampa caracteriza como “giro ecoterritorial”, que se expresa en la defensa del carácter de bienes comunes de los bienes naturales, así como en el cuestionamiento al modelo de apropiación y explotación privada y/o estatal de los mismos en el marco de proyectos extractivistas (Seoane, 2012; Svampa, 2012; 2013; Massuh, 2012).

transformación de las empresas extractivas en un actor social total, son algunas de sus características prominentes.

La consolidación del modelo de producción extractiva en Latinoamérica actualiza las relaciones de colonialidad (Quijano, 2003) que han atravesado la región desde hace siglos, remontándose a los tiempos de la conquista. El modelo avanza sobre territorios y poblaciones negando la especificidad de cada uno y sus formas de vida, recreando relaciones de subordinación y explotación que retrotraen a un pasado no demasiado lejano. Sin embargo, un número considerable de estos pobladores afectados por emprendimientos de minería a cielo abierto, explotaciones de hidrocarburos a través de la fractura hidráulica o *fracking* o la plantación de cultivos transgénicos con la lógica del agronegocio, por nombrar las actividades más recurrentes, se encuentran resistiendo su avance o afianzamiento en una lucha desigual que lleva casi dos décadas. A pesar de la disparidad en términos legislativos que se encuentra en las provincias y municipios afectados –desde territorios con legislaciones que protegen total o parcialmente a los mismos de este tipo de actividades a otros con una total ausencia de la misma–, en todas es posible encontrar organizaciones que disputan con empresas y gobiernos las alternativas productivas para la región. El auge de las actividades extractivas en la Argentina ha generado la emergencia de cientos de conflictos que se hallan en distintas etapas de organización y despliegue de las resistencias.

En este sentido, es posible encontrar asambleas de ciudadanos autoconvocados emblemáticas como las de las ciudades de Esquel (provincia de Chubut), que lleva 15 años de lucha; Famatina y Chilecito (La Rioja) o Tinogasta (Catamarca), todas ellas con una fuerte presencia regional, así como otras más recientes –Loncopué (Neuquén) o Jáchal (San Juan) son ejemplos de éstas– que han ido desarrollando un potente discurso y praxis anti-minero, y anti-extractivismo en general. Asimismo, muchas agrupaciones indígenas y campesinas han ido afianzando acciones de oposición y resistencia en tanto se ven fuertemente afectadas por el avance de los desmontes para producción de monocultivos transgénicos o explotación forestal, así como por los desplazamientos territoriales provocados por los proyectos de explotación minera y/o hidrocarburífera. Algunas de ellas también se remontan a más de una década de acción visible; es el caso de las organizaciones mapuche en las provincias de Río Negro y Neuquén, el Qullamarka en Jujuy y Salta, organizaciones campesinas como el MOCASE en Santiago del Estero, el MOCAFOR en Formosa, la UST en

Mendoza, el Movimiento Campesino de Córdoba, entre otros, que han configurado un mapa de resistencias a lo largo y ancho de Argentina.

La territorialidad campesina e indígena en la Argentina contemporánea

“El territorio es para nosotros la farmacia y el supermercado
(...) Para qué vamos a pedir escuelas, para qué vivienda, para
qué vamos a pedir salud si no hay territorios donde los pueblos
indígenas puedan estar”

David Sarapura referente del Pueblo Kolla,
Coordinadora Qollamarka de Salta, 2010.

Para reflexionar en torno a los movimientos campesinos e indígenas resulta pertinente presentar algunos apuntes teóricos sobre la dimensión territorial de estos actores sociales. Para ambos movimientos la cuestión del territorio aparece como una dimensión central, tanto para el análisis académico como para la propia cotidianidad de los actores sociales. En efecto, el territorio, y las disputas asociadas a los usos y significados acerca del mismo, atraviesan la propia identidad de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas que los defienden cotidianamente frente al avance de empresas extractivas, ya sean ligadas al agronegocio, los hidrocarburos, la megaminería, o emprendimientos forestales, entre otras.

En este sentido, definimos al territorio como un espacio geográfico atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que es resignificado constantemente por los actores que lo habitan y hacen uso de él, configurando un escenario territorial en conflicto por la apropiación y reterritorialización del espacio y los bienes naturales que ahí se encuentran. Se configura, en definitiva, un territorio yuxtapuesto atravesado por relaciones de diálogo, dominación y conflicto entre diversos actores sociales, así como por sus diversos modos de utilizar y significar esos mismos territorios y bienes comunes (Wahren, 2011).

El territorio aparece entonces como una categoría compleja, móvil, en permanente proceso de resignificación y disputa. En efecto, la idea de territorio no puede separarse de la noción de conflicto entre diferentes actores sociales en un proceso dinámico de territorialización / desterritorialización / reterritorialización que implica, a su vez, una reificación de las identidades sociales de los actores que habitan y practican esos territorios. En última instancia, el

territorio es un espacio multidimensional donde los actores sociales producen y reproducen la cultura, la economía, la política, en definitiva, la vida en común.

El geógrafo brasileño Bernardo Mançano Fernandes (2005) utiliza el concepto de “movimiento socioterritorial” para dar cuenta de aquellos movimientos sociales donde su acción colectiva y su proceso identitario se encuentran íntimamente ligados a sus procesos de territorialización. En estos casos es donde se introduce la problemática del territorio como un espacio en disputa, construido por actores sociales antagónicos que resignifican ese espacio geográfico determinado, lo habitan, lo transforman y lo recrean de acuerdo con sus intereses y formas de vida y de reproducción social específicas. Así, los territorios se configuran sobre espacios geográficos, pero al mismo tiempo se conforman como espacios sociales y simbólicos, atravesados por tensiones y conflictos. El territorio aparece dotado de sentidos políticos, sociales y culturales. Los pueblos indígenas y los movimientos campesinos son ejemplos paradigmáticos de estos movimientos socio-territoriales, donde además la afirmación de su propia territorialidad potencia su construcción de autonomía. En este sentido, consideramos con Zibechi (2003) que la presencia del territorio y la cultura de los actores subalternos en los intersticios de las relaciones de dominación, son las que habilitan los procesos autonómicos.

Este proceso de territorialización de los movimientos sociales genera una disputa concreta en el territorio que adquiere, entonces, un sentido político. Esta disputa en la “interface territorial” implica así una confrontación de mundos sociales y políticos con otros actores (por ejemplo, el Estado, las empresas y organismos no gubernamentales). Es este mismo anclaje territorial o esta construcción de territorialidad la que da una característica singular a estos movimientos y, a modo de hipótesis, se podría reflexionar si no es esta misma territorialidad la que permite a estos movimientos reconstruir identidades y lazos sociales de manera perdurable en el tiempo (y en un territorio específico).

