

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA 2010 - 2012

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**MOVIMIENTO CAMPESINO EN EL SUR DE SANTANDER. UNA LUCHA
POR EL ACCESO A LA MODERNIDAD**

JULIO MARIO PALACIOS URUETA

MAYO DE 2013

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA

CONVOCATORIA 2010 - 2012

**TESIS PARA OBTENER EL TITULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**MOVIMIENTO CAMPESINO EN EL SUR DE SANTANDER. UNA LUCHA
POR EL ACCESO A LA MODERNIDAD**

JULIO MARIO PALACIOS URUETA

ASESOR DE TESIS:

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA

LECTORES:

LUIS ALBERTO TUAZA

JORGE LEÓN

MAYO DE 2013

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I.....	14
CAMPESINADO, ACCIONES COLECTIVAS Y MODERNIDAD.....	14
Una mirada a la historia reciente de los procesos de organización y movilización campesina en el sur de Santander.....	15
Marco teórico.....	17
Entre las condenas al pasado y las luchas por el presente.....	19
Pueblos primitivos, campesinos y granjeros según Wolf.....	20
Entre los esencialismos y la <i>crítica cultural</i>	24
Tiempos modernos.....	27
Religión y modernidad.....	35
Elementos para el análisis de la acción colectiva. Procesos enmarcadores, estructuras de movilización y oportunidades políticas.....	38
Memoria colectiva y repertorios de contestación.....	41
CAPÍTULO II.....	43
METODOLOGÍA Y CONTEXTO HISTÓRICO.....	43
Marco metodológico.....	43

Una perspectiva antropológica para la reconstrucción de la memoria colectiva en el movimiento campesino del sur de Santander.....	45
El recuerdo como representación.....	48
Entre la hegemonía y la disidencia.....	48
Herramientas etnográficas.....	52
Las provincias del sur de Santander.....	54
La diócesis de Socorro y San Gil.....	54
Contexto histórico.....	55
Reforma agraria, usuarios campesinos y desarrollo rural integrado, apuestas gubernamentales por la modernización de los sectores rurales.....	57
Narcotráfico, conflicto armado y declive de los movimientos campesinos.....	59
Teología de la liberación.....	61
CAPÍTULO III.....	65
MEMORIA COLECTIVA ACERCA DEL MOVIMIENTO CAMPESINO DEL SUR DE SANTANDER.....	65
Cronología del movimiento campesino del sur de Santander.....	68
Dos conflictos centrales.....	73
La aparcería y concentración de la tierra.....	73
El fique y el polipropileno.....	74

Influencias ideológicas.....	75
El padre Ramón González Parra.....	76
Ricaurte Becerra.....	82
El movimiento y las acciones colectivas.....	84
Estructuras de movilización.....	86
Coopcentral.....	86
El Equipo Móvil y los grupos de amistad o grupos de liderato social.....	87
Congresos Regionales Campesinos.....	89
Los Institutos de liderato social campesino de Páramo y Zapatoca.....	93
El sindicato de cultivadores y procesadores del fique de Santander y Boyacá, SINTRAPROFISAN.....	94
El Común y sus asociaciones.....	95
La creación de Unisangil.....	98
Acciones colectivas.....	99
La Marcha Comunera.....	99
Reforma agraria.....	102
Toma de la Gobernación.....	103
La comuna de Payoa.....	105

Un balance positivo de los años 80.....	106
Los años noventa y el proceso de “oenegeización”.....	107
Constituyente de 1991. Descentralización, individualización en la exigibilidad de derechos y caída de las políticas agrarias.....	110
Tres limitaciones al finalizar los años 90.....	115
CAPÍTULO IV.....	117
POR UNA MEMBRECÍA EN LA MODERNIDAD.....	117
De los <i>esencialismos culturales</i> y los <i>esencialismos estratégicos</i> al uso estratégico de la cultura.....	117
Carácter modernizante del movimiento campesino del sur de Santander entre los años 60 y 90.....	124
<i>La aparición de un modelo de organización social y económico capitalista</i>	125
<i>Transformación profunda en los tipos y características de las clases, estratos y capas sociales</i>	127
<i>Diferenciación funcional de campos o sistemas sociales</i>	128
<i>Secularización de la vida familiar, comunitaria, política y cultural</i>	129
<i>Concepción no providencialista del fundamento de la sociedad, las instituciones políticas y la cultura</i>	132
<i>La racionalización progresiva de la vida social. Conocimiento científico para la organización y la movilización</i>	133
<i>La separación espacio-temporal de los procesos comunicativos</i>	135

<i>Transformación de las relaciones entre el ser humano y su medio ambiente natural y construido.....</i>	135
<i>Transformación de los tipos de organización familiar y en las relaciones de género. Aportes a la constitución del sujeto “joven rural” y procesos de organización de mujeres campesinas.....</i>	139
A manera de cierre.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	144
ANEXOS.....	151

RESUMEN

Durante los años 70 cuando en Colombia se terminaban de consolidar, principalmente en los sectores rurales, las bases del conflicto social, político y armado que hoy en día vive nuestro país; cuando los movimientos sociales, especialmente los campesinos se veían cada vez más golpeados por la violencia política y del narcotráfico, en el sur de Santander se gesta un movimiento campesino que logra, además de una reforma agraria en la que se redistribuyeron más de 33.000 hectáreas, generar una serie de transformaciones que hasta la actualidad le han permitido a la región mantenerse, de acuerdo con las cifras oficiales, en los índices más bajos de incidencia del narcotráfico y el conflicto armado. Esta investigación es un intento por comprender las prácticas y acciones colectivas de este movimiento, es un esfuerzo por aportar, desde la antropología, elementos teóricos y metodológicos para la reconstrucción de la memoria colectiva, la comprensión de los movimientos sociales, las acciones colectivas y la modernidad. Es una etnografía que intenta corroborar una hipótesis central, que el movimiento campesino del sur de Santander ha sido un movimiento modernizante y que sus alcances en este campo han sido uno de los principales aportes para mantener al narcotráfico y el conflicto armado al margen de la región.

INTRODUCCIÓN

Una de las principales conclusiones del Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011 “*Colombia rural, razones para la esperanza*”, realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD-, es que Colombia ha vivido durante las últimas décadas una crisis estructural permanente, generada por un conflicto agrario sin resolver, que a finales de la década de 1970 propició:

(...) la configuración de una nueva ruralidad ocurrida en un contexto de expansión y degradación de dos fenómenos centrales en la historia del país: el narcotráfico y el conflicto. La nueva ruralidad se vio impactada por: (a) la penetración de criminalidad organizada; (b) el desplazamiento forzado y el despojo de tierras; y (c) la lucha por el control de territorios entre actores armados y el Estado (Hechos de paz, No 63:4).

En el marco de esta nueva ruralidad, el proceso de reforma agraria impulsado desde el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1.966 – 1.970) “(...) *fue bloqueado, se desvaneció la irrupción vigorosa del movimiento campesino, se instalaron el narcotráfico y actores armados varios, se debilitó la institucionalidad para el sector rural y las economías campesinas y el desarrollo rural quedaron sujetos a las leyes del mercado*” (Ibíd.: 4). De ésta forma, plantea el informe, por una parte se sientan las bases para la agudización de la violencia que venía viviendo el país a raíz de los conflictos agrarios no resueltos y que desde entonces, realizan un tránsito de la *lucha por la tierra a la lucha por el control del territorio*, y por otra, se agudiza la exclusión de los sectores rurales, que en la actualidad comprenden el 75.5% de los municipios del país (PNUD, 2011:56), de los proyectos de modernización y desarrollo emprendidos desde el Estado. A partir de este análisis, el PNUD plantea en su informe la necesidad de generar un nuevo modelo de desarrollo rural que parte de una premisa central: “*modernizar a Colombia es incluir al mundo rural y a sus pobladores, especialmente a los más vulnerados y excluidos*” (Ibíd.: 4).

Esta exclusión, no sólo proviene de un proyecto estatal que centraba su atención en los centros urbanos como polo de modernización por medio de la industrialización, en algunas zonas del país, se vio impulsada también como demuestra José Antonio Figueroa (2009) para el caso de la costa atlántica, por proyectos políticos que desde diferentes orillas ideológicas sustentaron sus propuestas en la *exaltación mistificada de*

los rasgos culturales de los campesinos de la región, que al construir un imaginario de estos sectores anclados a sus tradiciones y formas ancestrales de vida, deslegitimaron sus propias reivindicaciones por el acceso a las dinámicas de la modernidad. Intelectuales, periodistas, literatos, músicos y políticos de distintas esquinas políticas, promovieron una representación del campesinado costeño como tradicionalista, alegre y pacífico, lo describieron incluso en algunos casos, como anticapitalista desde sus propias raíces culturales. Aunque las motivaciones para este discurso fueron muy distintas en cada caso, los resultados conducen a un mismo lugar, se condena al campesinado a congelarse en el tiempo, a luchar y poseer derechos solo sobre lo que fue, se le convierte en un objeto de museo y así, se terminó minando el proyecto político y organizativo del movimiento campesino de la región.

Estas dinámicas llevaron a finales de los años 70 a algunas de las organizaciones y movimientos campesinos más importantes del país, como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC-, casi hasta su desaparición (Figuroa, 2009). Pero mientras esto ocurría, en el sur del departamento de Santander se gestaba un movimiento campesino que contrario a las dinámicas de la ruralidad colombiana de finales de los años 70, se seguía fortaleciendo hasta el punto de propiciar entre 1986 y 1990 un proceso de reforma agraria no violenta en el que fueron redistribuidas más de 33.000 hectáreas entre las familias campesinas de la región (Palacios, 2010:82). Aunque uno de los efectos de la nueva ruralidad mencionada por el PNUD fue la expansión del narcotráfico y el conflicto armado en las zonas rurales del país, hasta 1998, según la Dirección Nacional de Estupefacientes -DNE-, en la región no se encontraba una sola hectárea de coca ni de amapola cultivada (s/f), de la misma forma, el Observatorio de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, no registra tampoco un solo caso de confrontaciones armadas ni acciones de grupos armados irregulares entre 1998 y el 2011 en los municipios de la región (s/f).

Mientras los movimientos campesinos en el país se debilitaban, se expandía el narcotráfico y los grupos armados consolidaban el control territorial en diferentes regiones del país, en el sur de Santander el movimiento campesino se fortalecía y la región se mantenía en los índices más bajos de narcotráfico y violencia por el conflicto

armado. Esta situación fue la que me llevó a interesarme en la reconstrucción de la memoria colectiva del movimiento campesino en el sur de Santander, pues si de acuerdo con el análisis realizado por las Naciones Unidas, el conflicto armado que vive el país nace de un conflicto agrario no resuelto y aplazado por un modelo de desarrollo hegemónico que excluía a los sectores campesinos del acceso a la modernidad, la posibilidad que ha tenido la región para mantenerse al margen de gran parte de las dinámicas y efectos del conflicto armado y el narcotráfico, pueden explicarse precisamente a partir de la capacidad que ha tenido el movimiento campesino para construir y desarrollar alternativas al conflicto agrario desde una perspectiva modernizante de la vida rural en el territorio. Lo que aquí planteo es que ha sido entre otras, su ingreso en la modernidad lo que ha permitido a las comunidades del Sur de Santander cerrarle la puerta al conflicto armado y el narcotráfico. Con lo anterior no afirmo que el ingreso de la región en la modernidad se deba exclusivamente a las acciones del movimiento campesino. Entre otras, el desarrollo del sistema capitalista hacia el naciente modelo neoliberal, demandaba con urgencia un proceso de modernización de este tipo, necesitaba “liberar”, a su manera, la tierra y la mano de obra; necesitaba transformar las dinámicas y prácticas productivas, necesitaba incluso una transformación en el ordenamiento jurídico y político de la región que hasta mediados de los años 70 se encontraba, por lo menos desde las condiciones de vida de las familias campesinas y aparceras, más cerca de un feudo que de uno de los territorios de los que se alimenta, devorándolos, el desarrollo del sistema capitalista. Pero el objeto de esta investigación no es el surgimiento de esas condiciones y transformaciones históricas en diferentes niveles que entendemos como “modernidad”, esta es una investigación en torno al movimiento campesino de la región, por esto me centraré en este sentido, en indagar por los intereses y aportes del movimiento en pro de esa modernidad, reconociendo de antemano que con esto no se agota la explicación y mucho menos la comprensión de las dinámicas y condiciones que llevaron al desarrollo de la modernidad y la baja presencia del conflicto armado y el narcotráfico en la región.

El análisis de este caso ofrece importantes elementos para la cimentación de nuevas formas de representación y construcción de la ruralidad que permitan la superación de los conflictos agrarios que se encuentran en la base del conflicto político

y armado que vive el país. También brinda valiosos aportes a la construcción de una agenda antropológica de investigación comparada en el ámbito de la ruralidad por varias de sus características. En primer lugar, porque a partir de mediados del s.XX se ha venido desarrollando en la región una serie de transformaciones en sus sistemas productivos, que les ha llevado a pasar de una estructura social y económica en la que hasta finales de los años 70 y principios de los 80 predominaba la aparcería, a una de pequeños y medianos productores propietarios de sus tierras y actualmente, a un proceso relativamente incipiente de migración hacia las ciudades y abandono de algunas labores del campo, principalmente por parte de las y los jóvenes. Estos cambios en las condiciones sociales y económicas de la región, le permitirán a los resultados de este análisis entrar en diálogo incluso con las concepciones más materialistas acerca del campesinado y corroborar si, como plantearía Kearney (1996), estos cambios llevan necesariamente a su desaparición.

En segundo lugar, el papel protagónico que en el movimiento han desempeñado algunos sectores de la iglesia católica, permiten analizar si, como plantearían autores como el antropólogo Isidoro Moreno (2003), el proceso de modernización va de la mano con un proceso de secularización o, por lo menos, de una transformación de las formas tradicionales de lo sagrado.

En tercer lugar, la capacidad que ha tenido el movimiento campesino de la región para mantenerse al margen de la violencia generada por el conflicto armado en el país, convierte su experiencia en una fuente de aprendizaje no sólo para las ciencias sociales, sino en general, para los procesos sociales que apuestan por un tratamiento no violento de los conflictos en Colombia y el mundo.

Esta investigación es entonces un esfuerzo por recuperar la memoria colectiva del movimiento campesino gestado en la región conocida como las provincias del sur de Santander a partir de los años 60, desde una perspectiva antropológica que permita caracterizar la aspiraciones, acciones colectivas y reivindicaciones del movimiento; analizar el papel desempeñado por algunos sectores de la iglesia católica en este proceso de organización y movilización; y comprender las condiciones que llevaron al movimiento, a finales de los años noventa, a lo que ellos mismos han llamado un

proceso de “oenegeización”.

CAPÍTULO I

CAMPESINADO, ACCIONES COLECTIVAS Y MODERNIDAD

Una de las principales hipótesis a partir de las cuales se desarrolla este trabajo, es que las luchas del movimiento campesino en el sur de Santander no han sido como aspiraría Wolf en sus *“Luchas campesinas en el siglo XX”* en contra del Estado ni, como pretendería Fals Borda en su *“Historia doble de la costa”* en defensa de sus tradiciones, sino una lucha por la modernización y en ese camino, por su inclusión en el Estado pero desde una perspectiva de autenticidad, entendiendo que esta no es necesariamente un apego a lo que históricamente hemos sido, sino, en palabras de una de las informantes y co-teorizantes del proceso de investigación colaborativo emprendido por Joanne Rappaport en el departamento del Cauca en Colombia, *“Auténtico es parecerse cada vez más a lo que soñamos (...). Entonces, entre más nos acerquemos a lo que soñamos seríamos más auténticos”* (Rappaport, 2007: 221).

Lo que aquí afirmo es que las reivindicaciones del movimiento campesino del sur de Santander se alzan en contra de lo que Fabian (1983) llamaría la negación de la coetaneidad, emprendida desde las posiciones que desde la antropología defienden los relativismos culturales y otorgan a los “otros” la tarea ineludible y prácticamente la obligación moral de defender sus tradiciones, generando cierta nostalgia por las prácticas tradicionales que les lleva pensar todo lo que suene a “moderno” o “contemporáneo”, como imposición o imitación (Fergusson, 2002). Cuando pensamos que el “otro” ha sido siempre lo que es y por lo tanto muy seguramente lo seguirá siendo, le negamos incluso su carácter político, sus posibilidades para la acción colectiva más allá de la defensa del encierro al que le conminan los esencialismos, pues si siempre se ha sido lo que se es y por lo tanto muy seguramente siempre se va a ser lo que es ¿por qué pide acceder a cosas que nunca ha tenido?, ¿por qué querer ser o vivir como otros de maneras en las que nunca ha vivido?, la modernidad y sus logros quedarían reservadas para quienes en ella nacieron.

Por este motivo, retomo de la obra de Figueroa algunos elementos de lo que él llama *“criticismo cultural”* (2009), con el propósito de comprender las aspiraciones y

transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales impulsadas desde el movimiento campesino en el sur de Santander, más allá de los prejuicios en contra de los intentos de algunos grupos sociales, por acceder a los beneficios de lo que llamamos la “sociedad occidental”. Los pueblos, como bien reclaman Figueroa, Ferguson y Fabian, tienen el legítimo derecho a reclamar un lugar (...) *con una membresía plena dentro de la modernidad y una negociación de los derechos inherentes a esa membresía* (Ferguson, 2002: 557, en Figueroa, 2009:46).