Los procesos de territorialización campesinos e indígenas son intrínsecos a la (re)emergencia de las identidades ancestrales/tradicionales que, resignificadas por los procesos de globalización y de reconfiguración estructural producidos por el neoliberalismo y el extractivismo en sus territorios y, a la vez, por los propios procesos de resistencia y acción colectiva que protagonizan los pueblos indígenas y las comunidades campesinas, transforman su principal demanda –que durante todo el siglo XX era el acceso y la (auto)gestión

de la tierra— en la demanda por el territorio, lo cual implica un cambio cualitativo tanto en términos materiales como simbólicos. Efectivamente, la lucha por el territorio contiene a la histórica demanda de acceso y gestión de la tierra (por ejemplo, a través de la reforma agraria), pero a su vez la desborda al significar al territorio como un proceso integral que da cuenta de, justamente, un cambio radical en las relaciones sociales que implica un espacio geográfico que es (auto)gestionado por el movimiento campesino o indígena donde, además del acceso a la tierra, se propone una forma productiva y/o una organización política diferente a la hegemónica. Asimismo, la organización de la vida y la producción se comprende, en especial en el caso de las comunidades indígenas, en reciprocidad con la naturaleza, de acuerdo a las creencias tradicionales y a los ciclos productivos de la propia naturaleza, donde aparecen, contingentemente, espacios autogestionados en torno a la salud, la educación, la regeneración cultural, la autodefensa e, incluso, el ejercicio de la autodeterminación territorial y el autogobierno. El territorio implica una cierta apropiación de la tierra (sea esta individual, colectiva, cooperativa o comunitaria) pero también de las fuentes de agua, el monte, el subsuelo, el paisaje, así como sus múltiples usos y, principalmente, una forma de relacionamiento con la naturaleza en donde, para el caso campesino e indígena, por ejemplo, no prima la utilización de la misma como mercancía, tal como ocurre en la forma de territorialización hegemónica del capital extractivo.

En este sentido, podemos denominar como “territorios insurgentes” a aquellos territorios practicados de manera preponderante por los movimientos sociales, donde se ponen en práctica “campos de experimentación social” (Santos, 2003) o “formas societales” (Tapia, 2008) que van “más allá” de la territorialidad hegemónica del sistema/mundo colonial, hetero-patriarcal y capitalista sobre los territorios, y donde las relaciones entre quienes habitan esos territorios y la naturaleza se dan en el marco de vínculos de reciprocidad signados por la capacidad de los propios actores sociales de autogestionar esos territorios y los bienes comunes naturales que ahí se encuentran. De esta manera, el carácter disruptivo de los movimientos sociales encuentra un espacio donde desplegarse plenamente conformando una nueva forma societal, política, económica y cultural anclada en el territorio y con una duración temporal mayor a la de la irrupción en la esfera pública como rebelión o acontecimiento. Retomando la idea de latencia de la acción colectiva de los movimientos sociales (Melucci, 1994), planteamos que el territorio habitado y practicado habilita una dimensión disruptiva

–y a su vez creativa– de los movimientos sociales que se mantiene en el espaciotiempo a partir de la recreación de prácticas y discursos que van “más allá” de la política institucional y con una temporalidad que trasciende las acciones colectivas de protesta focalizadas en el momento de visibilidad en el espacio público.

Esta territorialidad subalterna, al no estar escindida del conjunto de la sociedad, mantiene la disruptividad en relación con el sistema/mundo hegemónico que signa la territorialidad dominante. En este sentido, los “territorios insurgentes” no se encuentran exentos de conflictividad social pues, si bien las formas predominantes de habitarlo y significarlo son las de los propios movimientos sociales, se encuentran atravesados por estos dispositivos de dominación hegemónicos y, en ese sentido, la construcción de la territorialidad insurgente es siempre relativa. Así como no es posible una hegemonía perfecta de la dominación hegemónica, pues siempre aparecen grietas o suturas (Laclau y Mouffe, 2004), lo mismo puede afirmarse de la territorialidad contrahegemónica, que nunca se encuentra totalmente suturada, sino, por el contrario, en permanente disputa y tensión.

Momentos en las luchas campesinas e indígenas en Argentina (1983-2017)⁴

“Somos hombres y mujeres, jóvenes, viejos y niños organizados. Empezamos desde abajo. En la lucha nos hicimos compañeros. Desarrollamos la lucha por nuestro territorio, por el agua, por las semillas criollas, por nuestro trabajo. Marchamos con alegría siempre. Nacimos en selvas, quebradas y montañas. También nacimos en las ciudades. Somos todos parte de la tierra, porque sentimos que la tierra no tiene dueños. Trabajamos cuidando la naturaleza porque nos da los alimentos, las plantas que nos protegen la salud, los ranchos, las herramientas”

Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI)

La reconfiguración identitaria: una (re)emergencia desde la latencia (1983-1992)

En el marco de los procesos de recuperación del sistema democrático representativo en la Argentina desde fines del año 1983, (re)aparecen en la escena pública algunos viejos y nuevos

4 Cabe aclarar que los procesos de resistencia, organización y lucha campesina e indígena que se mencionan en este apartado son ilustrativos, siendo imposible dar cuenta de su totalidad, por lo que no es pretensión de este artículo ser exhaustivo en la descripción.

movimientos sociales que marcarán la agenda de los conflictos sociales en América Latina por las siguientes décadas; entre ellos, los movimientos campesinos y los movimientos indígenas. Como ya se ha señalado, estos actores colectivos han sido históricamente invisibilizados política, cultural y académicamente (Domínguez, 2009; Barbetta et al., 2014) por un relato que configuraba una Argentina que, a diferencia del resto de América Latina, no tenía población indígena, campesina ni afrodescendiente.

Con dicha (re)emergencia se abre un ciclo de acción colectiva por parte de estos movimientos sociales signado por un proceso de reconstrucción del entramado organizativo y comunitario, caracterizado, a su vez, por una escasa irrupción en el espacio público con el formato de protesta social. En efecto, en este período las acciones de estos colectivos sociales estuvieron más bien marcadas por procesos organizativos y de reconstrucción identitaria que podemos caracterizar a partir de la noción de “latencia” (Melucci, 1994), la cual da cuenta justamente del momento en que se producen los replanteos y cambios en la construcción de significados, se generan nuevos códigos y se negocian internamente las estrategias de las acciones colectivas. En este marco se inscriben el surgimiento de organizaciones como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) que, si bien se conforma como tal a nivel provincial en 1990, se da como corolario de un proceso organizativo previo entre distintas comunidades y organizaciones campesinas a nivel local, que comenzaron a articularse en defensa de sus territorios desde principios de la década del ochenta. Del mismo modo, la reconfiguración del Movimiento Agrario de Misiones (MAM) a partir de 1986 da cuenta de una recuperación de la experiencia organizativa de las Ligas Agrarias en la zona, que habían sido ferozmente reprimidas y desarticuladas durante la última dictadura militar.

Simultáneamente, se van reconfigurando una serie de espacios organizativos previos junto con la creación de nuevas y diversas organizaciones de pueblos indígenas tanto a nivel local, como provincial y nacional. Por ejemplo, en el año 1971 se crea la Confederación Indígena Neuquina (CIN), antecedente de la Confederación Mapuche Neuquina (“la Confe”) –la organización mapuche más grande de Neuquén– que desde la década del noventa va a estar presente en gran parte de las resistencias indígenas en la provincia. Lo mismo sucede con el Consejo Asesor Indígena (CAI), una de las principales organizaciones mapuche de Río Negro, durante la década del ochenta. Con antecedentes desde fines de la década del ’70, el CAI tiene su origen en 1984, cuando una gran nevada deja a los crianceros de la

zona en situación de emergencia, la cual se constituye en el escenario que proporciona las bases para una discusión de fondo sobre la situación de los mapuche en la zona. Con el auspicio de promotores sociales, muchos de ellos mapuche, y ante la inminente discusión en las comunidades que llevó luego a la sanción de la Ley 23.302, el CAI toma la forma de organización permanente y referente en Río Negro, que junto con otras comunidades terminarán articulando la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche (CPPM-RN) de esa misma provincia.