Una mirada a la historia reciente de los procesos de organización y movilización campesina en el sur de Santander

En 1.781, en el municipio del Socorro, en la región de las provincias del sur del departamento de Santander en Colombia, una mujer llamada Manuela Beltrán, en plena plaza pública, rompe un edicto emitido por el gobierno local donde se promulgaba la obligación de nuevos tributos y lanza el grito de ¡Muera el mal gobierno! dando inicio a la que se conocería como la Insurrección de los Comuneros, considerada por muchos el momento decisivo de la independencia de Colombia frente a la corona española. Casi doscientos años después, durante los años sesenta del siglo XX, se conforma un movimiento social en la región, que decide retomar las banderas de la gesta comunera y avanzar en la construcción de un modelo de desarrollo propio para la región.

Hasta mediados de los años ochenta del siglo XX, predominaba en el sur de Santander un modelo de producción y tenencia de la tierra conocido como *la hacienda o la aparcería*, en el que los dueños de la tierra (*patronos o hacendados*), entregaban a una familia campesina (*aparceros*) una porción de tierra para que vivieran y cultivaran, a cambio de dedicar parte de su tiempo de trabajo a labrar sus tierras y a entregar parte de su producción en un sistema conocido como la cuarta o la quinta. La cercanía de los patronos con el clero de la iglesia católica en la región, así como con la cúpula departamental del ejército les permitió afianzar un poder que se sostenía y reproducía por los caminos de la política, la cultura, la economía y la coerción. Así, el dominio de esta élite de terratenientes, militares y algunos jefes de la iglesia católica se extendía

incluso a la fiesta y el juego, porque era esta última, la iglesia, quien decidía acerca de las celebraciones populares y su legitimidad. Eran también la instancia primordial en la construcción discursiva no sólo acerca de las prácticas religiosas, sino también, de la cultura campesina y hasta de sus formas de participación política y de producción. Se decía entonces, por ejemplo, que “(...) *la propiedad privada era algo sagrado y por lo tanto, levantarse contra el patrón era pecado y lo castigaba Dios*” (Cañas, Entrevista, 2009). El consumo de alcohol en las chicherías también fue estigmatizado desde la iglesia, según algunas personas entrevistadas durante esta investigación, más que por los “pecados” que la chicha pudiera encarnar, por la disminución que esta implicaba en la capacidad productiva después de su consumo.

En 1.963, el padre Ramón González es nombrado director del Secretariado de Pastoral Social (SEPAS) de la diócesis de Socorro y San Gil, que cubre gran parte de la región de las provincias del sur de Santander. El padre Ramón, quien venía de corrientes cercanas a la teología de la liberación, convencido de que la iglesia católica debía jugar un papel protagónico en la transformación de las condiciones sociales, económicas y políticas de las comunidades con las que se relacionaba, y de que esta transformación se lograría por medio de la educación y la organización de las comunidades, emprende desde SEPAS en 1.960 un proyecto con dos objetivos centrales, por una parte, la conformación de un sistema de economía cooperativa para la región que les brindara a las comunidades las condiciones económicas necesarias para la construcción y puesta en marcha de modelos de desarrollo propios, y por otra, la conformación de una estructura de organizaciones sociales de diferente tipo que agremiaran a los diversos sectores de la población y pudiera en un momento, liderar los procesos de transformación de las condiciones sociales y políticas de la zona, caracterizadas por la *aparcería*.

Para impulsar estos procesos SEPAS comienza a promover los *Congresos campesinos del sur de Santander*, el primero de ellos en 1.967. En el tercero de estos congresos las organizaciones participantes deciden conformar Coopcentral, una entidad encargada de promover la economía solidaria en la región, que llegó a contar con más de cincuenta sedes, de las cuales gran parte se mantienen hasta hoy; y en el séptimo, con la misión de dinamizar el fortalecimiento de las organizaciones y el movimiento

campesino en la región, deciden conformar la Asociación de Organizaciones Campesinas y Populares de Colombia -El Común-, que actualmente agrupa a más de veinticinco organizaciones campesinas y 12 tiendas comunitarias de la región.

Entre los principales logros de este movimiento se encuentra la conformación de los Institutos de Liderato Social Campesino, en los que se ofrecía formación básica primaria y secundaria, con énfasis en liderazgo comunitario para los niños, jóvenes y adultos; la conformación de Unisangil, una universidad con cobertura regional; la represa el Común, que surte de agua a cuatro comunidades de más de 10.000 personas y un proceso de reforma agraria en el que se lograron redistribuir más de 33.000 hectáreas entre las familias campesinas de la región.

Pero durante los años noventa las cosas comenzaron a cambiar para El Común, en palabras de uno de sus integrantes, entrevistado en junio de 2010 *“EL COMÚN pasó de ser un movimiento social a convertirse en una ONG”* (Chacón, Entrevista, 2010), haciendo referencia a que anteriormente EL COMÚN respondía más a las necesidades, coyunturas y reivindicaciones propias del contexto, por medio de acciones de no violencia activa, con las que intentaban transformar aspectos problemáticos o negativos de la región, y que a diferencia de esto, hoy en día su accionar y su agenda, ha ido tomando forma de acuerdo a las exigencias y líneas de apoyo de la cooperación internacional. No se siguieron realizando los congresos campesinos con la misma periodicidad (durante los años noventa tan sólo se realizó un congreso), se redujeron las acciones de movilización para la reivindicación de los derechos de las personas y comunidades y el accionar del Común se concentró en la realización de proyectos productivos y de formación en Derechos Humanos financiados por la cooperación internacional, principalmente de agencias relacionadas con la iglesia católica.

Marco Teórico

Las concepciones acerca del campesinado al interior de la antropología se han movido en polos muy diversos, varias de ellas de formas distintas, como más adelante veremos,

han excluido a estos sectores del acceso a la modernidad anclándolas a un tiempo pasado o sugiriendo su desaparición. Sin la pretensión de ofrecer un panorama detallado de este campo de discusión, en la primera parte de este marco teórico realizaré un breve recorrido por algunas de las perspectivas desde las que se ha abordado la definición del concepto de campesino en la antropología.

En primer lugar, retomaré las concepciones planteadas por Eric Wolf, en una de las obras más representativas en el estudio de los movimientos campesinos desde la antropología, *Las luchas campesinas en el siglo XX*, donde el campesino, desde una perspectiva marxista, es vinculado con dinámicas económicas, productivas y culturales de carácter pre-moderno; presentaré también algunos elementos planteados por Michael Kearney, quien a finales de los años 90 plantea la necesidad, no sólo de repensar el concepto de campesino sino incluso, de reemplazarlo por términos que se adecuen a las dinámicas y características de la vida rural moderna; y por último, retomaré algunos elementos planteados por José Antonio Figueroa en su estudio acerca del campesinado en la costa atlántica y lo que él llama *criticismo cultural*, con el fin de construir una perspectiva que permita abordar la hipótesis de esta investigación acerca de las reivindicaciones del movimiento campesino del sur de Santander por su inclusión en la modernidad.

Para desarrollar esta hipótesis, retomaré en la segunda parte algunos de los principales elementos propuestos por Arturo Escobar (2005), Néstor García Canclini (1989) y Jaime Eduardo Jaramillo (2003) para la comprensión de la noción de modernidad. En la tercera parte, teniendo en cuenta el papel protagónico desempeñado por algunos sectores de la iglesia católica en el nacimiento y desarrollo del movimiento, abordaré algunos elementos acerca de la relación existente entre sacralidad, religiosidad y modernidad, a partir de algunos elementos planteados por Isidoro Moreno (2003); y por último, retomaré algunos elementos de la teoría política, para el análisis de la acción colectiva, específicamente las teorías de las oportunidades políticas, los procesos enmarcadores y las estructuras de movilización (McAdam, et.al., 1999).

Entre las condenas al pasado y las luchas por el presente

Aunque las primeras investigaciones antropológicas acerca de las sociedades campesinas se realizaron durante las primeras décadas del s.XX en los Estados Unidos (Amerlink, 1982), “[...] sólo desde la segunda guerra mundial, con el ingreso de las principales naciones mayoritariamente campesinas de Asia, Medio Oriente y América Latina al escenario de la política internacional, hubo un interés notable por estudiar la vida campesina” (Geertz, 1996, en: Tocancipá, 2005: 10). A partir de ese momento se inicia un camino de reflexiones y debates en torno a la definición de las sociedades campesinas al interior de la antropología. En 1996, el antropólogo Michael Kearney, emprende un proceso de sistematización de las diferentes formas desde las que se ha abordado la construcción de las definiciones acerca del término y una de sus principales conclusiones es que este:

(...) debe ser pensado de nuevo y reemplazado, porque las condiciones sociales de esos grupos han cambiado y, sobre todo, porque el cambio de relaciones sociales y de clase implica también la alteración de los sistemas de signos que define las identidades y valores y, por extensión, las posiciones de clase de los sujetos que los poseen y no los poseen” (Kearney, 1996, en Tocancipá, 2005: 9)

Kearney propone dejar de hablar de campesinos y campesinas y comenzar a llamarles *Polybians* (*poly*, muchos y *bios*, modos de vida), intentando construir una nueva categoría que dé cuenta de grupos de personas que no están fijas en un sólo contexto. A una conclusión similar llegaron también los antropólogos y antropólogas reunidas en el 12 Congreso Nacional de Antropología realizado en Colombia en el año 2007, según las relatoras del simposio *¿Quiénes son los campesinos hoy?: Diálogos en torno a la antropología y los estudios rurales en Colombia*, “(...) hay coincidencia en la tendencia a la descampesinización del agro y en la necesidad de contar con nuevas conceptualizaciones para abordar los fenómenos asociados con las identidades y las prácticas campesinas en las dinámicas rurales actuales.” (Universidad Nacional, S/f)

Este debate no puede darse de espaldas a los procesos de construcción de representaciones realizadas por los grupos sociales a los que nos referimos. Mientras existan grupos que se representen a sí mismos, o sean representados por otros grupos sociales como campesinos, el término seguirá existiendo como campo de estudio para la

antropología. En su momento, Eric Wolf hizo un llamado a que diferenciáramos entre los términos que se utilizan para el análisis y los que se utilizan para la descripción, podríamos hablar incluso, más allá de la descripción, de las representaciones que los grupos sociales construyen de sí mismos y de los demás. La desconexión entre la construcción de categorías o conceptos analíticos y el sentido que ellos tienen para quienes los utilizan es una de las principales críticas que se realizan a la propuesta de Kearney, según Tocancipá,

(...) el uso de los términos también posee una relación, continuidad y permanencia que se vincula con otras dimensiones en lo político, lo económico y lo social. Es comprensible entonces que Kearney trate de desechar el concepto de *peasantry* y sustituirlo por otro que refleje con más agudeza la realidad social que estudia. Sin embargo, su invención no es una manifestación del uso social por parte de los actores que experimentan los cambios sociales y económicos, ni es parte del proceso de representación que tienen de sí mismos (Tocancipá, 2005: 15).

Cuando un grupo de personas se identifica como parte de una comunidad, en este caso, como campesinos y campesinas, lo que hacen es inscribirse en una historia compartida, en ciertas formas de ser, hacer, pensar y sentir, cuando alguien dice que es campesino lo que hace es construir lo que es, es decir, identificarse. Ahora bien, ¿si decidiéramos acabar con el término campesino, no estaríamos borrando de tajo los acumulados históricos, sociales, políticos y culturales de quienes hoy en día se reconocen como campesinos y campesinas? Los “*Polybians*” de Kearney por ejemplo, a diferencia de los campesinos no tienen historia, son un actor recién nacido, nunca han recuperado una hectárea de tierra, no cuentan con una tradición de organización ni mucho menos con propuestas económicas, culturales o políticas. Aunque el debate científico no se define por sus impactos políticos, si debemos asumir en las ciencias sociales una obligación ética de reflexionar permanentemente los impactos de nuestras construcciones en la vida de las personas y sociedades que estudiamos.

Pueblos primitivos, campesinos y granjeros según Wolf

Uno de los principales hitos en las investigaciones antropológicas sobre comunidades campesinas, especialmente referente a las luchas políticas de estos pueblos, es la

investigación realizada por Eric Wolf, *“Las luchas campesinas del siglo XX”*. En esta obra, además de analizar diferentes levantamientos y revoluciones campesinas en distintos países, Wolf propone una definición del campesinado y sus luchas desde una perspectiva marxista. Según él, *“(…) es costumbre diferenciar a los campesinos de los pueblos primitivos, distinguiendo las poblaciones rurales que están sujetas a los dictados de un Estado supersistematizado (...) de los habitantes rurales que viven fuera de los límites de tal estructura política. Los primeros son campesinos, los segundos no”* (Wolf, 1.999: 9). El problema, es que esta categorización era demasiado amplia e incluiría, además de los agricultores, *“a los artesanos, pescadores o comerciantes itinerantes que abastecen mercados rurales. (...) también a personas que poseen y trabajan sus granjas, a arrendatarios y aparceros y a trabajadores sin tierras”*(Ibíd: 9), y aunque todos estos actores compartan de cierta forma lo que Roseberry llamaría un mismo *campo social* (2000), no todos *“son semejantes en sus relaciones económicas sociales o políticas, o en sus puntos de vista acerca del mundo en que viven (...)”* (Wolf, 1.999: 9) Para evitar caer en este tipo de errores , Wolf define a los campesinos como:

(...) la población que, para su existencia, se ocupa en el cultivo y toma decisiones autónomas para su realización. Así, la categoría comprendería tanto a los arrendatarios y aparceros como a los propietarios-trabajadores, en tanto que estén en una posición de tomar decisiones importantes en la forma de cultivar sus cosechas. Sin embargo, no incluye a pescadores o trabajadores sin tierra. (Wolf, 1999: 10)

Esta idea de la autonomía es fundamental en la concepción de Wolf y particularmente en su interpretación sobre las luchas campesinas, para él:

El campesino pobre o el trabajador sin tierra que depende de un terrateniente para la mayor parte de sus medios de subsistencia no tiene poder táctico: está totalmente dentro del dominio del poder de su patrono, sin suficientes recursos que le pudieran servir como instrumentos en la lucha por el poder. Los campesinos pobres y los trabajadores sin tierra, por lo tanto, probablemente no seguirán el camino de la rebelión, a menos que puedan depender de algún poder exterior para desafiar al poder que los restringe. (Wolf, 1999: 394)

Lo que pareciera no tener en cuenta Wolf en esta afirmación, es que la pérdida de autonomía en la toma de decisiones que podría implicar a primera vista un sistema como la hacienda, que convertiría al campesino en un siervo, puede verse sopesada por el poder táctico y estratégico que le otorga la organización social, muy fuerte en zonas como el sur de Santander, donde hace mas de 40 años se llegaron a crear un *“Sindicato*

de Aparceros” (que aun existe) y uno de *“Patronos”* (se desintegró en menos de dos años). Hubo casos por ejemplo, en los que el sindicato de aparceros logró impedir, por medio de estrategias y acciones solidarias, que los patronos sacaran a las familias campesinas de sus tierras.

Un caso paradigmático en este sentido, fue el ocurrido en enero de 1981, en la hacienda el Morro, cuando el dueño de la hacienda, con la intención de desalojar a una de las familias de aparceros, arrienda la parcela a otra familia sin comunicarles la situación a quienes allí vivían. Esta era una táctica recurrente entre los hacendados que así, además del desalojo, lograban poner en conflicto a las familias campesinas, pero en ese momento, con la intermediación del Sindicato de Aparceros de Charalá, se logró prevenir el enfrentamiento y las dos familias deciden trabajar conjuntamente la parcela con la ayuda de otros aparceros del sindicato (Palacios, 2010)

Al darse cuenta el patrón, reaccionó demostrando su poder y los hizo poner presos por orden del alcalde. Son detenidos el aparcerero dueño del trabajo y dos trabajadores más residentes en la vereda. Los detenidos son remitidos a la quinta brigada de Bucaramanga sin ningún escrito ni orden judicial alguna, acto que fue considerado como una arbitrariedad por parte del alcalde Lázaro Bueno. Como ya estaba andando el proceso de organización, los aparceros reaccionaron y un grupo de 24 mujeres se prepara y se toma la alcaldía un día martes, día de mercado, a las ocho de la mañana. Exigían la libertad de los detenidos. Los medios de comunicación se ocuparon del caso y fue noticia nacional e internacional. La ocupación duró 22 horas, al cabo de las cuales el alcalde se vio obligado a solicitar de emergencia el traslado de los detenidos a Charalá (Palacios, 2010:66)

El análisis sobre la autonomía en la toma de decisiones del campesino no puede limitarse al ámbito del cultivo y la cosecha, debe ampliarse a las diferentes esferas de la vida. A muchos se les obliga a sembrar caña de azúcar, palma de aceite o coca, pero según afirman los mismos campesinos, siguen dedicándose a aquello que constituye su esencia, la labranza de la tierra. Es decir, que la pérdida de la autonomía sobre sus cultivos, según los campesinos de la región, no les hace perder su carácter de campesinos, de la misma forma que el ganarse la vida trabajando la tierra, tampoco garantiza que lo sigan siendo.

Continuando con su definición, y diferenciando al *campesino* del *granjero*, Wolf plantea que:

El objetivo principal del campesino es la subsistencia y el estatus social que se obtiene dentro de un pequeño campo de relaciones sociales. (...) los campesinos se diferencian de los granjeros que participan plenamente en el mercado y en el juego del status establecido dentro de un amplio sistema social. Para asegurar su continuidad sobre la tierra y la subsistencia para su hogar, con frecuencia el campesino debe evitar el mercado, porque una participación sin límites en éste amenazaría su dominio sobre su fuente de vida. Por lo tanto, se aferra a los arreglos tradicionales que le garantizan su acceso a la tierra y al trabajo de sus parientes y vecinos. Además, sólo le atrae una producción para la venta dentro del marco de una producción asegurada para la subsistencia. Dicho de otra forma, el campesino opera en un mercado restringido de factores y productos. Los factores de la producción -tierra, mano de obra y equipo- se hallan relativamente inmovilizados por vínculos y expectativas previos; los productos se venden en el mercado para producir un margen extra de entradas con las cuales se compran bienes que no se producen domésticamente. En contraste, el granjero entra plenamente en el mercado, somete su tierra y mano de obra a la competencia abierta, experimenta usos alternos para los factores de producción en la búsqueda de máximas ganancias, y favorece al producto más lucrativo sobre el que implica un riesgo más pequeño. (Wolf, 1999: 10)

Como vemos, en la definición de Wolf, podemos encontrar estos elementos esencializantes que Figueroa evidencia para el caso del campesinado de la costa Atlántica, se circunscribe al campesino al ámbito de lo privado y se le niega la posibilidad de buscar la ganancia y el lucro, es evidentemente, anticapitalista, pero no por ser poseedores de una propuesta de transformación estructural, sino por pertenecer, supuestamente, a un momento histórico, anterior al capitalismo y la modernidad.

Estos elementos se percibían ya en los padres del marxismo cuando se referían al papel del campesinado en el contexto de una economía capitalista, cuando Engels, definía al campesino como:

(...) el propietario o arrendatario —principalmente el primero— de un pedazo de tierra no mayor del que pueda cultivar, por regla general, con su propia familia, ni menor del que pueda sustentar a ésta. Este pequeño campesino es, por tanto, como el pequeño artesano, un obrero que se distingue del proletario moderno por el hecho de hallarse todavía en posesión de sus medios de trabajo (...). De su antepasado, el campesino siervo, vasallo o, muy excepcionalmente, del campesino libre sujeto a tributos y prestaciones, le distinguen tres circunstancias. La primera es que la revolución francesa lo ha liberado de las cargas y tributos feudales que adeudaba al dueño de la tierra, entregándole en la mayoría de los casos, por lo menos en la orilla izquierda del Rin, la libre propiedad de la tierra que cultiva. La segunda es que ha perdido la protección de la comunidad autónoma de la que era miembro y ha dejado de formar parte de ella, con lo cual perdió también su participación en el usufructo de los bienes de esta antigua comunidad.(...) La tercera circunstancia que distingue al campesino actual es la pérdida de la mitad de su actividad productiva anterior. Antes, el campesino, con su familia, producía de la materia prima de su propia cosecha la mayor parte de los productos industriales que necesitaba; los demás artículos necesarios se los suministraban otros vecinos del pueblo que explotaban un

oficio al mismo tiempo que la agricultura y a quienes se pagaba generalmente en artículos de cambio o en servicios recíprocos (...). Era casi una economía natural pura, en la que apenas se sentía la necesidad del dinero. La producción capitalista puso fin a esto mediante la economía monetaria y la gran industria. (...) En una palabra, nuestro pequeño campesino, como todo lo que es vestigio de un modo de producción caduco, está condenado irremisiblemente a perecer. El pequeño labrador es un futuro proletario. (Engels, 1974:485)

De esta forma, para Engels el campesino no sólo vivía en una época anterior al capitalismo, estaba también condenado a desaparecer con ella. Al campesinado le queda entonces completamente cerrada la puerta de acceso a la modernidad, su única posibilidad de ingresar en ella es convirtiéndose en proletario, es decir, dejando de existir. Con esto no pretendo negar el proceso de proletarización que conlleva el afianzamiento del modelo neoliberal en las zonas rurales, lo que planteo es que las resistencias frente a estos modelos también se libran en el campo de las identidades y por esto, acabar con una forma de reconocerse e identificarse, trae consigo impactos políticos que trascienden el ámbito del debate académico.

Entre los esencialismos y la *crítica cultural*

Durante los años 70, se promovieron en Colombia diferentes proyectos políticos y culturales centrados en gran medida, como señala José Antonio Figueroa (2009) para el caso de la costa Atlántica, en una *exaltación mistificada de elementos culturales*. Es esto lo que aquí entenderé por esencialización, ese proceso por medio del cual se les atribuyen determinadas características culturales a los habitantes de una región, como si fuesen propias de su naturaleza. En el caso de los habitantes de la región Caribe en Colombia, se les llegó a caracterizar como personas desinteresadas por el mundo material y el dinero, con una fuerte tendencia a la poliginia, un fuerte arraigo a las dinámicas locales. A partir de aquí se fue construyendo un imaginario del costeño como un ser de paz frente al ser violento que representaban los habitantes del altiplano.

Desde la perspectiva del *esencialismo estratégico* planteada por Spivak (1987), este tipo de esencialismos podrían entenderse como un mecanismo para el alcance de logros de diferente tipo, que podrían en su momento beneficiar a las comunidades que

son sujeto de este proceso esencialista, convirtiendo en características culturales y hasta biológicas los elementos de las reivindicaciones políticas y económicas de determinados movimientos, como en el caso de Fals Borda, quien hace del campesino costeño un sujeto anti-capitalista prácticamente “por naturaleza” y así, sustenta su propuesta política y económica que él mismo denominaría “*Socialismo Raizal*”, que:

(...) deberá mirar inicialmente a nuestros pueblos de origen que han sido creadores de nuestra verdadera identidad como nación y son cuatro: los indígenas primarios, los negros de los palenques, los campesinos-artesanos pobres anti-señoriales y los colonos del interior agrícola. (...) Retornando a los pueblos de origen, el socialismo raizal reconstruirá el ethos nacional sobre el valor de la solidaridad o siempre ofrecer de los indígenas primarios; sobre la libertad erguida y la incansable creatividad en tiempos de resistencia de los negros libres; sobre la dignidad política y personal, su productividad sin pretensiones, sobre las juntas comunales de los campesinos-artesanos anti-señoriales que, al mismo tiempo que administraban, vigilaban a los elegidos del pueblo; sobre la autonomía y el autogobierno participativo de los colonos pioneros internos (Restrepo, et al., 2009:9)

Así, Fals Borda convierte la propuesta de un modelo político y económico comunitarista en una reivindicación por la recuperación de lo que “originalmente” fuimos, de una identidad “verdadera” que nos hace lo que somos, en la defensa de rasgos culturales aparentemente propios de las comunidades de la costa Atlántica. De esta forma, se incentiva la movilización social y política por medio de la construcción, como más adelante veremos, de *procesos enmarcadores* (McAdam, et.al., 1999) a través de los cuales las personas y grupos sociales interpretan sus contextos, coyunturas políticas y condiciones para la acción colectiva.

Este tipo de prácticas, aunque estén encaminadas a propiciar un mejoramiento en el nivel de vida de los sectores populares, traen consigo una serie de efectos altamente perjudiciales a nivel político y cultural para estas comunidades, pues por una parte congela las dinámicas de transformación cultural que permite a los grupos sociales adecuarse a las transformaciones de su entorno y responder eficazmente a sus problemas y necesidades, de otro lado, invalida las pretensiones de acceso a la modernidad planteadas por los grupos sociales o comunidades esencializadas y por último, dificulta la articulación con otros sectores, en la medida en que se exacerban lo que Durkheim (2001) llamaría *solidaridades mecánicas* por encima de las *orgánicas*, es decir, que se propician solidaridades basadas en el hecho de que nos reconocemos como iguales,

distinto a las generadas a partir de la división social del trabajo, la *solidaridad orgánica*, en la que los individuos de un grupo social construyen sus vínculos solidarios a partir de la noción de complementariedad nacida de la diferencia.

Frente a estas posiciones que aferran a los “otros” al pasado negándoles el ingreso al presente, a partir las contribuciones de algunos autores y autoras de las corrientes poscoloniales, como Fabian, Said, Fergusson y Rappaport, José Antonio Figueroa (2009) construye una perspectiva para el análisis que le permite pensar las dinámicas culturales entre las comunidades campesinas de la costa Atlántica desde lo que él llama la *crítica cultural*:

(...) aquella situación vergonzosa, como la define Ferguson (2002), y que generalmente el etnógrafo elude: aquella en la que el nativo (en el sentido más impreciso e indefinido posible) le dice al etnógrafo que no quiere ser lo que es. Es decir, aquella conciencia que tiene el actor social de que el entramado cultural en el que vive, que actúa y reproduce, es la razón fundamental por la que vive una situación insostenible y, por eso, proclama la necesidad de subvertir ese orden cultural. (Figueroa, 2009:44)

Esta perspectiva permite analizar los reclamos del movimiento campesino más allá de una defensa del pasado o un intento de mimesis (Ferguson, 2002), como un esfuerzo por acceder a lo que Ferguson denominaría “(...) *una membresía plena dentro de la modernidad y una negociación de los derechos inherentes a esa membresía*” (Figueroa, 2009:46). En su análisis de estos cambios culturales, Figueroa parte de la concepción de cultura planteada por Said, para quien la cultura es:

(...) un ambiente, un proceso y una hegemonía en los que las personas (en sus circunstancias privadas) y sus acciones están inmersas, a la vez que se halla administrada en su cima por una superestructura y en su base por una serie de actitudes metodológicas. Es en la cultura donde podemos encontrar la gama de significados y las ideas transmitidas por frases como “pertenecer a”, “estar en un lugar”, o sentirse en casa en un lugar (Said, 1983, en Figueroa, 2009: 41).

Desde esta perspectiva es que planteo en esta investigación, que las luchas del movimiento campesino del sur de Santander fueron esencialmente luchas emprendidas desde la transformación y la *crítica cultural*. Se generaron cambios en cada una de las dimensiones de la cultura entendida desde la concepción de Said. A nivel de la *superestructura* principalmente, desde una transformación en las concepciones de los principios y mandatos de la religión católica a partir de la influencia que han tenido en

la zona diferentes corrientes de la Teología de la Liberación, y a nivel *metodológico*, desde la transformación de las formas de producción y organización para la acción política, a partir de la implementación de un sistema regional de economía cooperativa y asociación campesina para la acción colectiva. Para demostrar estos cambios, esta investigación centra su mirada en las transformaciones en las concepciones religiosas, en las formas de producción, en las acciones colectivas y las estructuras organizativas del campesinado de la región.

Tiempos Modernos

La hipótesis central de esta investigación es que las luchas del movimiento campesino del sur de Santander durante los años 60 y mediados de los años 90, pueden caracterizarse como luchas por el acceso a la modernidad, lo cual hace del concepto de modernidad uno de los ejes fundamentales para la construcción de este marco teórico, una definición suficientemente amplia, permitirá comprender de manera más profunda los aportes del movimiento campesino en este sentido.

En un intento por construir una crítica en torno a las perspectivas que explican la Modernidad a partir de factores internos a las sociedades europeas, Arturo Escobar en su obra *más allá del tercer mundo* (2005), realiza una caracterización de lo que se ha entendido por Modernidad a partir de las nociones planteadas por dos de los autores más reconocidos en este campo, Jürgen Habermas y Antony Giddens. Según Escobar, desde esta perspectiva la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente forma:

1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa norte (especialmente Francia, Alemania e Inglaterra), alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII (la espíteme moderna de la que habla Foucault) y se consolidaron con la Revolución Industrial.

2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la reflexividad (la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad); el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y

lugar, determinada por las relaciones entre "ausentes otros" que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens 1990).

3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser, además, caracterizada en términos de la creciente apropiación de las competencias culturales hasta entonces dadas por sentadas, por parte de formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como los fundamentos para la igualdad y la libertad que hacen posible el lenguaje de los derechos.

4. *Filosóficamente*, se puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de "Hombre" como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo: Foucault 1973, Heidegger 1977, Panikkar 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia –extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger, entre otros– que encuentra en la verdad lógica el fundamento para elaborar una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles (y, por tanto, controlables) (i.e. Vattimo 2000). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo –la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación– como crucial para la fundación filosófica del orden moderno (Escobar, 2005:67)

Aunque evidentemente gran parte de los principios filosóficos, sociológicos, culturales e históricos que dan origen a la modernidad provienen de las sociedades europeas, esto no necesariamente “(...) quiere decir (como lo plantean visiones externalistas y reduccionistas) que los patrones de modernización hayan sido procesos puramente exógenos, impuestos de manera unilateral por determinados países o constelaciones de poder mundial, como podrían ser hoy las corporaciones multinacionales” (Jaramillo, 2003:66). La expansión global de la modernidad no puede ser entendida simplemente como el resultado de un proceso colonialista eurocéntrico, ni los intentos por acceder a ella podrían ser reducidos a un intento de mimesis (Ferguson, 2002) desde las sociedades periféricas hacia las del centro.

Así como no deberíamos temer a la modernidad ni a las modernizaciones por sus orígenes, tampoco deberíamos abrazarlas como banderas de libertad y emancipación, como pareciera hacerlo García Canclini (1989) cuando propone una concepción de la modernidad conformada por cuatro proyectos: el emancipador, el expansivo, el renovador y el democratizador. Por proyecto emancipador entiende “(...) la

secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas, su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de este movimiento emancipador la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, sobre todo en las grandes ciudades” (Ibíd.:31); define como Proyecto Expansivo “(...)la tendencia de la modernidad que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes” (Ibíd.:31), una expansión “(...) motivada preferentemente por el incremento de lucro; pero en un sentido más amplio se manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial”(Ibíd.:31). El Proyecto Renovador abarca “(...) por una parte, la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo; por la otra, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta” (Ibíd.:32), y por último, define el Proyecto Democratizador como el “(...) movimiento de la modernidad que confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados, para lograr una evolución racional y moral (...)” (Ibíd.:32).

La modernidad entonces, no es necesariamente imposición ni tampoco emancipación, son una serie de condiciones y dinámicas históricas que pueden ser apropiadas, resignificadas y utilizadas en cada momento y lugar de formas muy diversas. Aunque su expansión ha sido impulsada principalmente desde potencias estatales, económicas y culturales de Europa Occidental y posteriormente de Estados Unidos y Japón (Jaramillo, 2003), ella se ha realizado

(...) en el interior de muy disímiles matrices históricas (etnias, grupos regionales y nacionales, civilizaciones), denominadas genéricamente “tradicionales”, las cuales han marcado su impronta decisiva en las tendencias modernizadoras y han condicionado las modalidades, los ritmos y la naturaleza misma de la expansión de las formas económicas, las estructuras de interacción y las expresiones simbólico-expresivas propias de la modernidad (Ibíd.:66)

De la misma forma, plantea Jaime Eduardo Jaramillo (2003), no puede atribuirse una significación unívoca a los procesos de modernización, pues así como su expansión a las sociedades de la periferia ha conllevado nuevas desigualdades y subordinaciones, también ha traído consigo:

(...) la difusión de ideas universalistas, igualitaristas y emancipatorias (...), que han sido asimiladas sobre todo por movimientos sociales subalternos. Los movimientos sindical, feminista o artístico, entre otros, son incomprensibles sin la referencia a los procesos de modernización (...). Estos movimientos sociales presuponen expresiones centrales de la modernización, como son la diferenciación social y de campos, la individualización, la secularización, la urbanización, cambios en los roles de género, el régimen democrático y la autorreflexividad (Ibíd.: 66)

Según Jaramillo, las Modernizaciones, que para él -y así utilizaré el término a lo largo de este texto- (...) *son las manifestaciones de ese gran proceso histórico-universal que llamamos Modernidad (Ibíd.:65)*, que se manifiesta en nuevas instituciones, grupos sociales e instituciones que son el reflejo del surgimiento,

(...) por primera vez en la historia de la especie humana, de la Historia-mundo, de la vida genérica de la especie, mediante la interdependencia conflictiva de todas las etnias, países y civilizaciones, proceso que hoy se denomina bajo la noción, que registra también diversas lecturas, de Globalización (Ibíd.:65).

Estos procesos de Modernización, que Jaramillo divide en tres dimensiones, *económico-tecnológica, comunitaria-societal y simbólico-expresiva*, toman formas distintas en cada contexto y momento histórico, a partir de los acumulados y características propias de cada grupo, comunidad o sociedad. La forma que revista cada una de estas dimensiones afecta las otras dimensiones de los procesos de modernización, no de forma lineal, como pretenden algunas interpretaciones economicistas, sino *holística, estructural, interactiva* (Ibíd.:67). Es decir, que los cambios y formas de los procesos de modernización no son el resultado exclusivo de la implementación, transformación o apropiación de modelos políticos o económicos, la herencia y las dinámicas de cambio cultural de cada sociedad, el alcance o a la apropiación de algunos avances tecnológicos, el papel desempeñado por algunos líderes políticos, por ejemplo, pueden llevar a las modernizaciones a tomar rumbos y formas distintas.