Al mismo tiempo el pueblo kolla en las provincias de Jujuy y Salta, presente tanto en las zonas de quebrada y puna como en las yungas, también retoma un proceso organizativo desde las propias comunidades signado por su reconfiguración identitaria y por las luchas por el reconocimiento de sus tierras ancestrales. Es el caso de las comunidades kollas de las yungas en Salta, atravesados por el conflicto territorial con el Ingenio San Martín del Tabacal, que ocupaba gran parte de las tierras comunitarias, disputando además fuentes de agua y el uso del monte y la selva, vitales para la reproducción de la vida comunitaria. Conflicto que, a su vez, tiene como particularidad que muchos de los comuneros eran o habían sido explotados como trabajadores precarizados de las zafras de azúcar de este y otros ingenios de la provincia, así como de Jujuy y Tucumán.

Cabe mencionar que todo este proceso organizativo de los pueblos indígenas y las organizaciones campesinas tuvo en varios casos una fuerte influencia de la Iglesia Católica, particularmente de los sectores más progresistas ligados a la Teología de la Liberación. El caso más paradigmático se dio en la provincia de Neuquén con el Obispo Jaime de Nevares quien fue impulsor de los procesos de reconstitución de las organizaciones mapuche. Asimismo, desde la iglesia se denunciaban las condiciones precarias de la vida cotidiana de las comunidades indígenas (Aizicson, 2014). También puede destacarse el rol del Obispo Olmedo en la provincia de Jujuy y la acción a nivel nacional que lleva a cabo hasta el día de hoy el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) que, si bien perdió gran parte de su influencia y radicalidad, sigue siendo un espacio importante de acompañamiento a los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Con respecto a las organizaciones campesinas es notoria también la influencia y el accionar de curas y párrocos de base en los procesos organizativos, tanto del MAM como del MOCASE, sobre todo durante los años ochenta en el proceso de reorganización del MAM y en el caso del MOCASE en el proceso organizativo previo

de las distintas centrales campesinas por región, que luego se fusionarán al conformar el MOCASE a principios de los noventa.

Este proceso de influencia de la Iglesia, ligado a lo que Svampa (2008) y Zibechi (2003) señalan como una de las principales vertientes que conforman a los movimientos sociales latinoamericanos, va a perder fuerza en el segundo ciclo de los movimientos campesinos e indígenas, cuando las acciones colectivas se radicalicen en defensa de sus territorios y cuando el proceso identitario, sobre todo el indígena donde la recuperación de la cosmovisión ancestral muchas veces se fue dando en contraposición con la religiosidad católica, fue acrecentando las diferencias con la Iglesia Católica, sobre todo con la estructura hegemónica de la misma, profundamente conservadora y que nunca aceptó la acción evangelizadora de la Teología de la Liberación (e incluso la combatió).

Asimismo, el debilitamiento progresivo de las posturas más progresistas dentro de la Iglesia generó un alejamiento de estos movimientos sociales, a partir del cual muchos religiosos optaron por romper con la Iglesia y formar parte plena de los movimientos. Así se va dando un lento, pero profundo, proceso de “secularización” de estos movimientos sociales que dieron pie, entre otras razones, al proceso de resistencia al neoliberalismo desde la noción de territorio como espacio de vida y de reconfiguración identitaria de los pueblos indígenas y comunidades campesinas.

Las resistencias al neoliberalismo: de la tierra al territorio (1992–2002)

Luego de este primer período que resultó en la conformación de espacios de articulación y reagrupamiento para muchos de los pueblos indígenas de Argentina –tanto hacia adentro de cada pueblo como entre diferentes pueblos y naciones indígenas– estos actores sociales, junto con los incipientes movimientos campesinos (tanto los que se regeneraban a partir de las experiencias de los años setenta como los nuevos agrupamientos) empezaron a protagonizar acciones de resistencia que afloran en los mundos rurales, fundamentalmente, contra el avance de las reformas neoliberales impulsadas por el gobierno nacional de Carlos Menem.

Esta es una etapa donde tanto los pueblos indígenas como los movimientos campesinos empiezan a cobrar cierta autonomía del Estado, pero también de la Iglesia y los partidos políticos. Con un fuerte énfasis en la lucha cultural y la reconstrucción identitaria de los pueblos indígenas, muchas veces fragmentados por los límites de la jurisdicción estatal (provincial y/o nacional), se van conformando

las primeras organizaciones indígenas y campesinas autónomas a nivel provincial. A comienzos de este período los movimientos luchaban por el acceso y/o reconocimiento a sus tierras ancestrales, así como resistían el avance de emprendimientos del naciente agronegocio que comenzaba a ampliar, con cada vez más ímpetu, la frontera agropecuaria (Teubal y Giarracca, 2008).

Como señalan Gordillo y Hirsch (2010), las luchas en este período estuvieron fuertemente ligadas a conflictos por la tierra, entre las cuales se destacan la lucha mapuche en Pulmarí (Neuquén) por tierras en propiedad de una empresa estatal; las movilizaciones de los kollas de San Andrés (Salta) entre 1993 y 1997 por la titularización de sus tierras, que recupera la memoria del “malón de la paz” de 1946; la lucha de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) en el Chaco salteño por los lotes fiscales 14 y 55, en el marco de la cual en 1996 se tomó durante 23 días un puente internacional y se llevaron a cabo acciones legales ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la OEA; entre otras.

De esta manera, el complejo proceso de reconstitución identitaria se conjugó con la defensa territorial. La clásica demanda por el acceso a la tierra se va transformando paulatinamente en una demanda más integral de (auto)gestión y/o autodeterminación del territorio, aunando las dimensiones productivas con las culturales e identitarias, incluso las políticas ligadas a la autogestión del territorio en todas sus esferas. En este proceso, la estrategia defensiva en torno a la tierra se vuelve también en una estrategia propositiva donde lentamente se van construyendo alternativas societales en esos “territorios insurgentes”; espacios en que las comunidades campesinas y los pueblos indígenas van conformando diversas experiencias de vida en contraposición con las formas hegemónicas capitalistas y coloniales. Estas construcciones, cabe resaltar, se encuentran atravesadas por contradicciones y por las propias lógicas de dominación del sistema mundo hegemónico, pero su horizonte de sentido, como proyecto societal alternativo, se enmarca en prácticas de autonomía, solidaridad y reciprocidad no capitalistas.

En este punto cabe mencionar la experiencia de las ferias francas, que se desarrolla en la provincia de Misiones y luego se expande a varias provincias argentinas. A comienzos de la década de los noventa, el Movimiento Agrario de Misiones (MAM), junto con otras organizaciones e instituciones de la provincia, abrió la discusión y la búsqueda de nuevas estrategias económicas para las familias agricultoras, lo cual resultó en el año 1995 en la creación de la primera feria franca en la ciudad de Oberá, como

una alternativa para los pequeños agricultores misioneros. La experiencia de las ferias francas puede pensarse además como una de esas alternativas que refiere a procesos de resistencia y disputa territorial en las cuales asume protagonismo la recuperación de prácticas agroecológicas, la organización de la economía en base a necesidades familiares y/o comunitarias y, principalmente, la producción de alimentos sanos para mercados locales donde se establece una relación más directa entre productor y consumidor.

En este período, en el caso del pueblo mapuche, se conforma la Confederación Mapuche de Neuquén y en Río Negro la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro, mientras que el Consejo Asesor Indígena (CAI) se consolida e incorpora en su seno a distintas comunidades de todo el ámbito provincial. Así, el pueblo mapuche profundiza su proceso de reconfiguración cultural identitaria (en algunos casos en franca contradicción con la Iglesia Católica, que anteriormente los promovía), a la vez que van cobrando fuerza hacia finales de la década del noventa los procesos de recuperación de territorio ancestral. Cabe señalar que una característica del pueblo mapuche en particular (y de los pueblos indígenas de Argentina en general) es su fragmentación entre las distintas organizaciones provinciales y dentro de las mismas provincias existen diversos nucleamientos de comunidades indígenas divergentes.

En la provincia de Neuquén la organización más importante de este período es “la Confe”, pero coexiste con otras comunidades más ligadas a la Iglesia Católica y ENDEPA, así como con otras más cercanas al poder político provincial hegemónico, el Movimiento Popular Neuquino (MPN). Como señala Aizicson,

En Argentina [...] el pueblo mapuche re-comienza un largo camino de luchas en donde se combinan diversos factores que hacen a esta experiencia particularmente rica: su desprendimiento de la tutela eclesial (en especial de la figura de Jaime de Nevares), la reivindicación identitaria de cara a los 500 años del descubrimiento de América, la defensa de territorios frente al avance de las políticas privatistas, el conflictivo despegue del partido gobernante neuquino y de sus políticas estatales, más las propias luchas internas que derivaron en la constitución de la Confederación Mapuche de Neuquén (Aizicson, 2014: 1).

En la provincia de Chubut el proceso organizativo más importante de este período fue la “Organización Mapuche–Tehuelche 11 de Octubre” cuyo objetivo era lograr la autonomía territorial mapuche-tehuelche frente al Estado, tanto argentino como chileno. En

este sentido, aparece como la organización indígena más radical en ese entonces, pues sus planteos eran críticos de la propia figura del Estado nación. El mismo abarcaba diferentes comunidades en toda la provincia, aunque su núcleo organizativo principal se anclaba en la zona de Esquel. En el caso de Río Negro, este período es el momento de mayor visibilidad del CAI, que asume una representación con alto consenso entre las comunidades de base, divididas en distintas jurisdicciones: el CAI Zona Andina, el CAI Zona Atlántica y el CAI de la Línea Sur. En esos años la problemática mapuche comienza a ser visible no sólo para los no indígenas de la región, sino también para las propias comunidades –sobre todo las “del campo”– que se cuestionan y problematizan la identidad, a partir de la interpelación de los propios dirigentes mapuche. Con el tiempo éste será el germen de múltiples procesos de readscripción y auto-reconocimiento étnico, algunos de los cuales mencionaremos en el siguiente apartado.

En el caso del pueblo kolla, si bien la conformación de organizaciones a nivel regional fue más tardía (con la constitución del Qullamarka en la provincia de Salta en 2007, que reclama la autogestión territorial comunitaria de más de un millón de hectáreas), ya desde mediados de los noventa va a confluir, en algunos casos como el de las yungas, en la recuperación de la noción de *ayllus*, y en la provincia de Jujuy en la conformación de la Red Puna y Quebrada de Humahuaca como espacio de articulación y referencia regional, que contiene en su seno –no exenta de tensiones– las identidades indígenas y campesinas.

El movimiento campesino, por su parte, comienza una etapa de expansión organizativa en un doble movimiento: por un lado, un proceso defensivo del territorio frente al ya mencionado avance de la frontera agropecuaria (Giarracca y Teubal, 2008), que comienza a arrinconar y despojar a los territorios habitados por las comunidades campesinas; por otro, un proceso de recuperación identitaria y de recuperación de tierras improductivas que son ocupadas para ser puestas en producción bajo lógicas propias de las organizaciones campesinas, en contraposición con el modelo productivo del agronegocio. Esta última forma de acción colectiva comenzó en este período, pero se extenderá con mayor fuerza durante el ciclo siguiente.

El movimiento que muestra un mayor crecimiento es el MOCASE, que se expande por casi toda la provincia y se convierte en una organización paradigmática para otros movimientos sociales rurales y urbanos por combinar la radicalidad de las acciones de protesta

por medio de la acción directa (cortes de ruta, grandes movilizaciones, etc.) con la práctica de la autodefensa territorial para evitar los desalojos y la construcción de una territorialidad contrahegemónica o “insurgente” en los territorios en disputa. De esta manera, el ejemplo del MOCASE fue importante para experiencias organizativas de otras provincias que habilitarán, entre otros factores, la conformación de organizaciones como el Movimiento Campesino de Córdoba (que a su vez nuclea a la Unión Campesina de Traslasierra, Valle Buena Esperanza, la Organización de Campesinos Unidos del Norte de Córdoba, la Asociación de pequeños productores del Noreste de Córdoba y la Unión Campesina del Norte), la Red Puna en Jujuy, el Movimiento Campesino de Formosa, entre otras.

Las resistencias al (neo)extractivismo: entre la mayor institucionalización y el giro eco-territorial de las luchas por la (re)creación de otros mundos de vida (2002–2017)

En esta etapa se dan procesos simultáneos en torno al accionar de los movimientos indígenas y campesinos. Por un lado, se produce un afianzamiento de la (re)construcción territorial donde se despliegan estas formas societales alternativas en el marco de una profundización y consolidación del modelo extractivo que implicó un nuevo avance por sobre los territorios indígenas y campesinos. Como vimos, el modelo extractivo se ve consolidado por diversos factores; entre ellos, la devaluación y la suba de los *commodities* alimentarios, los minerales y los hidrocarburos –suba que se explica en parte por el fuerte aumento de la demanda de estos productos por parte de China e India– y la lógica de funcionamiento del capital financiero especulativo que desde comienzos de siglo comenzó a operar fuertemente en los mercados internacionales de *commodities*.

Por otro lado, se da un proceso de reconstitución de la institucionalidad estatal del cual los movimientos campesinos e indígenas –o por lo menos algunas de sus organizaciones más importantes– no fueron ajenos. Este último ciclo se enmarca en un proceso de reinstitucionalización de la política en el que, a partir de los gobiernos kirchneristas, se relegitiman algunas de las instituciones estatales, y formatos políticos institucionalizados en general, donde diversos movimientos sociales que habían protagonizado las resistencias al neoliberalismo asumen posiciones cercanas a los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, incluyendo en esta constelación de movimientos sociales algunas organizaciones campesinas e indígenas, así como movimientos territoriales urbanos, fábricas recuperadas, entre otros.