Desde este punto de partida, entendiendo que no hay causalidades unívocas, Jaime Eduardo Jaramillo plantea lo que él considera *procesos centrales propios de la expansión de la Modernidad*, aquellas dinámicas que le han permitido convertirse en una matriz "*histórico-universal*", y que abarcan las dimensiones de "(...) *la tecnología y las formas de organización productiva, las modalidades de la interacción social y la conformación de los grupos, las expresiones de la dominación estatal y en la vida*

cotidiana. En fin, las instituciones y agentes encargados de la producción simbólico-expresiva, esto es cultural (...)” (Ibíd.:68). Estos procesos son:

a) La aparición de un modelo de organización social y económico capitalista: Basada en los principios de la productividad, el ahorro de tiempo de trabajo y *la sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto, esto es por capital* (Jaramillo, 2003:68). Este modelo presupone, “(...) *un mercado libre de la fuerza de trabajo vinculada aquella inherentemente a la búsqueda del lucro y de la acumulación de capital, como meta básica y legitimada de su actividad económica, lo que presupone intrínsecamente la tendencia expansiva universal de este modo de producción*” (Ibíd.: 68). Este modelo ha tomado diferentes formas en cada sociedad, el capitalismo, aun con su carácter global y globalizante, no es el mismo en todo el mundo. En cada país se asumen distintas posiciones y disposiciones frente a temas como la relación entre el Estado y la economía, el sentido, la función y los límites de lo público y lo privado, la macro y la micro economía, que han dado forma a distintas tendencias como la *Nacional-revolucionaria*, con un capitalismo de Estado, liderazgos carismáticos y control estricto sobre la movilidad social; la *Socialdemócrata*, que combina liberalismo político y socialismo reformista; y el *Neoliberalismo*, con una lectura radical del liberalismo económico (Jaramillo, 2003).

b) Transformación profunda en los tipos y características de las clases, estratos y capas sociales: Esto (...) *supone también cambios cualitativos en el tipo de ocupaciones y profesiones, entonces en la división social del trabajo, así como en las formas de producción y repartición del excedente social. (...) surgen clases y estratos fundamentadas en tipos de actividad económica que privilegian la relación mercantil o salarial* (Ibíd.: 69).

c) Diferenciación funcional de campos o sistemas sociales: Principalmente de los (...) *campos político y económico, los cuales adquieren autonomía relativa en su funcionamiento y establecimiento de normas y valores propios (...)* (Ibíd.: 70), diferenciación que implica una autonomía ganada en medio de grandes revoluciones que algunos autores consideran procesos estructurales de la modernidad: la revolución industrial, la revolución democrática y la revolución educativa (Parsons: 1974, en

Jaramillo, 2003)

d) Secularización de la vida familiar, comunitaria, política y cultural: Con la consecuente separación, que no necesariamente implica una relación hostil, entre iglesia y Estado; la libertad y pluralidad de cultos, orientaciones éticas, artísticas y corrientes científicas (Jaramillo: 2003). Para el filósofo colombiano Rubén Jaramillo (1998), la ausencia de este proceso de secularización en Colombia, explica no solo la postergación de la llegada de la modernidad a nuestra sociedad, sino también en gran medida, el conflicto social, político y armado que vive nuestro país, en sus palabras:

La carencia de un ethos secular, de una ética ciudadana-como escribía Alejandro López en 1927 y lo repite en nuestros días Francisco de Roux- constituye nuestro mayor problema. Como lo afirma éste último, nuestra sociedad ha saltado del institucionalismo católico a la anomia social sin haber pasado por un proceso de secularización (Jaramillo, R, 1998: 55)

Como veremos más adelante, autores como Isidoro Moreno (2003) proponen replantear esta idea, entendiendo que lo que caracteriza la Modernidad más que el fin de lo sagrado, es su fragmentación, el cambio de unas sacralidades por otras.

e) Concepción no providencialista del fundamento de la sociedad, las instituciones políticas y la cultura: *Con ello, la generación de legitimaciones histórico-sociales, sin un fundamento sobrenatural. La sociedad aparece como siendo autoproducida y autorreproducida, por sus gestores, los ciudadanos (Jaramillo, 2003:70)* Esto no sólo implica una forma distinta de interpretar el mundo, el individuo recibe en la modernidad la responsabilidad de construirlo. Un proceso muy cercano a lo que Zigmunt Bauman llamaría *individualización*, que:

(...) consiste en transformar la “identidad” humana de algo “dado” en una “tarea”, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de de su desempeño. En otros términos, consiste en establecer una autonomía de *jure* (haya o no haya sido establecida también una autonomía de *facto*) (...) La necesidad de transformarse en lo que uno *es* constituye la característica de la vida moderna -y solamente de ella. (Bauman, 2002:37)

f) La racionalización progresiva de la vida social: Los campos sociales van siendo sometidos

a una lógica de medios y fines que entraña la especificidad funcional e institucional y la división del trabajo, el cálculo y la neutralidad afectiva, propiciando la transición del predominio de un tipo de relación social y comunitaria, a un tipo de interacción societal. (...) Se redefinen espacios de sociabilidad e identidades restringidas, las formas comunicativas se transforman, surgen numerosas asociaciones secundarias, con adhesión voluntaria de sus miembros, definidos a partir de intereses u objetivos comunes y de un lazo contractual. (Op.Cit.: 72)

De esta forma, el conocimiento científico se va convirtiendo en un elemento fundamental en la construcción de la realidad social y por medio de sus aplicaciones tecnológicas, sociales, económicas, políticas y culturales, adquiere una gran capacidad para regular las relaciones sociales (Ídem).

g) La separación espacio-temporal de los procesos comunicativos: Uno de los cambios cualitativos más importantes de la modernidad es la creación de nuevas formas de interacción social a partir de los desarrollos de las tecnologías para la información y la comunicación. Según John B. Thompson (1998), son identificables tres tipos distintos; la *interacción cara a cara*, caracterizada por la co-presencia espacial y temporal de quienes participan en el proceso de interacción que en términos comunicativos es de carácter dialógico o bidireccional, la *interacción mediática*, que implica la comunicación entre sujetos que se encuentran en lugares o tiempos distintos, es la interacción que realizamos a través del teléfono, las cartas, los correos electrónicos, etc., donde aunque se sigue conservando el carácter dialógico, se amplía la posibilidad de interpretaciones ambiguas de los mensajes; y la *casi interacción mediática*, con lo que Thompson se refiere a la comunicación generada desde los *Mass Media*, que además de implicar también la separación del tiempo y el espacio, es de carácter monológico, o por lo menos así lo había sido hasta el surgimiento de la web 2.0, que abre las posibilidades de respuesta y reacción de los y las receptoras frente a la información que reciben, sin que esto implique necesariamente la democratización de la comunicación y la información en la sociedad contemporánea. De la mano con esta transformación en las posibilidades de interacción social, emerge lo que Jaime Eduardo Jaramillo denomina una Visualidad secundaria,

Esto es, que una parte cada vez más considerable de la experiencia cotidiana de las mujeres y los hombres en la modernidad tardía, se vincula al consumo de imágenes y sonidos (incluida la voz humana) en el acto de la lectura, de la escucha de la radio y el teléfono, de ver televisión, cine, propaganda visual, video o fotografías, de utilizar el

internet y el correo electrónico, por lo que su propia construcción de la realidad social asimila cada vez más decisivamente elementos de la denominada realidad virtual. (Jaramillo, 2003: 73)

h) Transformación de las relaciones entre el ser humano y su medio ambiente natural y construido: La penetración de las relaciones capitalistas en las zonas rurales, plantea Jaramillo, genera una dinámica de expulsión de las comunidades y personas que históricamente han habitado el territorio (Jaramillo, 2003), en un primer momento porque se reorganiza el uso del suelo, la dinámicas de producción en pequeña escala que solía caracterizar la economía campesina, no coinciden en principio con las necesidades de producción en masa del capitalismo, que necesita optimizar el espacio, hacerlo rentable. De esta forma,

Los factores expulsivos de la penetración de las relaciones capitalistas en el campo, con su consecuencia en la proletarización, o semiproletarización, de numerosos indígenas, siervos y campesinos, aunada a la oferta de trabajo, y algún nivel de educación, salud y cultura ofrecida por los nuevos centros fabriles, las escuelas, los hospitales, las bibliotecas, han supuesto la migración de millones de personas, de los dos sexos, de todas las edades, regiones, religiones y comunidades étnicas, cuyos procesos de desplazamiento no han sido lineales, registrando diversas etapas y recorridos. (Ibíd.: 74)

A partir de esta reorganización y redistribución de la población en el territorio, “*se crean nuevos oficios y profesiones, emergentes demandas y mecanismos de cohesión social, que suponen transformaciones sustanciales en las instituciones religiosas, estatales y productivas*” (Ibíd.: 75). Fue precisamente en este contexto como veremos más adelante, que la iglesia católica debió convocar en los años sesenta del s.XX al Concilio Vaticano II, para repensar sus normas y formas de relacionamiento con sus fieles, así como su posicionamiento frente a problemas como la pobreza, la guerra y el sistema económico.

Pero el capitalismo no sólo expulsa a las poblaciones de las zonas rurales hacia las ciudades, como “*(...) espacio por excelencia para el desarrollo de las fuerzas expansivas de la Modernidad (...)*” (Jaramillo, 2003:75), también se traslada al campo creando nuevas formas de relación y representación social, dando pie a lo que algunas personas han llamado “*descampesinización del campesinado*” (Aranda, Entrevista, 2012), entendiendo por esto que “*ahora los jóvenes en el campo no quieren ser lo que sus papás y sus abuelos fueron, ellos quieren ser otra cosa y tienen derecho*” (Ídem).

i) Transformación de los tipos de organización familiar: Otra de las transformaciones que tiene lugar a partir de los procesos de modernización, ocurre en el ámbito de las formas de organización familiar y en la construcción de roles a partir de los géneros, Esto implica, de una lado, un cambio en (...) *las modalidades de socialización de infantes y jóvenes, cuando estos aparecen, por vez primera en la historia como sujetos de derechos. El infante, el adolescente, el joven, concebidos como construcciones socioculturales, son una creación de la modernidad* (Jaramillo, 2003:75); y de otro, en los lugares asumidos por las mujeres y las distintas identidades de género excluidas hasta hoy por los modelos androcéntricos hegemónicos. Suceden entonces cambios sustanciales,

(...) en un proceso lento pero irreversible (...), en la supremacía masculina dentro de la familia y también en los diferentes campos de la actividad social (económicos, políticos, religiosos e intelectuales). En el relegamiento de la mujer a su función reproductiva, a las funciones domésticas, al cuidado casi exclusivo (y excluyente) de los hijos, convirtiéndola en figura subordinada al poder del Pater-familia, sin verdadera voz y capacidad de decisión sobre los asuntos colectivos (Ibíd:76)

Religión y Modernidad

De acuerdo con la concepción de modernidad planteada por Jaime Eduardo Jaramillo, entre las características de este momento histórico se encuentran la secularización de la vida familiar, comunitaria, política y cultural, y la concepción no providencialista del fundamento de la sociedad, las instituciones políticas y la cultura, con lo cual, podría parecer a primera vista que la hipótesis del carácter modernizante de las luchas del movimiento campesino de la región, se derrumbara al encontrarse con el papel protagónico desempeñado por la iglesia católica en este movimiento desde sus inicios. Esta aparente contradicción entre la iglesia y los procesos modernizantes no es exclusiva de la propuesta de Jaramillo,

Desde los ilustrados del siglo XVIII al pensamiento light postmoderno, tanto dentro de las corrientes liberales como de las marxistas, que son dos ramas del tronco común de la Modernidad, se asume la aparentemente obvia correlación de: a mayor modernidad, mas secularización. O, con otras palabras (...), a mayor racionalidad, menor presencia de lo sagrado (Moreno, 2003:35)

Isidoro Moreno (2003) sostiene que lo que caracteriza a la modernidad no es la secularización sino “(...) *la sustitución de unas sacralidades por otras y a nuestro mundo actual, la pluralidad de sacralidades (...)*”. *Fragmentación del ámbito de lo sagrado, y no su desaparición, es lo que define a nuestra época* (Moreno, 2003:36). Para el caso de esta investigación, he intentado llevar la afirmación de Moreno un poco más allá, pues el análisis del papel desempeñado por algunos sectores de la iglesia católica en el impulso de los procesos de movilización campesina por la inclusión en la modernidad, permite demostrar que la modernidad no necesariamente implica el abandono de las sacralidades tradicionales. En el caso del sur de Santander, ocurrió una transformación en la forma de concebir algunos aspectos de la fe católica y su doctrina, pero aquello que era considerado sagrado en lugar de abandonarse llegó a utilizarse como más adelante veremos, a partir de un proceso de resignificación, como motor del proceso de transformación hacia la modernidad.

En su análisis acerca de las nuevas sacralidades en la modernidad, Moreno plantea una crítica bastante fértil en torno a un reduccionismo recurrente en las ciencias sociales, y consiste en la asimilación

(...) entre lo sagrado-religioso, que compondría una unidad indivisible, y lo secular-laico, que también serían dos términos equivalentes, cuando, en realidad, lo que se conforman son cuatro cuadrantes: el de lo sagrado-religioso, el de lo sagrado-laico, el de lo secular-religioso y el de lo secular-laico (Moreno, 2003:38).

Para el autor, lo que caracteriza a la modernidad no es entonces el predominio de la secularización racional, sino la fragmentación del ámbito de lo sagrado, ahora compartido por contenidos religiosos y no religiosos. Esta división en cuatro cuadrantes propuesta por Moreno, permite, en sus propias palabras, “(...) *no caer en simplismos tales como considerar a algunas ideologías políticas (...) como religiones, o definir a todos los creyentes religiosos como necesariamente antimodernos y alienados*” (Moreno, 2003:38). Así, desde estas cuatro categorías Moreno afirma que:

(...) no se ha producido nunca, en ningún lugar del mundo occidental, en contra de lo que se afirma por doquier, un proceso profundo de secularización, es decir, de desacralización de la sociedad. Lo que sí ha ocurrido realmente es un proceso de laicismo, es decir de debilitamiento del papel de la religión, que ha sido desalojada de la centralidad del ámbito de lo sagrado (Moreno, 2003:37).

En este sentido, uno de los aspectos más interesantes del caso de estudio de esta investigación, es que la religión no ha perdido su lugar, ha transformado algunas tendencias a su interior que han llevado a transformar las formas de lo sagrado, por ejemplo, acabando con el supuesto respaldo que tenía el poder los patronos o hacendados en la voluntad de dios.

En los años 60 hubo un cambio grande en la iglesia católica de la región, antes el clero defendía la idea de que el poder de los patronos era una extensión del poder de Dios y debía ser respetado, pero con la llegada del padre Ramón, este poder fue interpretado como una injusticia con los más pobres que contradecía el mensaje de amor del proyecto cristiano (Ruíz, Entrevista, 2012)

En el caso del sur de Santander se podría hablar de una forma de modernidad que no implicó un desplazamiento de las sacralidades ni de la religión, aunque sí, una transformación al interior de cada una de ellas. Teniendo en cuenta que según los planteamientos de Isidoro Moreno, esta fragmentación de las sacralidades se debe entre otras a la fragmentación misma de nuestras sociedades en diferentes clases y sectores, podríamos afirmar también, que el mantenimiento de las sacralidades tradicionales en el sur de Santander se beneficiaría de las acciones del movimiento campesino, en la medida en que este ha logrado mantener y fortalecer los vínculos comunitarios y la cohesión existente entre los habitantes de las comunidades de la región.

Esta forma de modernidad que convive con la religiosidad y la sacralidad, ha caracterizado en gran medida, según Javier Sáenz (1997), a los procesos de modernización en Colombia desde los primeros años del siglo XX. Sáenz, en un estudio acerca de la pedagogía, la moral y la modernidad en Colombia entre 1900 y 1946, emprende una minuciosa revisión de archivo de más de 3000 documentos en los que se va introduciendo en los discursos de los intelectuales colombianos la noción de la modernidad. Desde principios de siglo dice el autor, se utiliza recurrentemente el término *moderno*

(...) para legitimar como válidos, científicos y objetivos un conjunto de saberes y prácticas pedagógicas, psicológicas, paidológicas, higiénicas, biológicas, médicas y eugenésicas. Se encontraron también imágenes de instituciones modernas, saberes nuevos, renovación racial y nacional. Se concebía lo moderno como símbolo de una nueva era que, más que construir sobre el pasado, pretendía romper con lo viejo, con lo tradicional y con lo clásico. (...) Los intelectuales colombianos portadores de este

discurso modernista tenían mayor claridad sobre las deficiencias de lo antiguo que sobre la configuración exacta del nuevo territorio. La crítica a lo viejo, englobado bajo el término estratégico de lo tradicional, se convierte en artículo de fe y rito de iniciación a este nuevo mundo (Sáenz, et.al, 1997:8).

Se consideraba que los saberes y prácticas tradicionales habían dejado de ser útiles para la formación del “sujeto moderno” y en la medida en que no podían ser abordados y comprobados a través del método científico se fueron invisibilizando desde el lugar de lo fantástico. Pero esto no ocurrió con la religión, especialmente con el catolicismo, pues los intelectuales, especialmente los pedagogos, tenían “(...) *una idea bastante clara de la necesidad de adecuar lo moderno al poder político de la iglesia católica, al profundo arraigo de la cultura católica en la población y a su propia identidad como católicos, así tuviesen diferencias con algunas actuaciones de la iglesia*” (Ibíd.:15). De esta forma, según el autor, el discurso y las prácticas de la modernidad van ocupando un lugar específico sin disputarle sus espacios a lo religioso, ante los cuales, varios de estos intelectuales colombianos de la modernidad de principios de siglo “(...) *declaraban que se trataba de campos sobre los cuales su formación académica o el carácter científico de sus trabajos no les permitían opinar*” (Ibíd.:16).