Como señala Briones (2015) para el caso indígena, durante este período se conjugó desde el gobierno una visión neodesarrollista con un ideario “nacional y popular” que posibilitó ciertas transformaciones, pero con límites muy concretos a la implementación efectiva de los derechos indígenas reconocidos. Se llevan a cabo en este período importantes reconocimientos y avances en cuanto a la política desarrollada desde el Estado hacia los pueblos indígenas, entre los cuales se destacan: la creación en 2004 del “Consejo de Participación Indígena” como forma de incorporar la representación indígena dentro del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI); la constitución del Consejo de Coordinación dentro del INAI en 2008 incorporando indígenas como asesores; la Ley 26.160, que en 2006 suspende por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordena el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país; la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, incorporando demandas de derecho a la comunicación con identidad; la creación en noviembre de 2010 del Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENOPI). En este marco, los movimientos y pueblos indígenas, o más bien sus referentes, son convocados a participar y transformar sus realidades desde adentro de lo estatal, así como a transformar el Estado desde adentro (Briones, 2015). En dicho escenario, las discrepancias entre los movimientos indígenas en torno a la marcha por el Bicentenario⁵ tendieron a articularse como parte del antagonismo generalizado que, en apariencia, estaría partiendo la sociedad entre “kirchneristas-antikirchneristas” (Briones, 2015).

Pero simultáneamente a este proceso de institucionalización de algunos movimientos sociales y un reflujo de las acciones colectivas de protesta, emergen en distintas geografías del país una serie de conflictos que se han denominado como “socio-ambientales” (Svampa, 2012) en lo que esta misma autora ha denominado el “giro eco-territorial” de las luchas. Una multiplicidad de actores sociales locales (entre ellos los pueblos indígenas y movimientos campesinos que ya venían resistiendo en sus territorios) van convergiendo en estas disputas, que rearticulan las luchas por el territorio, así como permiten converger, no sin tensiones y desafíos, a las nacientes asambleas ciudadanas

5 En el año 2010 los pueblos indígenas se diferenciaron del resto de las organizaciones sociales con una propuesta paralela de “celebración” del Bicentenario: una marcha federal que congregó a representantes de los pueblos kolla, qom-toba, mapuche, diaguita, lule, huarpe, wichi, mocoví, guaraní, vilela, sanavirones y guaycurú, entre otros, y que luego de atravesar diez provincias, presentó sus reclamos históricos en la Casa de Gobierno, con una recepción por parte de la presidenta Cristina Fernández que no hizo lugar a las principales demandas territoriales.

de distintos pueblos de las provincias con movimientos campesinos y comunidades indígenas, así como organizaciones ecologistas. Es por ello que planteamos que la apertura de este nuevo ciclo en las disputas por el territorio da cuenta de la ampliación de los actores involucrados y la consolidación de la demanda territorial-ambiental que complementa las demandas anteriores del acceso a la tierra y al reconocimiento político y cultural. El territorio y lo ambiental en sentido amplio aparecen como los elementos estructurantes y ordenadores de estas luchas.



Marcha de pueblos originarios de todo el país en el marco de las celebraciones del bicentenario argentino. Buenos Aires, mayo de 2010 (Foto: Luciana García Guerreiro)

Uno de los eventos iniciales paradigmáticos fue, en 2002, la oposición al emprendimiento megaminero en la ciudad de Esquel, provincia de Chubut, en el que un *referéndum* local dio que más del 80% de la población se oponía a la instalación de la minera. En esta localidad se conformó una asamblea de vecinos autoconvocados que llevó a cabo varias acciones de protesta y visibilización de las demandas, articulándose por un tiempo, aunque no sin tensiones, con comunidades mapuche de la zona que también se oponían al emprendimiento megaminero. Otro conflicto destacable, sobre

todo por representar un proceso de construcción conjunta de la resistencia anti-minera, es el que tuvo lugar en Loncopué, Neuquén. Allí, entre 2007 y 2012, diversos colectivos –asambleas de vecinos, asociaciones de fomento rural y la comunidad mapuche Mellao Morales– se articularon *ex profeso* para impedir la instalación de una empresa minera en territorio indígena. Esta lucha desembocó en la realización de un *referéndum* de carácter vinculante, a diferencia del realizado en Esquel, que viene impidiendo hasta el día de la fecha la presencia de explotaciones mineras a cielo abierto en la zona.

Luchas como éstas se multiplicaron por toda la región cordillerana con distintos movimientos que enfrentaban emprendimientos megamineros ya establecidos o en sus facetas exploratorias, que se fueron articulando con otras luchas socioambientales bajo la identidad de Unión de Asambleas Ciudadanas y que, justamente por su crítica a los modelos de desarrollo dominantes, encontraron en las comunidades campesinas e indígenas una referencia para la construcción de alternativas y como “otras formas de organizar la vida”, lo que en algunos casos permitió su articulación en la lucha.

Por otro lado, cabe mencionar también que, en el marco de la lucha por el reconocimiento de sus derechos y sus territorios, diferentes pueblos lograron reconstruirse y recuperar su fuerza, así como el vínculo entre ellos. Es el caso, por ejemplo, de la Unión de Pueblos de la Nación Diaguita (UPND), que se comienza a conformar durante los primeros años de 2000, reuniendo pueblos y comunidades diaguitas de diferentes provincias (Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero), uniendo sus luchas y reclamos. Uno de los principales conflictos territoriales que enfrenta esta organización en la zona andina es con las empresas mineras y, en particular, con la emblemática minera Bajo La Alumbrera que desarrolla sus actividades, extrae recursos, contamina los cursos de agua y tierra en territorios indígenas, afectando a su vez los entramados sociales de las poblaciones y generando divisiones en el seno de las familias de las comunidades. Así, las comunidades de la UPND al juntarse buscan fortalecerse mutuamente en la defensa de sus territorios frente a los reiterados e innumerables conflictos con terratenientes, que se presentan como supuestos dueños; disputas que en algunos casos llegan a situaciones de violencia extrema, como es el caso del asesinato del comunero diaguita Javier Chocobar el 12 de octubre de 2009.

Por su parte, el proceso organizativo del pueblo mapuche continuó consolidándose y expandiéndose, a la vez que fragmentándose,

pues nuevas comunidades fueron creando nuevos espacios de articulación dentro de cada provincia, así como se fueron dando diferentes rupturas dentro de las organizaciones que se habían conformado desde los años ochenta. De ese modo, en la provincia de Neuquén la Confederación siguió creciendo y sumando nuevas comunidades, pero también otras abandonaron esa organización de segundo grado y conformaron articulaciones por fuera de la misma, como por ejemplo las comunidades de la región de Zapala, Winkul Newen entre ellas, que optaron por estrategias organizativas y de protesta diferenciadas frente a las empresas de hidrocarburos que actúan en sus territorios. Un proceso similar sucedió con el pueblo mapuche de las provincias de Río Negro y Chubut. En esta última emergió en los últimos años una organización de tinte más radical y autónomo, Movimiento Mapuche Autónomo del Puelmapu (MAP), inspirada en el movimiento radical mapuche de Chile que combina la ocupación de tierras ancestrales con metodologías de acción directa en los Pu Lof en Resistencia de Cushamen y Zungun Cura. También en Chubut surge el Frente de Lucha Mapuche Campesino (FLMC), donde desde la comunidad Pillan Mahuiza se continúan las luchas autonómicas planteadas por la Organización 11 de Octubre, pero también se plantean algunas diferencias con la misma. La principal referente del FLMC es Moira Millán quien más adelante, en 2016 y 2017, impulsará la Marcha de Mujeres Originarias, un espacio que articula como novedad a diferentes mujeres de diversos pueblos indígenas de Argentina. En 2016 realizaron una importante movilización hacia la ciudad de Buenos Aires y luego en 2017 un Foro en la ciudad de Bahía Blanca donde se pusieron en debate tanto el rol de las mujeres indígenas como la propia noción de “argentinidad”, en un proceso de articulación que aún permanece abierto y con una enorme potencialidad para seguir creciendo.