Elementos para el Análisis de la Acción Colectiva. Procesos Enmarcadores, Estructuras de Movilización y Oportunidades Políticas

La memoria por la que indago a lo largo de esta investigación es una memoria colectiva, la memoria construida y compartida por un grupo social específico, el equipo de trabajo de El Común, en torno al “movimiento campesino del sur de Santander”. No es la “memoria” del movimiento, pues en su interior existen muy diversas versiones o memorias de los acontecimientos que aquí se narran, es la versión de un grupo social acerca de un momento histórico particular. He afirmado que las acciones colectivas emprendidas por este movimiento han sido de carácter modernizante y que pueden haber aportado de manera significativa a la baja presencia del conflicto armado y el narcotráfico en la región. Para dar mayor claridad a estas afirmaciones y elaborar una perspectiva de análisis que me permita demostrarlas sólidamente, deberemos aclarar

detalladamente lo que a lo largo de esta investigación se entiende por movimientos sociales y acciones colectivas.

Según Mauricio Archila, los movimientos sociales son “(...) *aquellas acciones sociales colectivas permanentes, orientadas a enfrentar condiciones de desigualdad, exclusión o injusticia y que tienden a ser propositivas en contextos espacio-temporales determinados*” (Archila, 2005:74). Se inscriben además en la construcción de consensos y no recurren a la imposición por la fuerza. Las protestas sociales por su parte, “*son acciones sociales de más de diez personas que irrumpen en espacios públicos para expresar intencionalmente demandas o presionar soluciones ante distintos niveles del Estado o entidades privadas*” (Archila, 2005:75).

A partir de un análisis de las diferentes perspectivas desde las que se ha abordado el tema de la acción colectiva desde las ciencias sociales, Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald, construyen una propuesta teórica en la que articulan cada una de las principales corrientes, a saber, las teorías de la movilización de recursos, la de los procesos políticos y la nueva escuela de los movimientos sociales. Su propuesta cuenta con tres ejes para el análisis del surgimiento y el desarrollo de la acción colectiva. *Las estructuras de movilización*, que “*se refiere a los canales colectivos tanto formales como informales, a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva*” (McAdam, et.al., 1999: 24); *las oportunidades políticas*, referida a las condiciones políticas del contexto local, regional y nacional, y los *procesos enmarcadores*, definidos como aquellos “*(...) significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación*” (Ibíd.:26). Este último campo es según el análisis de los autores, el que cuenta con menos desarrollos teóricos e investigativos, aunque se afirme una y otra vez la necesidad de reintroducir el elemento cultural existen muy pocos trabajos, siquiera similares a aquellos con los que contamos sobre la importancia de las oportunidades políticas o estructuras de movilización, a la hora de explicar el surgimiento y desarrollo de los movimientos sociales (Ibíd.: 27), lo cual se evidencia en la construcción de esquemas teóricos y metodológicos bastante frágiles para el estudio de las dimensiones culturales de la acción colectiva. McAdam, MacCarthy y Zald construyen un esquema para el

análisis de este ámbito dividido en cinco tópicos distintos,

(...) 1) el bagaje cultural a disposición de los contestatarios; 2) las estrategias enmarcadoras por las que optan los grupos; 3) la lucha que se genera entre un grupo que desea estructurarse y otros agentes de la acción colectiva -en especial el Estado y contramovimientos que pudieran haber surgido-; 4) la estructura y el papel desempeñado por los medios de comunicación en esta batalla; y 5) el impacto cultural que el movimiento puede tener al modificar elementos culturales que constituyeron su razón primera de ser (Ibíd.: 44)

Aunque estos cinco tópicos facilitan la organización de las observaciones y reflexiones en torno a los procesos enmarcadores, aún no permiten dar cuenta de la complejidad de las dinámicas de un fenómeno evidentemente cultural. De esta forma, se evidencia una falencia en las teorías de la acción colectiva que constituye un llamado urgente a que la antropología se vincule de manera más activa en este campo del saber. Es este precisamente uno de los principales intereses de esta investigación, aportar elementos teóricos y metodológicos desde una concepción antropológica de la memoria, que permita comprender, a partir de los sistemas de representación (Hall, 1997), la forma en que las personas y grupos sociales interpretamos nuestros contextos pasados y presentes.

Cada uno de los tres elementos de este enfoque, oportunidades políticas, estructuras de movilización y procesos enmarcadores, se relacionan permanentemente entre sí hasta el punto de convertirse, cada uno de ellos, en requisito fundamental para que la acción colectiva ocurra y se desarrolle. En principio, para que los grupos sociales decidan organizarse y actuar, es necesario que ocurran dentro del sistema de oportunidades políticas, una serie de situaciones que deberán ser interpretadas por ellos como ilegítimas y propicias al cambio a través de su acción. Esta interpretación ocurre a partir de los *procesos enmarcadores* pero ellos, no se generan de manera espontánea, “(...) *el que se generen procesos enmarcadores como respuesta crítica frente a un sistema dado, depende de que la gente tenga acceso a estructuras de movilización diversas, grupos de personas que crean los significados que quieren dar a eventos presentes y futuros*” (McAdam, et.al., 1999:31). Así mismo, serán estas estructuras de movilización las encargadas del desarrollo de las estrategias y acciones implicadas en la realización de la acción colectiva.

De esta forma, en caso de que no existiera alguno de los tres elementos mencionados, podría cohibirse la acción colectiva, pero la inexistencia de alguno puede ser solventada por la transformación de otros, es decir, en caso tal de que un contexto social y político determinado no represente para determinados grupos sociales una oportunidad de emprender acciones colectivas para su transformación, ya sea porque no son consideradas ilegítimas o no se piensen propicias al cambio, una transformación en los *procesos enmarcadores*, como resultado por ejemplo, de la reconstrucción de memorias colectivas que hubieran sido invisibilizadas por las condiciones de conflicto o simplemente por las historias hegemónicas, podría generar interpretaciones distintas de estas situaciones que lleven a cuestionar la legitimidad del orden establecido y dar inicio así a los procesos de generación y desarrollo de acciones colectivas.

Memoria colectiva y repertorios de contestación

Después de haber visto como la memoria incide en las posibilidades de que una acción colectiva ocurra y se desarrolle, me detendré por un momento en la manera en que ésta incide en las formas que adquiere dicha acción. Las personas y organizaciones que hacen parte de las acciones colectivas no inventan desde cero sus estrategias en cada momento, cuentan con lo que en la teoría política se conoce como “repertorios de contestación”,

(...) conjuntos limitados de rutinas para la mutua reivindicación que están a disposición de los pares de identidades. Tomamos prestada una metáfora teatral -repertorio- para transmitir la idea de que los participantes en las reivindicaciones públicas adoptan unos guiones que ya han escenificado anteriormente, o por lo menos los han observado. No inventan simplemente una nueva forma de acción eficaz ni expresan cualquiera de los impulsos que sienten, sino que reelaboran las rutinas ya conocidas en respuesta a las circunstancias del momento. Al hacer tal cosa, adquieren la capacidad colectiva de coordinar, anticipar, representarse e interpretar las acciones de los demás (Mc Adam, Tarrow, Tilly, 2005: 152).

Así, recordar las acciones del pasado otorga nuevos elementos para construir las acciones del presente, amplía el repertorio de estrategias posibles y potencia las capacidades de proyección acerca de los resultados e impactos que estas puedan alcanzar. Por lo tanto, cuando a causa de la violencia o del conflicto, se confiscan o

silencian las memorias (Blair, 2008), no sólo se niega a los grupos sociales el derecho a construir sus propias representaciones sobre el mundo y su propia vida, se les confiscan sus estrategias y saberes para la acción colectiva. De esta manera, mientras se reducen los recursos con los que cuentan los grupos sociales para transformar sus entornos sociales, económicos, políticos y culturales, se propician condiciones para la reproducción de las formas violentas de tratamiento de los conflictos, en tanto:

Parece ser que la utilización exitosa de los *canales adecuados* depende, precisamente, de la disposición del tipo de recursos políticos convencionales (...) de los que carecen los movimientos sociales. Faltando estos elementos, a los grupos puede no quedarles más recurso que usar sus posibilidades para alterar el orden público (...) (McAdam, et.al., 1999, pág: 27)

Desde esta perspectiva, la ausencia de la memoria abona el terreno para la aparición y reproducción de la violencia, lo cual, en el ámbito del conflicto armado en Colombia nos debería llevar a pensar que la memoria, además de permitirnos hacer justicia por medio de la identificación de víctimas y victimarios, es un camino para la construcción de alternativas no violentas de tratamiento de las diferencias y así, la construcción de una paz sostenible que vaya más allá del silenciamiento de los fusiles o la desarticulación o simple transformación de las instituciones encargadas del ejercicio directo de violencia.

En palabras de Ricaurte Becerra, uno de los fundadores del movimiento, “*la gente reacciona de maneras violentas cuando siente que no tiene más opciones, por eso siempre hay que tener una posibilidad de acción para proponer*” (Becerra, Entrevista, 2009). Así, la memoria se constituye en un depósito de ideas para enfrentar los problemas y necesidades del presente.

CAPÍTULO II

METODOLOGÍA Y CONTEXTO HISTÓRICO

Este capítulo se divide en tres grandes partes, en la primera de ellas se presenta el marco metodológico de esta investigación, haciendo énfasis en la perspectiva desde la que abordo el tema de la memoria colectiva y la etnografía, y se describen en ese mismo momento, las herramientas etnográficas desde la que se realiza esta investigación. En la segunda parte, realizo una ubicación geográfica de la zona de estudio y algunas de sus características económicas; y en la tercera, se abordan algunos elementos del marco histórico de los años sesenta y setenta, momento en el que nace el movimiento campesino del sur de Santander y que para América Latina constituye uno de los momentos más álgidos de las luchas sociales y políticas durante el siglo XX.

Marco Metodológico

Uno de los propósitos de esta propuesta metodológica, ha sido el desarrollar estrategias colaborativas, que como bien señalaría J. Rappaport, trasciendan la colaboración en la recolección de datos hasta llegar a un proceso de co-teorización, entendida, como la “(...) *producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores*” (Rappaport, 2007:204). Así, me he propuesto llevar la participación de las personas que hacen parte del grupo social que estudio, el movimiento campesino del sur de Santander, más allá del de ser generadores de información acerca de sus vidas y entornos. Les invité a hacer parte de la investigación como fuentes, investigadores y analistas de este proceso.

Su participación activa en el proceso de recolección de la información, en la medida en que han participado de la construcción e implementación de diferentes herramientas etnográficas, como los relatos de vida, ha generado por una parte, entornos de confianza con las personas entrevistadas y por otra, la posibilidad de identificar temas que en las entrevistas no se mencionaban, en la medida en que ellos y ellas han

participado también de los momentos históricos a los que nos referíamos. De esta forma, ha sido posible acceder a más amplios y profundos niveles de información de los que hubiera podido alcanzar, teniendo en cuenta las limitaciones de tiempo que impone la realización de una tesis. Así, las perspectivas colaborativas en el ámbito etnográfico, además de responder a una postura ética y política frente a los saberes de los “otros” a quienes investigamos, también incide directamente en las formas, cantidades y calidades de las informaciones a las que tenemos acceso.

La etnografía “(...) *no es un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo otros seres humanos resuelven situaciones cotidianas que confrontan*” (Muratorio, 2005:131). Es una forma de construcción de conocimiento que más allá de las posiciones epistemológicas del investigador, se construye en permanente intersubjetividad, pues se realiza a partir de las representaciones que las personas construyen de sí y sus entornos. En principio restringido a comunidades locales y territorios geográficos específicos, hoy en día ha superado las limitaciones espaciales y temporales. Ahora la antropología se ha abierto a temas de estudio que permiten y exigen que las etnografías se realicen incluso *viajando en el tiempo, no en el espacio* (Barley, 2004:22).

Como afirmaría Hallbwachs, los tiempos de la memoria colectiva están marcados precisamente por los tiempos de vida de las personas y grupos sociales que las construyen y transmiten entre sí, en el caso del movimiento campesino del sur de Santander, cuyo origen podría situarse al inicio de los años sesenta con la realización de los primeros congresos campesinos en la región, gran parte de los integrantes del proceso se encuentran aun con vida y gracias a esto, podemos realizar este viaje al pasado, de la mano de sus propias representaciones, de sus propios recuerdos, e incluso, con sus propios archivos personales, pero además, nuestros análisis se construyen en diálogo permanente entre sus saberes y las teorías y conceptos antropológicos que conforman el marco teórico de esta investigación.

Una Perspectiva Antropológica para la Reconstrucción de la Memoria Colectiva en el Movimiento Campesino del Sur de Santander

Esta investigación es una invitación a un viaje no sólo en el espacio sino también en el tiempo, es una etnografía que implica un recorrido por el pasado del movimiento campesino del sur de Santander. Un viaje que se circunscribe en la historia de duración media o “(...) *de la coyuntura que para estudiar al pasado lo divide en amplias secciones: decenas, veintenas o cincuentenas de años*” (Braudel, 1970: 64). Caminaremos entre los años 60 y los 90 del siglo XX, un pasado cercano en el que conviven muchas historias, pues como bien diría Cristóbal Gnecco, el pasado es un *artefacto cultural con muchas versiones*. Pero esta concepción, implica incorporar una serie de preguntas en torno a eso que llamamos el pasado y las memorias que de él construimos. Para empezar, si el pasado es una construcción cultural con muchas versiones, la historia no sería más una verdad sobre el pasado sino una versión sobre él, ¿Qué es entonces lo que la diferencia de la memoria colectiva?

En “*La memoria colectiva*”, publicada por primera vez en 1950, el sociólogo, abogado y filósofo francés Maurice Halbwachs introduce este término en el campo de las ciencias sociales. Uno de los elementos centrales de su reflexión gira precisamente en torno a la diferenciación entre la *historia* y la *memoria* colectiva. La materia prima de la historia y de la memoria es el pasado pero cada una se relaciona con él de formas distintas. “*Sucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social*” (Halbwachs, 2004: 79). He aquí la primera de las diferencias que encuentra Halbwachs entre estos términos. La memoria se ocupa de periodos definidos por los tiempos de vida de las personas y grupos sociales, la historia en cambio se interesa por periodos sumamente largos que permitan demostrar grandes cambios en las estructuras de las sociedades, parte de su método se caracteriza precisamente por segmentar el pasado a partir de esos grandes cambios. La memoria es continua, es por esto que cuando el grupo la aborda “(...) *siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo*” (Halbwachs, 2004:86). La historia mira los grupos desde fuera y se pretende objetiva, la memoria en cambio, es el punto de vista de un grupo social determinado en torno a su pasado, es el resultado de las subjetividades y los marcos interpretativos desde los que miramos el mundo.

Este debate iniciado por Hallbwachs sigue vigente en la actualidad, no sólo en el campo de los estudios acerca de la memoria colectiva sino también al interior de la disciplina de la historia, que desde los años setenta se introduce intensamente en este debate con una pregunta central en torno si la historia escrita no es en sí una forma de recuerdo colectivo (Erll, 2012). En este camino, se han ido superando algunas perspectivas que diferenciaban la historia de la memoria colectiva a partir del carácter objetivo de la primera y subjetivo de la segunda, a partir del reconocimiento de la labor de las historiadoras e historiadores como constructores de interpretaciones, “*ellos eligen, miden y transforman el acontecer histórico a través de medios retóricos; lo transforman en una estructura narrativa y, de este modo, al mismo tiempo, lo interpretan*” (Ibíd.: 54).

A partir de esta discusión entre historia y memoria, se han construido las bases para gran parte de los desarrollos en el campo de la memoria colectiva desde las ciencias sociales. Astrid Erll (2012), en su obra *Memoria Colectiva y culturas del recuerdo*, hace un recuento de las posiciones más importantes en esta discusión, que van desde las que defienden las semejanzas e incluso la identidad entre memoria e historia, hasta aquellas que hacen énfasis en su incompatibilidad. Inicia su recorrido con el historiador francés Jacques Le Goff, para quien historia y memoria son formas de organización del saber referente al pasado que aunque distintas, se complementan de manera recíproca, para él la historia como disciplina, debe:

Aspirar a la objetividad y seguir fundamentándose en la creencia en una verdad *histórica*. El recuerdo es la materia prima de la historia. El recuerdo representa, en el espíritu, en la palabra o en la escritura, la fuente de la cual bebe el historiador (...) Así mismo, el recuerdo nutre por su parte a la disciplina y con ello entra en el gran proceso dialéctico del recordar y el olvidar que viven los individuos y las sociedades. El historiador está allí además para rendir cuentas sobre el recordar y el olvidar, para transformarlos en un tema aprehensible y para convertirlos en un objeto epistemológico (LeGoff, en: Erll, 2012:56).

Continúa con Josef Hayim Yerushalmi, quien plantea que por lo menos en el caso del judaísmo, “*(...) la fijación de los hechos actuales por medio de la escritura, tal y como este proceso se da en la historia escrita, y la memoria como tradición vivida se excluyen entre sí (...)*” (Erll, 2012:56). Según Yerushalmi, después del canon bíblico, el pueblo judío prácticamente no volvió a hacer historia escrita, cualquier acontecer era

interpretado desde las historias y mensajes bíblicos (Ídem). Para el autor, la historia escrita moderna, es una forma más en que las personas podemos estructurar nuestra percepción del pasado, es el método “(...) *más nuevo pero no es más que un método, claramente superior que otros, pero no sin defectos, incluso tal vez inferior -se da una ganancia y una pérdida de manera simultánea*” (Ibíd.:57).

Para Bernard Lewis, la relación entre historia y memoria tampoco son excluyentes, él propone una distinción entre 1. *Remembered history*, que es la memoria colectiva como la definió Hallbwachs, 2. *Recovered history*, que hace referencia a la recuperación historiográfica de elementos del pasado que no han sido incluidos en la memoria colectiva, 3. *Invented history*, que comprende las construcciones historiográficas con objetivos ideológicos (Erll, 2012).

En su artículo *History as Social Memory* Peter Burke sigue reduciendo la brecha abierta por Hallbwachs, haciendo énfasis en que “*la elección y la interpretación de los acontecimientos históricos que hace la historiografía están condicionadas social y culturalmente*” (Ibíd.: 58). La diferencia entre historia y memoria saldría definitivamente del campo de la objetividad y la subjetividad, pues la historia no escaparía a los condicionamientos sociales, culturales, políticos e históricos que se imponen sobre quien la hace, el historiador o la historiadora, que también son seres humanos en contextos, momentos y lugares históricos específicos.

Por último, Erll retoma a Jörn Rüsen, que introduce el término *recuerdo histórico*, como resultado específico de cada cultura, enmarcado en una nueva tendencia de concepción de la historia conocida como *Cultura histórica*, que según Rüsen (...) *contempla las diferentes estrategias de la investigación científico-académica, de la creación artística, de la lucha política por el poder, de la educación escolar y extraescolar, del ocio y de otros procedimientos de memoria histórica pública, como concreciones y expresiones de una única potencia mental*. (Rüsen, 1994:2). Memoria colectiva e historia serían simplemente expresiones distintas de una forma amplia de abarcar el pasado. Propone una identidad entre historia y cultura a partir del siguiente razonamiento:

La cultura es universal, ya que, junto a la necesidad de sentido de la actuación humana, se presenta como la manera específica de vivir del hombre. En esta línea, se utiliza el concepto de cultura para denominar el modo histórico de vivir del hombre y se la contrapone a la naturaleza. Historia (en un sentido limitado como historia del ser humano) sería entonces cultura situada en el tiempo (Rüsen, 1994:5).

Es el *recuerdo histórico*, que por medio de un vínculo entre la interpretación del pasado, la representación del presente y la construcción de horizontes de futuro, tiende puentes entre la historia y la vida de las personas. De esta forma, *“la cultura histórica es, por tanto, la memoria histórica (ejercida en y por la conciencia histórica), que se señala al sujeto una orientación temporal a su praxis vital, en cuanto le ofrece una direccionalidad para la actuación y una autocomprensión de sí mismo”* (Rüsen, 1994:12).

El recuerdo como representación

Cristóbal Gnneco también ubica el recuerdo como centro de su teoría, para él, la “memoria social”, es *“(…) todo aquello que los individuos recuerdan de sus experiencias locales, regionales y, en menor grado, extra regionales”* (Gnneco, 2000:171). Uno de los riesgos de esta definición y en general de pensar la memoria como acumulado de recuerdos, es la asociación que comúnmente se hace entre imaginación y memoria (Blair, 2008). Se suele pensar que los recuerdos son imágenes del pasado, pero la imagen es estática, no tiene tiempo o por lo menos no cambia con él, es una construcción que no se renueva, que podría incluso reproducirse en una fotografía o en un video. El recuerdo en cambio, es una construcción cultural que aunque recurre a las imágenes como mecanismo evocativo, no se explica sólo por ellas.

En este ámbito se evidencia una de las principales posibilidades que brinda un abordaje antropológico de la memoria colectiva, pues al comprender los recuerdos no cómo imágenes sino como representaciones, es decir, cómo *“(…) el retrato que de un sujeto (o una situación) se hace y el significado que su existencia adquiere”* (Spivak, 1993, en: Rodríguez, 2006: 40), se le imprime al concepto una dimensión significativa que permite comprender más integralmente su relación con otros aspectos de la vida de

nuestras sociedades, pues “(...) *el estudio de las representaciones nos brinda un acercamiento semiótico al mundo, lo que lo hace útil para abordar los significados, la construcción de sentido y de tramas de significación propias de un grupo social, así como los efectos que éstas tienen en la cotidianidad de las personas*” (Rodríguez, 2006: 44).

Esta concepción de la memoria como representación, permite evidenciar también que la memoria no es una construcción del pasado, sino más bien, una construcción del presente acerca del pasado. Es en el presente dónde construimos y actualizamos las políticas o formas desde las que construimos nuestras representaciones, lo que Hall llamaría los dos *sistemas de representación*. Por una parte, un “*sistema de conceptos e imágenes formadas en nuestros pensamientos que pueden estar por, o ‘representar’ el mundo, capacitándonos para referirnos a cosas que están dentro o fuera de nuestras cabezas*” (Hall, 1997:4) y por otra, un sistema lingüístico, un conjunto de signos que “(...) *están por, o representan los conceptos y las relaciones conceptuales entre ellos (...)*” (Ibíd.: 5). Así la memoria cobra un nuevo dinamismo, no sólo cambian permanentemente sus contenidos, sino también la forma en que los seleccionamos, construimos y compartimos.

Entre la hegemonía y la disidencia

La comprensión de la diferencia entre la historia y la memoria colectiva, implica tener en cuenta que la separación entre estos dos campos no es sólo un asunto epistemológico, metodológico y conceptual, es también un asunto político. La historia, diría Halbwachs, *no es todo el pasado*, y tampoco es, agregaría el antropólogo Cristóbal Gnneco, sólo lo que sobre el pasado se escribe. Para él, la “(...) *historia, entendida como una práctica social que crea referentes temporales precisos sobre el pasado y no en el sentido disciplinario de occidente (...), es una forma de producción social de saber que se construye a partir de, y estructura, la memoria social*” (Gnneco, 2000: 171). Según el autor, la historia llega incluso a convertirse en consecuencia de la memoria, en la medida en que se constituye en un mecanismo para fijar el contenido de ciertas

memorias en los proyectos o esquemas de construcción de sentido. Las distintas versiones que sobre el pasado construye cada grupo social entran en una lucha en la que la historia, se convierte en herramienta y botín. Cada grupo, por medio de diferentes estrategias intenta posicionar su versión del pasado y así, una forma de pensar el presente y proyectar el futuro, cada grupo intenta en pocas palabras, convertir sus memorias en historias.

Es así como nacen las que Gnneco llamaría las *historias hegemónicas* y las *disidentes*, una distinción que permite pensar la relación entre la historia y la memoria más allá de la simple asociación de la primera con la objetividad y la verdad, y de la segunda con la falseación y la evocación (Schumpeeter). Ambas se construyen en un mismo campo de luchas, el de las formas en que construimos representaciones acerca del pasado, en el que algunas versiones se legitiman, institucionalizan y masifican por medio, entre otras, de textos escolares, monumentos y museos, que no sólo nos imponen “(...) *lo que debemos recordar sino cómo debemos recordar*” (Gnneco, 2000:178).

Desde esta perspectiva, uno de las principales luchas del movimiento campesino del sur de Santander ha sido la de convertir sus memorias en historias o por así decirlo, el de pasar en el ámbito de la memoria, de la disidencia a la hegemonía. Para esto, durante los años setenta se crearon dos colegios, los institutos de liderato social campesino de Páramo y Zapatoca, que ofrecían formación académica y política a campesinos jóvenes y adultos de la región. A mediados de los años noventa, el movimiento crea también a Unisangil, una universidad encaminada a la profesionalización de los sectores campesinos de la región. En ese momento, se crea también una emisora comunitaria, la Cometa, que con el periódico José Antonio Galán, constituían los medios de difusión del movimiento. Así, desde los colegios, la universidad y los medios de comunicación, el movimiento fue posicionando sus versiones sobre el presente y el pasado de la región, fue convirtiendo en hegemónicas las memorias que en un principio podrían ser consideradas como disidentes y así, fue logrando la legitimidad de sus propuestas y reivindicaciones entre las comunidades de la región (Palacios, 2010).

Esta abundante producción intelectual de la mano de intensas dinámicas difusión

que ha mantenido el movimiento desde sus inicios, brinda un material sumamente rico para el análisis de esta experiencia. Así este proceso de reconstrucción de la memoria colectiva del movimiento se alimenta tanto de los relatos de vida y narraciones de quienes lo han integrado a lo largo del tiempo, como de la producción escrita por ellos, realizada y difundida a través de sus estructuras e instituciones educativas y comunicativas. Gracias a que el proceso es relativamente reciente (inicia en los años sesenta del s.XX), he tenido la valiosa oportunidad de hablar directamente con varios y varias de sus protagonistas, conté con la buena disposición de cada una de las personas del equipo. Así, pude hablar con el padre Ramón González, director del Secretariado de Pastoral Social -SEPAS- de la Diócesis de Socorro y San Gil hasta el año 2009 y uno de los más reconocidos impulsores del movimiento campesino en la región; con Ricaurte Becerra, encargado de los procesos de organización y formación campesina desde SEPAS, posteriormente director de El Común y SINTRAPROFISAN (1980-1984), asesor de la presidencia de la república en temas de agricultura, miembro de la junta directiva del Instituto Colombiano de Reforma Agraria -INCORA-; Pedro Chacón, Blanca Isbelia Cañas, Joselín Aranda y José del Carmen Ruíz, estudiantes egresados de los Institutos de Liderato Social Campesino del Páramo y Zapatoca, que conformaron desde sus inicios en 1983, el equipo de trabajo de El Común; tuve también la oportunidad de hablar con Rigoberto Pinilla, presidente del Sindicato de trabajadores y productores del fique -SINTRAPROFISAN- desde 1985; con Sara Alhucema, coordinadora administrativa de El Común desde hace once años. Me entrevisté también con un representante de la agencia de cooperación que financia a El Común desde sus inicios; y también con don Elías Sanabria, uno de los líderes comunitarios de las luchas por la reforma agraria en Charalá. Me entrevisté con Miguel Fajardo, director de El Común durante los años 80, y uno de los encargados de jalonar el proceso de creación y fortalecimiento de Unisangil, actual director del área de investigación de la universidad y uno de los intelectuales más reconocidos en el movimiento, autor entre otras, de “Sembrando el camino”, una detallada historia de vida del padre Ramón González.

Gracias a la confianza de cada una de estas personas, gracias a su disposición para compartir sus recuerdos, sus historias, sus sueños, sus luchas y su sentir, he logrado conocer un poco esta historia que son muchas historias, en momentos incluso

contradictorias entre ellas, pero son las historias de vida de personas para quienes los temas que aquí se hablan, son su vida misma. Ni me propongo ni debo ser quien juzgue que es lo verdadero y lo falso, ese no es el propósito de esta investigación ni es mi lugar como investigador, cuando estas divergencias surjan, presentaré ambas versiones. Como construcción colectiva entre personas distintas, con intereses y formas propias de ser, hacer, pensar y sentir, con lugares y posiciones sociales, políticas, económicas y culturales propios, la memoria colectiva no será nunca algo completamente homogéneo, cada quien tiene y vive su propia versión, su propia interpretación y análisis del pasado, cada quien tiene su propia historia. La versión que aquí presentamos, es la de un grupo social específico, conformado por las personas que han hecho parte de la organización encargada por el movimiento campesino para su dinamización y fortalecimiento, la Asociación de Organizaciones Campesinas y Populares de Colombia EL COMÚN.

Herramientas Etnográficas

Las siguientes son las herramientas metodológicas a partir de las cuales se reconstruye, analiza y socializa la información y los análisis de esta investigación.

Periodización colectiva de la historia: En concordancia con la perspectiva colaborativa y de co-teorización que dan forma a esta investigación, uno de los primeros pasos de este proceso metodológico, ha sido la identificación colaborativa de los principales momentos en la historia del movimiento. Para esto, la estrategia metodológica incluye una serie de grupos focales con la participación de las personas que integran el equipo de trabajo de El Común, en el marco de los cuales, construimos una línea de tiempo en la que se consignan los momentos más importantes en la conformación del movimiento, sus principales acciones colectivas, momentos más relevantes del contexto mundial, nacional y regional, personajes estratégicos para la ampliación de la memoria, y la conformación de diferentes procesos de organización campesina en la región. También en el marco de estas discusiones, se periodiza colectivamente la historia y se construyen hipótesis para la explicación de los momentos de cambio del movimiento.

Construcción de relatos de vida: La memoria se construye principalmente a partir de las vivencias personales,

Este pasado vivido, mucho más que el pasado aprendido por la historia escrita, es aquél en el que podrá basarse más tarde su memoria (...) En este sentido, la historia vivida se distingue de la historia escrita: tiene todo lo que necesita para constituir un marco vivo y natural en el que puede basarse un pensamiento para conservar y recuperar la imagen de su pasado (Halbwachs, 2004:70).

Es por esto que he decidido centrar esta estrategia en la construcción de relatos de vida de personas que hayan vivido en los principales procesos de movilización y protesta social en la región. Las personas con las que se realizan estos relatos son escogidas también de manera colaborativa durante la construcción de las líneas de tiempo.

Revisión de archivo: Gracias al posicionamiento que ha logrado alcanzar el movimiento para sus propias versiones del presente y el pasado, entre otras por la participación de la iglesia católica y de la construcción de instituciones educativas de carácter formal y medios de comunicación adscritos al movimiento, se cuenta con un material bastante abundante para el análisis de archivo. Principalmente, el periódico José Antonio Galán y la producción escrita de El Común y Coopcentral, en su gran mayoría, publicada desde Edisocial, una fundación editorial creada por el movimiento para la difusión de sus propuestas entre las comunidades de la región. En esta misma línea, se ha incluido en esta metodología la revisión de archivos personales, principalmente, álbumes fotográficos en busca de *huellas visuales* (Hallwachs, 2009) del movimiento.

Co-teorización: Con la intención de poner en diálogo las teorías y conceptos antropológicos con los conceptos, hipótesis y análisis realizados por quienes hacen parte directa de el proceso por el que se indaga en esta investigación (Rappaport, 2007), la interpretación de la información recolectada durante el proceso se realiza también en el marco de grupos focales con la participación del equipo de trabajo de El Común, que han hecho parte del movimiento desde sus primeros momentos de constitución.

Devolución de la información: A partir de la información y los análisis realizados en el marco de esta investigación, y como estrategia de socialización del

conocimiento aquí construido, esta estrategia metodológica incluye la realización de un proceso de curaduría colaborativa del material documental y visual recuperado en el marco de la investigación, para la creación de un museo comunitario, en la sede de El Común, en San Gil Santander, acerca de la memoria del movimiento campesino de la región.

Las Provincias del Sur de Santander

Esta región, ubicada en el departamento de Santander en la región centro-oriente de Colombia, y comprende las provincias de Guanentá, Comunera y Vélez, cuyas capitales son respectivamente, los municipios de San Gil, el Socorro y Vélez. Comprende 47 municipios y abarca una extensión territorial de 10.954 Km². “En la zona hay producción artesanal y agropecuaria diversa y heterogénea, producto de una economía campesina significativa que convive con una economía industrial y comercial. Dadas las características climáticas de la de la zona, se producen diversos productos y hay presencia de actividad ganadera de doble propósito” (Ibíd.: 40). Es difícil acceder a información más detallada en este sentido pues:

No existe información estadística para hacer una aproximación sistemática y consistente en los órdenes nacional y regional sobre la participación de los campesinos en la producción agropecuaria, y en el manejo de las áreas incorporadas en los distintos productos. Colombia no realiza un censo agropecuario desde 1971 y las encuestas agropecuarias no manejan la categoría “campesino”. Además, la clasificación en los datos existentes sobre pequeños, medianos y grandes productores es imprecisa. (PNUD, 2011:117)

La diócesis de Socorro y San Gil

El 20 de marzo de 1895, el papa León XIII por medio del decreto Consistorial Jamdudum separa de la Diócesis de Tunja el territorio correspondiente al departamento de Santander y crea con ellos la Diócesis de Socorro y San Gil, que en ese momento tenía su sede en la ciudad del Socorro y contaba con 16.350 Km². En 1928, la sede es trasladada al municipio de San Gil y en 1962, con la creación de la Diócesis de

Barrancabermeja su cobertura territorial se reduce a 11.711 Km². En el año 2003, el papa Juan Pablo II crea la Diócesis de Vélez, con una cobertura territorial de 4.957 Km², que hasta entonces hacían parte de la Diócesis del Socorro y San Gil (Informe de Gestión, Educación Rural SAT 2000-2011), y que en la actualidad cuenta con 117 sacerdotes y 72 parroquias (Bucheli, 2006), en las provincias Comunera y Guanentina. Desde los años cincuenta la Diócesis de Socorro y San Gil ha tenido 7 obispos (Informe de Gestión, Educación Rural SAT 2000-2011)

1951 – 1953: Mons. Aníbal Muñoz Duque

1953 – 1975: Mons. Pedro José Rivera Mejía

1975 - 1980: Mons. Ciro Alfonso Gómez Serrano

1980 - 1985: Mons. Víctor Manuel López Forero

1986 - 2001: Mons. Jorge Leonardo Gómez Serna

2003 – 2009: Mons. Ismael Rueda Sierra

2009 – Hasta la fecha: Mons. Carlos Germán Mesa Ruiz

Contexto Histórico

Los años 60 y 70 del siglo XX fueron para América Latina tiempos de dictaduras y represiones pero también, de utopías y transformaciones. Tan sólo en Argentina durante estas dos décadas se vivieron tres golpes militares. Paraguay entró a los sesenta con una de las dictaduras más sangrientas de América y así continuó hasta 1.989, cuando el general Andrés Rodríguez derroca al general Alfredo Stroessner. En Chile, el 11 de septiembre de 1.973, un golpe militar derroca al primer gobierno de izquierda elegido por votación popular en nuestro continente, Salvador Allende, dando inicio a una dictadura de 17 años que además, se convirtió en el primer laboratorio para la implementación de un modelo económico neoliberal, con la permanente asesoría de los

Chicago Boys, liderados en ese entonces por el economista y premio nobel de la Universidad de Chicago, Milton Friedman. Brasil vive la misma historia en el 64 con el golpe militar al presidente de Izquierda Joao Goulart. Bolivia inicia los setenta con la dictadura del general Hugo Banzer. En Nicaragua la dinastía Somoza conserva el poder hasta 1.979. Aunque en Colombia la dinámica dictatorial asume un ropaje distinto, o más bien, un disfraz de democracia, no fue la excepción en esta tendencia latinoamericana. A partir de 1.958, los partidos hegemónicos el país, el Liberal y el Conservador, después de un largo periodo de confrontación política y armada, realizan un acuerdo de alternancia de poderes que llamaron el Frente Nacional, y fue así como hasta 1.974 ambos partidos se turnaron la presidencia del país.