La resistencia mapuche encuentra también expresión en el territorio que se asienta sobre la formación Vaca Muerta (ubicada mayormente en la provincia de Neuquén, aunque se extiende hasta el sur de Mendoza, y norte de Río Negro), que es presentada como la “gran promesa” para la extracción de hidrocarburos no convencionales en Argentina. Allí las comunidades Campo Maripe, Paynemil y Kaxipayiñ –algunas formando parte de la Confederación Mapuche Neuquina– llevan adelante una fuerte resistencia al *fracking* como forma privilegiada de extracción hidrocarburífera. Asimismo, en mayo de 2017, se produjo una nueva recuperación territorial en una zona cercana a las mencionadas: la de la comunidad Fvta Trayen, en el paraje Tratayén, que comienza a plantearse la misma

lucha, la cual fue duramente reprimida por la policía provincial en septiembre de 2017. A estas experiencias de resistencia y organización se suma el accionar de los pequeños productores ganaderos de la zona, también llamados crianceros o puesteros, quienes aún sin contar con organizaciones que los nucleen, llevan a cabo una solitaria y aguerrida defensa de sus formas tradicionales de producción y reproducción de la vida.

En la provincia de Formosa, Qopiwini Lafwetes se constituye en un espacio de coordinación de los pueblos originarios qom, pilagá, wichi y nivacé de Argentina, conformada en el año 2015 a partir del acampe que realizaron en la Ciudad de Buenos Aires, reclamando por condiciones dignas de vida y contra la represión a sus comunidades por parte de los gobiernos provinciales. Su máximo referente es Félix Díaz de la comunidad qom Potae Napocna Navogoh. A propósito de esta comunidad, en los últimos años fue noticia por sus reclamos al gobierno de la provincia de Formosa, iniciados en 2007 y cuya apoteosis tuvo lugar en 2010, cuando se nacionalizó el conflicto a partir de la feroz represión a un corte de ruta que llevaban a cabo. El hostigamiento a los miembros de la comunidad, y a su *qarashé* (cacique) Félix Díaz en particular, refleja una interna de las dirigencias indígenas a nivel nacional, pero fundamentalmente, abre el juego a otros actores políticos para subsumir la cuestión indígena a la lógica dicotómica gobierno-oposición, que en este caso toma forma en el enfrentamiento entre el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios) y el Consejo Plurinacional Indígena, oficialista y opositor respectivamente. Ambos espacios de articulación mantuvieron un fuerte contrapunto en 2013, que fragmentó aún más a los pueblos indígenas.

En torno al movimiento campesino, durante los primeros años de este período se observa una multiplicación de experiencias de organización y resistencia campesina en diferentes provincias del país, como es el caso de la creación en la provincia de Mendoza de la Unión de Trabajadores Sin Tierra (UST) y la Organización de Trabajadores Rurales de Lavalle (OTRAL) entre el año 2001 y 2002; en Misiones de la Comisión Central de Tierras de Pozo Azul (CCT), la Unión de Trabajadores Rurales del Noreste Misionero (UTR), las organizaciones Productores Unidos de Santiago de Liniers (PUSALI) y Productores Independientes de Piray (PIP); entre otras. Asimismo, se dan una serie de articulaciones entre las que se destaca la creación en el año 2003 del Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) que, como resultado de una década de articulación previa en torno a la Mesa Nacional de Productores Familiares, agrupa a organizaciones

de base y de segundo grado de diferentes provincias: el Movimiento Campesino de Córdoba (MCC), el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), la Unión de Trabajadores Sin Tierra de Mendoza y San Juan (UST), la Red Puna y Tierra Fértil de Jujuy, Encuentro Calchaquí de Salta, COTRUM de Misiones, el Movimiento Campesino de Neuquén (MCNN) y el MNCI Buenos Aires (con núcleos organizativos principalmente en algunos distritos del conurbano bonaerense). El MNCI, a su vez, articula a nivel internacional participando de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y la Vía Campesina (VC). Otro espacio de articulación es el que se dio en torno al Frente Nacional Campesino (FNC), en el marco del denominado conflicto entre “el campo” y el gobierno en 2008, compuesto por el Movimiento Campesino de Santiago del Estero de Los Juríes, el Movimiento Agrario de Misiones (MAM), el Movimiento Campesino de Jujuy (MOCAJU) y el Movimiento Campesino de Formosa (MOCAFOR).

Cabe mencionar también las múltiples articulaciones en la lucha que se fueron gestando entre diversas organizaciones campesinas y movimientos sociales urbanos –movimientos de desocupados, organizaciones universitarias, empresas recuperadas y cooperativas, etcétera–, que aunaron fuerzas para acciones que van desde la realización de movilizaciones y protestas en el espacio público, hasta la construcción de propuestas como redes de comercialización solidaria. Sobre algunos de los factores que pudieron facilitar dichas articulaciones, Domínguez señala que

la noción de progreso, como valor absoluto, anclada en el desarrollo de la gran industria, bajo el auspicio exclusivo de la ciencia moderna, ha entrado en crisis. Con esto se revitalizan viejos saberes y formas de vida, o se ensayan nuevas perspectivas de desarrollo, que complementándose mutuamente se cristalizan en prácticas como la agroecología, las medicinas alternativas, el comercio solidario o justo, las tecnologías no convencionales, etc. Se recuperaron y revalorizaron las prácticas campesinas o indígenas, como si estas conformaran pistas o huellas de caminos que fueron truncadas pero que guardaron un potencial que hoy puede servir para recrear la vida en la encrucijada de la modernidad. A diferencia de otras épocas, en la actualidad las poblaciones urbanas sienten una gran simpatía hacia las demandas de las organizaciones campesinas e indígenas, como si estas trajeran ahora creativas novedades entre sus viejas recetas (Domínguez, 2005: s/p).

Por su parte, en el año 2006 se crea, en el ámbito del Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca, el Foro de Organizaciones Nucleadas de la Agricultura Familiar (FONAF), con la pretensión de generar un espacio institucional de representación de las organizaciones campesinas e indígenas dentro del Estado. Esta institucionalización de organizaciones campesinas y de productores familiares buscó incluir dentro de las políticas gubernamentales las demandas de estas organizaciones, pero al mismo tiempo evidenció la intención de cooptación y desactivación de las luchas que las organizaciones campesinas e indígenas llevaban adelante. Asimismo, como expresión de la mayor institucionalización que asume el sector, cabe mencionar que en 2008 el Programa Social Agropecuario (PSA), una de las pocas políticas orientadas a apoyar a nivel nacional los mundos campesinos e indígenas, es convertido en Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar (Decreto 571/08), incorporando en su seno a importantes referentes e integrantes de los movimientos campesinos⁶.