Esta situación llevó por una parte, al surgimiento de movimientos guerrilleros a lo largo de todo el continente, tan sólo en Colombia, nacen el ELN (1.964), las FARC (1.964), EL M-19 (1.974), el EPL (1.965) y el Quintín Lame (1.978) (Molano, 1998). Pero de otro lado, también surgieron propuestas de transformación de nuestras sociedades desde diferentes sectores y campos del saber. En los sesenta Paulo Freire funda la Educación Popular, una propuesta pedagógica de formación y organización comunitaria para el tratamiento colectivo de los conflictos y el impulso de un proyecto político popular revolucionario; en la misma vía, en Colombia, un grupo de intelectuales de diferentes lugares del mundo encabezados por Orlando Fals Borda, dan origen a la propuesta de Investigación Acción Participativa -IAP- (Molano, 1998); Ignacio Martín Baró construye su propuesta de Psicología de la Liberación; un grupo de cineastas, principalmente argentinos, encabezados por Pinno Solanas, fundan la corriente que se conocería como Cine de Liberación; la religión no se mantiene al margen de este proceso y desde el interior del catolicismo latinoamericano se gesta la Teología de la Liberación, que vive uno de sus hitos fundacionales en la Conferencia Episcopal en Medellín en 1.968 (Gutiérrez, 1987), y cuenta entre sus principales representantes con el padre Camilo Torres Restrepo en Colombia y el obispo Samuel Ruiz en México; en la comunicación, de la mano de algunos sectores de la iglesia católica comprometidos con este proceso, Mario Kaplún y más adelante José Ignacio y María López Vígil, construyen su propuesta de Comunicación Popular.

Así, los sectores intelectuales y algunos sectores de la iglesia católica se fueron vinculando con los procesos populares de transformación social y política, dándole un nuevo impulso e imprimiéndole un nuevo sello a las organizaciones y movimientos sociales a lo largo y ancho del territorio latinoamericano.

Reforma agraria, usuarios campesinos y Desarrollo Rural Integrado, apuestas gubernamentales por la modernización de los sectores rurales

Los movimientos campesinos en Colombia no fueron la excepción en el convulsionado contexto de los procesos sociales y políticos que se venía viviendo en América Latina a partir de los años 60. Además del impulso que a ellos les brindaba el encuentro y la articulación con diferentes actores sociales que venían trabajando y soñando por el cambio en el continente, las necesidades de expansión del capitalismo presionaron a que el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1.966 – 1.970), introdujera una serie de políticas para la modernización del sector rural, que generaría un campo sumamente fértil para las reivindicaciones y dinámicas organizativas del movimiento. Este gobierno decide impulsar por una parte, un proceso de reforma agraria para el cual, crea el Instituto Colombiano de Reforma Agraria -INCORA- y por otra, un proceso de organización campesina con los “usuarios” de sus programas rurales y para esto, crea la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC-, que para finales de los años setenta contaría con casi un millón de personas afiliadas (Figuerola, 2009).

Esta plataforma sirvió de base para la articulación de los sectores campesinos en todo el país, fue tomando independencia y se fueron acercando y articulando poco a poco a otros sectores sociales y políticos, adquiriendo cada vez mayor autonomía frente al Estado y radicalizando rápidamente sus reivindicaciones y acciones por la recuperación de la tierra, hasta el punto en que tan sólo en el año de 1972, llegaron a impulsar más de 800 “invasiones” de fincas en 21 departamentos (Escobar, 1972). Pero en ese mismo año, la organización entra en un proceso de fraccionamiento por diferencias internas que resulta en la división de la organización en dos líneas, en palabras de Ricaurte Becerra, uno de los más destacados dirigentes del movimiento

campesino en el sur de Santander:

Con los usuarios campesinos el gobierno del presidente Lleras pretendió crear una base social que sirviera de soporte a la reforma social agraria y a la vez contribuir al desarrollo eficiente de las instituciones del sector agropecuario (usuarios). Se crearon asociaciones de usuarios jurídicamente reconocidos en la mayoría de los municipios coordinados a nivel departamental bajo la dirección de una junta nacional. Los usuarios campesinos tenían asiento en las instituciones del agro y un amplio reconocimiento del Estado.

El IDEMA crea una cadena de tiendas comunitarias con los usuarios campesinos y les da crédito en especie la mayoría de estas tiendas sucumbieron por problemas administrativos e inmoralidad. La Bandera más significativa de los usuarios campesinos fue la lucha por la tierra y en las zonas de mayor concentración de la propiedad entraron en confrontación con los terratenientes y hubo innumerables invasiones.

Los diferentes grupos de izquierda penetraron las asociaciones de usuarios a todos los niveles y entraron en confrontación por la dirección de la junta nacional creándose inicialmente dos grupos definidos: la línea Armenia (gobiernista) -los paréntesis son del texto original- y la línea Sincelejo (de izquierda). El gobierno de Pastrana convoca un congreso oficial de usuarios, en Chicoral, iniciando así el desmonte de la reforma agraria y oficializa la división de los usuarios campesinos (Memorias IX Congreso Campesino, 2007)

En la opinión de Mauricio Archila (2005) y León Zamosc (1982), la causa del declive de la ANUC no puede atribuírsele exclusivamente a las pugnas de poder desatadas desde la izquierda, ambos autores coinciden en que “(...) *la gran ventaja de la ANUC, pero al mismo tiempo la simiente de su fracaso, fue la gran heterogeneidad que encerraba. La organización abarcó desde jornaleros sin tierra hasta campesinos ricos, pasando por colonos, minifundistas e indígenas*” (Zamosc, en: Archila, 2005:392). Aunque esta gran diversidad de actores se encontraban en banderas comunes como la lucha por la tierra, cada región y cada sector contaba con conflictos, dinámicas y acumulados organizativos, conflictos y necesidades distintas, que más que explicar los rompimientos al interior de la ANUC, sugieren que las búsquedas de las causas de estas divisiones no puede realizarse sólo desde una perspectiva nacional, al interior de cada sector y en cada región, la ANUC presentó tensiones y problemas distintos, entre los que se encuentran incluso, como lo demuestra José Antonio Figueroa (2009) los esencialismos culturales en el caso de la costa Atlántica.

Otra de las políticas que de la mano con el programa de reforma agraria coordinado por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria -INCORA- y el proceso

organizativo materializado en la ANUC, caracterizó el relacionamiento entre el Estado y los sectores campesinos fue el programa de Desarrollo Rural Integral -DRI-, impulsado desde el gobierno de Alfonso López Michelsen (1974-1978) en el marco de su plan de desarrollo *“Para cerrar la brecha”*. Un programa centrado en la asistencia técnica, la transferencia de tecnologías para la producción y la comercialización, el crédito para la producción, la construcción de infraestructuras viales, dotación de sistemas de riego, electrificación y apoyo para la satisfacción de necesidades básicas en comunidades de pequeños productores campesinos (Blanquer, et.all. 1991), se basó en dos estimaciones: *“(…) la concepción según la cual las economías campesinas eran susceptibles de "modernización" [Las comillas son del texto original] y su participación en la oferta de productos agrícolas, calculada entonces en 55% de los alimentos y 30% de las materias primas para la industria”* (Blanquer, et.all. 1991:87). Para alcanzar sus fines, el programa se planteó los siguientes objetivos:

1. Incrementar la producción agropecuaria, especialmente de alimentos de consumo masivo, disminuir las importaciones y contribuir al propósito de estabilidad de precios.
2. Elevar el nivel de vida de los campesinos a través de la prestación de servicios básicos de salud, educación, nutrición, mejoramiento de vivienda y agua potable.
3. Coordinar la presencia del Estado, a fin de que éste se presente en forma armónica en las áreas rurales, con los beneficios que se derivan de tal coordinación.
4. Facilitar el acceso a los mercados de productos y servicios, mediante la construcción de vías de penetración y mejoramiento de los sistemas de comercialización. (Blanquer, et.all. 1991:92)

Narcotráfico, conflicto armado y declive de los movimientos campesinos.

“Fue en la década de los años 70 cuando se cocinaron los grandes cambios que hoy en Colombia estamos viviendo y sufriendo” (Molano, 1998:3), específicamente el narcotráfico y el conflicto armado, emparentados desde su nacimiento, según Alfredo Molano, el primero es hijo del conflicto agrario y el segundo, hijo del mismo conflicto, también se alimentó de la *“estrechez y corrupción de nuestra democracia”*, que en el momento vivía una dictadura disfrazada bajo la figura de la alternación de poderes. Los

partidos liberal y conservador habían firmado un acuerdo a mediados de los años cincuenta, conocido como el Frente Nacional, según el cual ambos partidos se turnarían, alternando después de cada periodo de cuatro años, la presidencia de la república, además de repartirse en condiciones de paridad la participación en el gabinete ministerial y el congreso (Archila, 2005). Este pacto se mantuvo entre ambos partidos entre 1958 y 1974, años en los que ninguna otra organización política tenía la opción de acceder al poder político en Colombia por la vía electoral.

Al final del tercer periodo presidencial del Frente Nacional, siendo presidente el liberal Carlos Lleras Restrepo (1966-1970), la lucha que los movimientos campesinos habían iniciado a partir de los años treinta entra en un proceso de declive (Molano, 1998), primero, porque los partidos liberal y conservador habían acordado en el que se conoce como el Pacto del Chicoral, el fin de la reforma agraria emprendida desde el Estado en años anteriores, segundo, por la represión violenta en contra de los movimientos indígenas y campesinos, y tercero, porque el café, que hasta el momento había sido una de las principales alternativas de subsistencia de los pequeños y medianos productores, se convirtió en un negocio de grandes empresarios. A raíz de esta situación son empujados al desempleo “(...) *miles de campesinos que la industria, también en crisis para esos años, no podía absorber*” (Molano, 1998:4), dando como resultado, una nueva ola colonizadora que alimenta de nuevos combatientes a las guerrillas del momento.

En medio de esta crisis de los sectores campesinos el cultivo de la coca para la producción de cocaína encuentra el más fértil de los terrenos para su expansión en el territorio colombiano. De esta forma, “(...) *la colonización cocalera se explicará por el agotamiento de la colonización cafetera así como el fortalecimiento de la insurrección se explicará por la liquidación sistemática de las garantías políticas para la oposición*” (Ibíd.: 5).

Teología de la liberación

A principios de los años sesenta del siglo XX, el papa Juan XXIII convoca al Concilio Vaticano II (1962-1965) con la intención de generar una serie de cambios al interior de la iglesia católica que le permitiera “*abrirse al mundo moderno, lograr un diálogo ecuménico fecundo y ser una Iglesia de los pobres*” (Gutiérrez, 1987:78), pero en vista de los problemas que en el momento atravesaban los distintos países de América Latina, los obispos de región organizados en el Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM-, que al momento de finalizar el concilio era presidido por el obispo de Talca (Chile), Manuel Larraín, deciden convocar a la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, en la ciudad de Medellín en 1968, con la intención de llevar aun mas allá los cambios generados a partir del Concilio Vaticano II. Según Larraín, el momento que había vivido la iglesia católica durante el concilio era “*(...) impresionante, pero, si en América Latina no estamos muy atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quien sabe lo que vendrá después*” (Gutiérrez, 1987:227).

A partir de un análisis del contexto de la región, del cual habían encargado al padre Camilo Torres Restrepo, quien se había formado como sociólogo en la universidad de Lovaina, el CELAM concluye que “*si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz*” (CELAM, 1968:33). En su análisis, agrupan en tres ejes las tensiones que a su parecer, constituyen una amenaza para la paz en los países de América Latina. Las tensiones entre clases y colonialismo interno; tensiones internacionales y neocolonialismo externo, y tensiones entre los países de América Latina.

Tras las discusiones realizadas por los obispos reunidos en Medellín, el CELAM concluye que el episcopado latinoamericano no puede dejar de asumir responsabilidades concretas para la transformación de las tensiones por ellos identificadas para el contexto latinoamericano “*(...) porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana*” (CELAM, 1968:39). A partir de esta afirmación se proponen entonces adelantar las siguientes líneas pastorales:

Despertar en los hombres y en los pueblos, principalmente con los medios de comunicación, “(...) una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad; defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad; Denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración; Hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz; Procurar que en nuestros colegios, seminarios y universidades, se forme un sano sentido crítico de la situación social y se fomente la vocación de servicio (...); Invitar también a las diversas confesiones y comuniones cristianas y no cristianas a colaborar en esta fundamental tarea de nuestro tiempo; Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia; Pedir el perfeccionamiento de la administración judicial (...); Urgir para que en muchos de nuestros países se detenga y revise el actual proceso armamentista (...); Invitar a los obispos, a los responsables de las diversas confesiones religiosas y a los hombres de buena voluntad de las naciones desarrolladas, a que promuevan en sus respectivas esferas de influencia, especialmente entre los dirigentes políticos y económicos, una conciencia de mayor solidaridad frente a nuestras naciones subdesarrolladas (...); Interesar a las universidades de América Latina, con motivo del vigésimo aniversario de la solemne declaración de los Derechos Humanos, en realizar investigaciones para verificar el estado de su aplicación en nuestros países; Denunciar la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas contra la autodeterminación de los pueblos (...); Alentar y elogiar las iniciativas y trabajos de todos aquellos que, en los diversos campos de la acción, contribuyen a la creación de un orden nuevo que asegure la paz en el seno de nuestros pueblos” (Ibíd:39).

De esta forma, el CELAM abre la puerta a la participación de la iglesia en los procesos sociales y políticos que se venían desarrollando desde diferentes sectores populares a lo largo de América Latina. Aunque las conclusiones de Medellín se encontraban más acordes que las del Concilio con las realidades y procesos latinoamericanos, varios curas de la iglesia católica como el colombiano Camilo Torres Restrepo no se sintieron aun satisfechos con ellas. Por este motivo, basados principalmente en la encíclica *Populorum Progressio* emitida por el papa Pablo VI en 1967, algunos grupos al interior de esta iglesia decidieron radicalizar las conclusiones de Medellín. En la encíclica, Pablo VI plantea una posición abiertamente anticapitalista al expresar en un acápite titulado Capitalismo Liberal, que:

(...) por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad, ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue

denunciado por Pío XI como generador del imperialismo internacional del dinero” (Secretariado nacional de Pastoral social de Colombia, 1996: 260).

De la misma forma, Pablo VI además de abrir la puerta a la participación en la política y a la toma de posiciones claras en contra del capitalismo y la propiedad privada, pues según él “*el derecho de la propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común*” (Ibíd:258), deja abierta una senda que es interpretada por algunos de los sectores más radicales al interior de la iglesia como la posibilidad legítima para apoyar procesos de transformación social y política de carácter clandestino y armado, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, o el Ejército Nacional de Liberación -ELN- en Colombia. Dice Pablo VI al referirse a la revolución que “*(...) la insurrección revolucionaria -salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase el bien común del país- engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas*” (Ibíd.: 262).

Pero la vinculación de la iglesia católica en Colombia con los movimientos obreros y campesinos de la región no nace con esta corriente. Inspirados en las encíclicas *Rerum Novarum* del papa León XIII (1891) y *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII (1961), algunos sectores de la institución promovieron la conformación de organizaciones populares en diferentes regiones del país. El papa León XIII siembra una de las más importantes bases para estas corrientes de la iglesia católica que se han vinculado con las luchas campesinas al plantear que:

Efectivamente, los aumentos recientes de la industria y los nuevos caminos por los que van las artes, el cambio obrado en las relaciones mutuas de amos y jornaleros, el haberse acumulado las riquezas en unos pocos y empobrecido la multitud, la mayor confianza de los obreros en sí mismos, y la unión más estrecha con que unos y otros se han juntado; y finalmente, la corrupción de las costumbres, han hecho estallar la guerra (Secretariado nacional de Pastoral social de Colombia, 1996: 3)

Aun así, todavía se defendían principios del sistema económico y político contra el que se levantaría la teología de la liberación y para los cuales solo se abriría la puerta durante el papado de Pablo VI. En la encíclica *Rerum Novarum* (1891), León XIII plantea que la abolición de la propiedad privada es altamente injusta “*(...) porque hacen(¿) fuerza a los que legítimamente poseen, pervierten los derechos del Estado, e*

introducen una completa confusión en el orden social” (Ibíd.:5); en la encíclica Mater et Magistra (1961), Juan XXIII defiende el derecho a la propiedad privada afirmando que este “tiene valor permanente, precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de finalidad de los seres humanos particulares, respecto a la sociedad” (Ibíd.:98); estas eran hasta el momento las que se consideraban los pronunciamientos con mayor contenido social emitidas desde el Vaticano, pero el salto cualitativo con la llegada del papa Pablo VI y la realización del Concilio Vaticano II es bastante grande como se evidencia en la posición por él planteada en torno a este mismo tema de la propiedad, para él, esta “(...) no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto” (Ibíd.: 259). Incluso llega a plantear que “el bien común exige pues, algunas veces la expropiación, si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva (Ibíd.: 259)

En 1944 se creó, desde la Conferencia Episcopal colombiana Acción Cultural Popular -ACPO-, un programa para el desarrollo de estrategias de educación y organización de los sectores campesinos con fuerte presencia en el sur de Santander (Bucheli, 2006). Así mismo,

En 1945 se creó la Acción Social Católica en la Diócesis de Socorro y San Gil, entidad que promovió la creación de 27 sindicatos agrarios entre 1948 y 1961. En la década de los cincuenta la Diócesis impartía capacitación obrera y agraria a personas provenientes de las 30 parroquias. En 1955 la Acción Social impulsa el cooperativismo como opción pastoral de la Diócesis. (Ibíd.: 41)

En el ámbito nacional, desde la iglesia católica y la Unión de Trabajadores de Colombia, se crea en 1946, la Federación Agraria Nacional -FANAL-, la organización campesina más importante en Colombia hasta la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC-.