Lo que se observa en este período es una mayor relevancia del Estado en las demandas e interpelaciones, tanto de las organizaciones campesinas como indígenas, que llevan incluso en varios casos a disputas por la participación en la gestión del mismo o parte del mismo. Con respecto a las políticas llevadas adelante hacia los sectores campesinos e indígenas durante los gobiernos kirchneristas en el marco de un modelo económico neoextractivista, Svampa sostiene que

durante doce años, el kirchnerismo promovió un discurso de protección de los derechos humanos, que a veces incluía, aunque la mayor parte de las veces no, los derechos colectivos de los pueblos indígenas; y, al mismo tiempo, impulsó la expansión del extractivismo en los territorios ancestrales, lo que trajo como consecuencia la apertura de un nuevo ciclo de criminalización y de violación de derechos humanos de los pueblos originarios (Svampa, 2017: s/p).

Como recuerda Aranda, en las últimas décadas hemos sido testigos de una larga y silenciada lista de asesinatos rurales: Javier Chocobar (octubre de 2009, diaguita de Tucumán), Sandra Juárez (marzo de 2012, Santiago del Estero), Roberto López (noviembre de 2010, qom de Formosa), Mario López (noviembre de 2010, pilagá

6 Posteriormente, en 2014, se crearía la Secretaría de Agricultura Familiar (Decreto 1030/2014) con el objetivo de ponderar la política hacia el sector, la cual en 2017 volvería a ser convertida en Subsecretaría de Agricultura Familiar (Decreto 302/2017).

de Formosa), Mártires López (junio de 2011, de Chaco), Cristian Ferreyra (noviembre de 2011, Santiago del Estero), Miguel Galván (octubre de 2012, lule-vilela de Santiago del Estero), Celestina Jara y Lila Coyipé –beba de 10 meses– (ambas qom de La Primavera, Formosa), Imer Flores (enero de 2013, qom de Chaco), Juan Daniel Díaz Asijak (enero de 2013, qom de La Primavera), Florentín Díaz (22 de mayo de 2017, qom de Chaco), entre otros aún más ocultos y silenciados (Aranda, 2017).

Sin embargo, y lamentablemente, desde fines de 2015 la persecución y el hostigamiento hacia las comunidades indígenas que luchan por el reconocimiento de sus territorios ancestrales, se profundizó (Svampa, 2017). Hay varios dirigentes indígenas encarcelados en situación irregular, entre los cuales destacan el lonko mapuche Facundo Jones Huala y el dirigente wichi Agustín Santillán, ambos detenidos y encarcelados por reclamar el respeto y aplicación de los derechos que le corresponden. A esto se suma la desaparición forzada de Santiago Maldonado, en el marco de una represión perpetrada por la Gendarmería Nacional en territorio mapuche en resistencia en la Pu Lof de Cushamen, en la provincia de Chubut.

Reflexiones finales

En las últimas décadas la acción y organización de los movimientos campesinos y los pueblos indígenas de América Latina ha sido uno de los rasgos sobresalientes de los procesos de conflicto y movilización social, tanto a nivel continental como global. Como vimos, Argentina no fue una excepción a este protagonismo, pese a los reiterados procesos de invisibilización hacia estos “sujetos incómodos”. En efecto, la (re)emergencia indígena y campesina se asienta en un proceso de múltiples dimensiones yuxtapuestas en el espacio-tiempo, que desbordan –tanto en el plano simbólico como material– este proceso de invisibilización. Por un lado, se da un proceso de reconfiguración identitaria donde se reactualiza el sujeto campesino e indígena, a partir de la conjunción de identidades ancladas en prácticas tradicionales con modos organizativos propios de las experiencias sindicales (y en algunos casos también partidarias) del siglo XX, así como de las lógicas de los movimientos sociales que irrumpen en la escena política latinoamericana desde los años sesenta del siglo XX hasta principios del siglo XXI.

Por otro lado, resultan relevantes una serie de leyes y normativas que desde el ámbito internacional van penetrando, como resultado de la histórica lucha de los movimientos indígenas, el entramado legal de los países latinoamericanos que comienzan a incorporar con

rango constitucional los diversos tratados internacionales en torno al reconocimiento cultural y territorial de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que –en el marco de reformas constitucionales más amplias– se introducen directamente en las cartas magnas de los distintos países artículos que reconocen explícitamente o implícitamente estos derechos. Esto conlleva nuevas herramientas legales para los pueblos indígenas, así como una relegitimación de las demandas por el territorio y la identidad de las comunidades. De la mano de estas reformas en los marcos legales, se generan, tanto a nivel nacional como provincial, instituciones gubernamentales directamente relacionadas con las problemáticas indígenas. Si bien nunca terminan de perder cierto carácter colonial en su conformación y funcionamiento y quedan muchas veces como instituciones que no son apropiadas por el conjunto de los pueblos indígenas, en algunos pocos casos han generado políticas públicas concretas y consensuadas con gran parte de las organizaciones indígenas que permitieron avances sustanciales en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Ahora bien, esta (re)emergencia también está vinculada a procesos de resistencia frente al avance de un modelo de desarrollo extractivo que se caracteriza por la profundización de una dinámica de desposesión territorial y de los bienes comunes naturales, mediante la explotación de hidrocarburos, la megaminería, o la expansión de la frontera agrícola y forestal a través del agronegocio, afecta principalmente aquellos territorios ocupados tradicionalmente por comunidades campesinas e indígenas. Múltiples son los conflictos territoriales que se han generado a partir de la profundización de dichas lógicas extractivas y del modelo del agronegocio que, a su vez, han conllevado articulaciones entre actores diversos (campesinado, comunidades indígenas, vecinos autoconvocados, movimientos desocupados, empresas recuperadas, etcétera) en la resistencia frente a un modelo de desarrollo colonial y neoliberal que niega y excluye a gran parte de la población y sus territorialidades por considerarlas un “obstáculo para el progreso”.

En la actualidad, la contrapartida de los procesos de lucha de los pueblos es el avance del Estado que, criminalizando y judicializando a quienes resisten el modelo, intenta contener y desarticular la organización social. Los últimos años han sido prolíficos en materia de dirigentes sociales y militantes agredidos, heridos, muertos y hasta desaparecidos, demostrando que el poder económico se vale de las herramientas de la institucionalidad estatal para avanzar y quitar obstáculos del camino. La sinergia de ambos actores se

constituye en un frente prácticamente invencible, sobre todo para quienes luchan desde un lugar tan inferior en términos de recursos políticos y económicos.

Sin embargo, los pueblos resisten y lo hacen desde convicciones tan fuertes que por momentos logran socavar la feroz avanzada extractivista. Como hemos visto, los mundos de vida campesinos e indígenas comportan cuestionamientos y búsquedas que desafían los esquemas de pensamiento propios de la modernidad capitalista, así como el patrón de poder colonial dominante, promoviendo la construcción de relaciones más justas, solidarias y de reciprocidad entre las personas y la naturaleza, en las que la política, la economía y la subjetividad se complementan, en vez de ser compartimentos estancos y, a la vez, jerárquicos entre sí. La riqueza de estas propuestas es seguir resistiendo, seguir creando, seguir siendo desde su identidad indígena y campesina, aun cuando objetivamente parecería imposible que en tan desigual disputa la balanza se incline a su favor.

Todo parece indicar que en los años por venir seguirán siendo estos sujetos incómodos quienes, entre otros actores sociales, mantengan los procesos de resistencia y creación de alternativas societales frente a la colonialidad, el extractivismo y el neoliberalismo que conllevan la actual etapa del sistema mundo hegemónico capitalista, moderno, patriarcal y colonial.

Bibliografía

Aiziczon, Fernando 2014 “Características del activismo mapuche en Neuquén” en *Revista de Historia*, [S.l.], N° 15, pp. 1-17, diciembre. Disponible en: <<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/historia/article/view/869/901>>. Fecha de acceso: 26/5/2017

Álvarez, Sergio y García Guerreiro, Luciana 2013 “De campesinidades, resistencias y tensiones en la construcción de economías para la vida. El caso del Semillero de Quimilioj (Santiago del Estero, Argentina)”, en Boris Marañón (comp.) *Descolonialidad y cambio societal, experiencias de solidaridad económica en América Latina* (México DF: CLACSO, UAM Xochimilco).

Aranda, Darío 2017 “Reportaje desde la cárcel al líder mapuche Facundo Jones Huala ‘Mi detención es un montaje político y judicial’”, en *Página/12* Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/51906-mi-detencion-es-un-montaje-politico-y-judicial>>. Fecha de acceso: 30/07/2017

Barbetta, Pablo, Domínguez, Diego y Sabatino, Pablo 2014 “La persistencia de una incomodidad: repensando el campesinado en la Argentina” en *Século XXI, Revista de Ciências Sociais*, Vol. 4, N° 1, pp. 91-113, enero/julio.

Barbetta, Pablo 2009 *En los bordes de lo jurídico. Conflictos por la tenencia legal de la tierra en Santiago del Estero*. Tesis Doctoral no publicada. Universidad de Buenos Aires.

Barbetta, Pablo 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).

Bengoa, José 2003 “25 años de estudios rurales” en *Sociologías* (Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Año 5, N° 10.

Bengoa, José 2007 *La emergencia indígena en América Latina* (Buenos Aires: FCE).

Briones, Claudia (Ed.) 2005 *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia).

Briones, Claudia 2015 “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década” en *Revista Antípoda* (Bogotá) N° 21, enero-abril.

Carrasco, Morita 2002 “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina” en <http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf>

Domínguez, Diego 2005 “¿Movimiento campesino en la Argentina?” en blog La Otra Historia, <<http://vivalatinoamerica-vivalatinoamerica.blogspot.com.ar/2008/11/movimiento-campesino-e-indigena-en.html>>.

Domínguez, Diego 2009 “La lucha por la tierra en Argentina en los albores del Siglo XXI. La recreación del campesinado y de los pueblos originarios”. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Dussel, Enrique 2003 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

ENDEPA 2013 *Nueva advertencia sobre la inejecución de la ley 26.160. La brecha entre las declaraciones y la realidad en materia de derechos territoriales indígenas*, Formosa.

García Guerreiro, Luciana 2012 “Aportes para una economía para la vida, aprendizajes desde los mundos campesinos” en Boris Marañón (comp.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).

GER/Grupo de Estudios Rurales 2004 “Desalojos y arrinconamientos de campesinos y comunidades indígenas en la Argentina” *Realidad Económica* (Buenos Aires: IADE) N° 203.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2008 “Del desarrollo agroindustrial a la expansión del agronegocio: el caso argentino” en Mançano Fernandes, Bernardo (Org.) *Campesinato e agronegócio na América Latina: a questão agrária atual*, (San Pablo: CLACSO–Expressão Popular).

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2013a “Introducción” en Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (coords.) *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?* (Buenos Aires: Ed. Antropofagia).

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2013b “Las actividades extractivas en la Argentina” en Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (coords.) *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?* (Buenos Aires: Ed. Antropofagia).

Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia 2010 “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina” en Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (Buenos Aires: La Crujía).

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

Grosso, José Luis 2008 *Indios Muertos, Negros Invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza* (Córdoba: Encuentro Grupo Editor).

Gudynas, Eduardo 2009 “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual” en AA.VV. *Extractivismo, política y sociedad*. (Quito: CAAP/ CLAES).

Hobsbawm, Eric 2001 *Rebeldes Primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Crítica).

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Lander, Edgardo (comp.) 2003 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Leff, Enrique 2005 “La geopolítica de la diversidad y el desarrollo sustentable. Economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza” en *Revista del OSAL* N° 17, Año VI.

Mancano Fernandes, Bernardo 2005 “Movimentos socio-territoriais e movimentos socio-espaciais” *OSAL* N° 16 Enero-Abril (Buenos Aires: CLACSO).

Massuh, Gabriela (ed.) 2012 *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina* (Buenos Aires: Mardulce).

Melucci, Alberto 1994 “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?” en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (eds.) *Los nuevos movimientos sociales: de la Ideología a la Identidad* (Madrid: CIS).

Mignolo, Walter 2008 “La opción descolonial” en *Revista Letral* N° 1.

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Quijano, Aníbal 2008 “Solidaridad y capitalismo colonial / moderno” en *Otra Economía*, Vol. II, N° 2.

Santos, Boaventura de Sousa 2000 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclee) Vol. 1.

Santos, Boaventura de Sousa 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires* (Buenos Aires: CLACSO).

Segato, Rita Laura 2002 “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global.” *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 178.

Seoane, José 2012 “Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América” en *Theomai* [en línea] julio-diciembre). En <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Seoane%20-%20Ofensiva%20extractivista.pdf>

Svampa, Maristella 2008 *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores / CLACSO).

Svampa, Maristella 2012 “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina” en *Revista del OSAL* N° 32 (Buenos Aires: CLACSO).

Svampa, Maristella 2013 “Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva Sociedad* N° 244, marzo-abril.

Svampa, Maristella 2015 “¿El desarrollo en cuestión? Algunas coordinadas del debate latinoamericano” en Svampa, Maristella (coord.) *El desarrollo en disputa. Actores, conflictos y modelos de desarrollo en la Argentina contemporánea* (Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento).

Svampa, Maristella 2017 “¿Hecho inaugural o continuidad en los parques? La desaparición forzada de Santiago Maldonado y la situación de los pueblos indígenas” en <http://www.laizquierdadiario.com/Hecho-inaugural-o-continuidad-en-los-parques>.

Svampa, Maristella y Viale, Enrique 2014 *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo* (Buenos Aires: Katz).

Tapia, Luis 2008 *Política Salvaje* (La Paz: CLACSO / La Muela del diablo).

Toledo Llancaqueo, Víctor 2005 “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990–2004. ¿Fronteras indígenas de la globalización?” en Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

Wahren, Juan 2011 “Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina” Ponencia presentada en las IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. (Buenos Aires).

Walsh, Catherine 2008 “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba).

Zibechi, Raúl 2003 “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos” en *Observatorio Social de América Latina*, N° 9 (Buenos Aires: CLACSO).