CAPÍTULO III

MEMORIA COLECTIVA ACERCA DEL MOVIMIENTO CAMPESINO EN EL SUR DE SANTANDER

A partir de los elementos planteados a lo largo del marco teórico durante el capítulo anterior, he organizado el proceso de reconstrucción de la memoria colectiva del movimiento campesino del sur de Santander en una serie de ejes que intentan dar cuenta de: las dinámicas de la acción colectiva a partir de los años 60 en la región, el papel que en este proceso ha tenido la iglesia católica y las dinámicas de transformación del movimiento durante los años noventa. El primer paso etnográfico que he dado en este camino, ha sido la realización de una serie de grupos de discusión o grupos focales con las y los integrantes del equipo de trabajo de EL COMÚN, una organización conformada en 1983 por mandato del VII Congreso Regional Campesino, con la misión de dinamizar el proceso de construcción y fortalecimiento de las organizaciones campesinas del sur de Santander.

En estos espacios, construimos una línea de tiempo en la que se identificaron los principales hechos, situaciones y personajes que conforman lo que para ellos y ellas es la historia de este movimiento. En esta línea del tiempo, se identificaron colaborativamente los hechos más significativos en esta historia, las principales acciones colectivas, los momentos de cambio más importantes y las posibles causas que los generaron. Identificamos también los principales personajes de esta historia y a partir de ahí, realizamos una serie de entrevistas, en las que las y los integrantes de EL COMÚN participaron en calidad de entrevistadores y entrevistados a la vez, pues además de formular preguntas entraban en diálogo con las personas entrevistadas complementando desde sus propias experiencias y recuerdos las historias que se contaban.

Con la identificación de los principales momentos y personajes históricos del movimiento, así como con algunas hipótesis construidas colaborativamente en torno a las posibles causas de los momentos de cambio, profundicé la información obtenida a través de las entrevistas y grupos focales, por medio de la revisión documental del

periódico José Antonio, órgano de difusión del movimiento creado también a partir del mandato de uno de los congresos campesinos; de las memorias de los Congresos Campesinos; de los textos y documentos, principalmente encíclicas papales, en las que según las y los integrantes del movimiento se plantean los elementos que permitieron transformar su concepción de la religión durante los años sesenta y setenta; y de la producción escrita realizada desde EL COMÚN en torno a la historia del movimiento.

Para la observación y el análisis de las acciones colectivas y los movimientos sociales, esta etnografía enfoca la mirada a partir de los elementos planteados por Doug McAdam, John McCarthy y Mayer Zald, que construyen una perspectiva teórica para abordar este tipo de fenómenos sociales desde tres elementos: *las oportunidades políticas*, que hacen referencia a las condiciones políticas del contexto local, regional y nacional, *las estructuras de movilización*, que “*se refiere a los canales colectivos tanto formales como informales, a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva* (McAdam, et.al., 1999:24); y los *procesos enmarcadores*, aquellos “*(...)significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación.*” (Ibíd.: 26).

Para la observación de las *oportunidades políticas* se incluyen en las entrevistas y grupos focales una serie de indagaciones en torno a los principales elementos que definieron las coyunturas políticas en cada uno de los momentos del movimiento campesino desde sus inicios hasta sus momentos de transformación durante los años noventa, con especial énfasis en las políticas agrarias del país, el narcotráfico, el conflicto armado y el proceso de reforma constituyente realizado a principios de los años 90 en Colombia. Para el caso de las *estructuras de movilización*, esta etnografía centra su mirada en las principales estructuras creadas por el movimiento desde sus inicios, la primera y más importante de ellas, los Congresos Campesinos, impulsados desde el Secretariado de Pastoral Social -SEPAS-, desde donde se tomó la decisión de conformar, en un primer momento, los Institutos de Liderato Social Campesino, encaminados a la formación académica y política de campesinas y campesinos jóvenes y adultos de la región; los grupos de Liderato Social Campesino, que se constituyeron en el germen de los demás procesos organizativos que a nivel municipal y gremial se

emprendieron posteriormente en la región; Coopcentral, una cooperativa de segundo nivel dedicada a la dinamización del proceso de creación de un sistema de economía solidaria para la región; SINTRAPROFISAN, el sindicato de cultivadores y procesadores del fique, la primera organización gremial del movimiento; y por último, EL COMÚN, una organización creada desde el Séptimo Congreso Campesino con el propósito de impulsar un proceso de organización de las comunidades campesinas y de fortalecer la formación política y productiva que desde los Institutos de Liderato Social se venía realizando. En este mismo campo se analizan durante la etnografía los objetivos y repertorios de movilización de las principales acciones colectivas identificadas durante la línea del tiempo.

Para completar este análisis de las acciones colectivas, esta etnografía contempla un tercer eje de observación centrado en los *procesos enmarcadores*, en el que se indaga por las principales influencias ideológicas del movimiento, marcadas claramente por diferentes corrientes dentro de la conocida como la *doctrina social de la iglesia católica*, que durante los años sesenta y setenta se movió también entre perspectivas cercanas a la izquierda más radical, representada por grupos que llegaron incluso a clandestinizarse como Sacerdotes por América Latina -SAL-, o el padre Camilo Torres Restrepo, que se vincula en los últimos días de su vida al Ejército de Liberación Nacional -ELN-, donde ya militaban otros sacerdotes como el padre español Manuel Pérez, y la derecha más conservadora, encabezada en Colombia por el cardenal Alfonso López Trujillo, mano derecha de Joseph Ratzinger, en la realización de su obra "*Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*" (1984), en la que presenta a esta corriente como contraria a los principios católicos fundamentales.

Estos elementos contenidos en el análisis de las estructuras y repertorios de movilización, así como de los procesos enmarcadores, son el principal insumo de esta investigación para el análisis de las transformaciones culturales desde la concepción de Edward Said, para quien la cultura "*se halla administrada en su cima por una superestructura y en su base por una serie de actitudes metodológicas*" (Said, 1983, en Figueroa, 2009: 41). Las *superestructuras* las analizaré desde los *procesos*

enmarcadores y las influencias ideológicas del movimiento, y las *actitudes metodológicas*, a partir de las prácticas y formas de acción colectiva tanto en el ámbito político como en el de la producción y la comercialización.

Cronología del movimiento campesino del sur de Santander

Con el propósito de centrar algunos hitos para la construcción de un panorama general de la memoria de este movimiento, se presentan a continuación los principales momentos y personajes históricos identificados durante la línea del tiempo construida con los y las integrantes de EL COMÚN.

1781: Levantamiento o “Insurrección Comunera”.

1819: Batalla del Pienta.

1948: Nace el sindicato agrario.

1963: Llegada de Roma del Padre Ramón González y es nombrado director del Secretariado de Pastoral Social en la Diócesis de Socorro y San Gil.

1964: Se crea Coopcentral.

1967: I Congreso Campesino (27 a 29 de Enero)

1968: II Congreso Campesino (12 a 14 de Diciembre)

Conferencia Episcopal Latinoamericana

Nace el grupo de los 18

Congreso Eucarístico Internacional

Visita de Pablo VI a Colombia

1970: III Congreso Campesino (10 a 12 de Diciembre)

1971: Creación de los Institutos de Liderato Social del Páramo. Entre el 74 y el 78 tiene su mayor actividad.

Conformación del Equipo Móvil de SEPAS.

1973: Creación del Instituto de Liderato Social de Zapatoca.

1974: IV Congreso Campesino (4 a 7 de Julio).

1975 – 1977: Conformación de los grupos de Liderato Social.

1976: V Congreso Campesino (1 a 3 de Diciembre).

1977: Inicio proyecto Desarrollo Rural Integrado DRI (Febrero).

El equipo de SEPAS escribe el libro “Hacia el Cambio Social”.

Trabajo del Padre Guillermo Suárez, párroco de Charalá, por el posicionamiento del tema de la lucha por la tierra hasta 1979.

1978: Inicia proceso de organización gremial y poblacional desde el equipo de SEPAS.

1979: VI Congreso Campesino (3 a 5 de Diciembre).

1980: Rescate del Sindicato de Aparceros.

II Congreso Nacional de Fiqueros, Nace SINTRAPROFISAN

Muere Monseñor Ciro Alfonso Gómez, promotor de la parte social en SEPAS.

1981: II Marcha Comunera.

Toma de la Alcaldía de Charalá.

Creación de comités municipales de tabacaleros.

Asamblea para la creación de la Asociación Regional de Tabacaleros de Santander y Boyacá AGROTABACO.

Asamblea Departamental de Fiqueros y artesanos para trazar derroteros para el trabajo de SINTRAPROFISAN.

1982: Cierre del Instituto de Zapatoca.

1983: VII Congreso Campesino (19 a 20 de Marzo): Las organizaciones participantes acuerdan crear la “Coordinadora Regional de Organizaciones Campesinas El Común”.

Toma de la finca El Salitre en Charalá.

Organización de terratenientes en Asociación de Propietarios de Tierra del Municipio de Charalá.

1984: Bloqueo de la carretera central y toma de la gobernación de Santander, primera acción pública de El Común.

Apertura de oficinas del INCORA en San Gil, Charalá y Oiba (Una de las exigencias de la toma de la gobernación).

1985: Promoción y organización de población dirigida al Magdalena Medio “Comuna de Payoa”.

1986: Se crea la Asociación Juvenil de Santander -AJUSAN- y la Asociación de Mujeres para una Nueva Sociedad -AMNS-.

Persecución y amenazas al movimiento tabacalero y asesinato de José Excelino Forero.

1987: Asesinato del líder campesino Froilán Buitrago.

1988: Constitución de la Cooperativa Santa Elena.

Misereor evalúa el trabajo de SEPAS y decide financiar a El Común.

El Común pasa del enfoque de organización gremial al municipal.

1989: Adquisición de la casa de El Común en San Gil.

1990: Recolección de firmas para que Miguel Fajardo participara en la constituyente.

1991: Asamblea Nacional Constituyente.

1992: Creación de la Asociación Agropecuaria de Guadalupe.

Descentralización estatal como resultado de la constituyente.

1993: Toma de oficinas del INCORA para presionar la parcelación de las fincas Las Vegas en Curití, La Laguna en el Páramo y Aguabuena en Pinchote.

Aprobación de la ley 160 que reglamenta el uso y la tenencia de la tierra.

Se crea un subsidio estatal para compra de tierras.

1994: El Ministerio de Agricultura y el Fondo Capacitar financia a El Común un proyecto para la elaboración del plan de desarrollo rural del municipio de San Gil.

1995: VIII Congreso Campesino (14 al 16 de diciembre)

1996: Creación de ASOHOFRUCOL.

El Común desarrolla el “Proyecto para el diseño y construcción del telar de fique”.

Creación de la Red de Justicia Comunitaria y Tratamiento de los Conflictos.

1999: Aprobación de la ley de tabaco.

2000: Proyecto de cría y explotación de gallinas Red de Solidaridad Social.

2001: El Común desarrolla el “Proyecto Consejos municipales de paz – GTZ”.

2002: El Común desarrolla el “Proyecto Montaje de granjas productivas en el socorro Red de Solidaridad Social”.

Inicio de la Escuela Campesina de la Provincia de Vélez.

2004: Inicio de la Escuela de Forjadores de Paz y Desarrollo.

Proyecto de investigación adaptativa de 5 variedades de vid en 10 localidades de la provincia Guanentina ASOHOFrucol.

2006: III Marcha Comunera (30 de Octubre).

Inicia la Escuela para el ejercicio de la Justicia Comunitaria, los DDHH de la Paz.

Inicia la Escuela “Semillas de Esperanza”.

2007: IX Congreso Campesino

2008: Acción ciudadana por una agenda ambiental del agua En Santander (26 de Noviembre).

2009: Nuevo proyecto financiado por Misereor con las líneas de acción: Paz y Convivencia, Fortalecimiento Institucional y Producción Agropecuaria”.

Sistematización y reconstrucción de la memoria histórica de los procesos de El Común.

Centro Escuela para el ejercicio de los DDHH y la Justicia Comunitaria en el barrio José Antonio Galán.

Proyecto “200 granjas integrales autosostenibles” Manos Unidas.

2010: X Congreso Campesino.

2011: El Común inicia el proyecto “Escuelas para el desarrollo desde la democracia, los DDHH y la paz”, con el apoyo de la agencia de cooperación alemana EED.

Dos conflictos centrales

Hubo durante los años setenta dos fuentes de conflictos que definieron lo que McAdam, McCarthy y Zald llamarían las *oportunidades políticas* (McAdam, et.al., 1999) en torno a las cuales se organizó el movimiento campesino del sur de Santander en ese momento. Por una parte, el sistema de la *aparcería* como modelo de producción y propiedad de la tierra, de la mano con altos niveles de concentración de la misma en grandes haciendas dedicadas principalmente al cultivo de la caña de azúcar, y por otra, una aguda crisis económica en el sector del fique, generada por la introducción de fibras sintéticas para la elaboración de costales, principal producto de esta fibra.

La aparcería y concentración de la tierra

Hasta finales de los años setenta y en menor medida durante principios de los ochenta, persistía aún en la región del sur de Santander un modelo de producción y propiedad conocido como la aparcería, que según uno de los líderes campesinos de la región,

(...) es como una herencia de la época feudal, donde unos son los dueños de la tierra, amos y señores al tiempo, donde además de ser los dueños de la tierra, también ejercen dominio sobre las personas. La diferencia con el arriendo es que la aparcería se paga en especie, es decir, si yo como agricultor saco una tierra para sembrar caña, entonces ese arriendo de la tierra lo pago en panela, si siembro maíz, lo pago en maíz, no en plátano. Se pacta a las partes, entonces, si se siembra caña en la zona, es a la cuarta, de cada 100 cargas de panela que saque el agricultor, entonces él la beneficia, la entrega cortada y luego el dueño de la hacienda la recoge en bestias y la muele, entrega la panela, pero de cada 100 cargas de panela le tocan 75 al dueño de la tierra y solo el 25 le corresponden al que benefició esa caña durante año y medio, dos años. El aparcerero asume todos los costos de rocería, preparación de terreno, siembra, traslado de la semilla. (Ruiz, Entrevista,

2012)

Los hacendados o *patronos* no sólo podían decidir de manera arbitraria acerca de la posesión de las tierras que trabajaban y habitaban las familias campesinas, so pena de quitárselas en el momento en que quisieran, los dueños de las haciendas se habían llegado a abrogar incluso lo que llamaban el *derecho a pernada*, que consistía en que estos podían mantener relaciones sexuales con las hijas de los campesinos en el momento en que lo desearan, generalmente en la casa de la familia campesina y en algunos casos, llegaban a exigir que ellas se vinculara con ellos en matrimonio, aunque generalmente, ella seguiría viviendo con su familia y no tendría ningún derecho sobre las posesiones del hacendado (Ruiz, Entrevista, 2009). Además, los aparceros debían pagar “la obligación”, que consistía en

(...) trabajar un día a la semana en la hacienda, sin tener en cuenta los trabajos que tuviera en su labranza cuando se tenían trabajos intensos en la finca o hacienda como molindas o recolección de café. Se conocieron varios casos en los que no solo se vinculó al jefe de hogar, sino también la esposa y los hijos, especialmente con la recolección de café (Ruiz, Entrevista, 2009)

En 1976, SEPAS realiza un estudio socioeconómico en la provincia de Charalá que da cuenta del alto nivel de concentración de la tierra en ese momento. Según el estudio había en la provincia en el año de 1.975 aproximadamente 56.500 hectáreas distribuidas en 3.663 fincas, de las cuales 121 concentraban 28.431 hectáreas, es decir, el 50% del total (Becerra, 1995)

El fique y el polipropileno

Una de las problemáticas que más afectó la vida de las comunidades campesinas de la región del sur de Santander durante los años setenta fue la crisis del fique. A principios de la década, motivados por una campaña emprendida desde el Banco Agrario y las empresas del fique bajo el slogan “siembre fique y viva feliz”, “(...) *Colombia se inundó de fique, considerada la fibra nacional y de empaque artesanal tejido en Santander*” (Torres, 1992:5), pero a mediados de esa misma década, la incursión de nuevas tecnologías que permitieron la elaboración de costales en polipropileno disminuyó

sustancialmente la demanda de fibra de las grandes empresas,

Hecho que golpeó en Colombia a más de 75.000 familias cultivadoras y en el caso de Santander 15.000 campesinos, productores y procesadores artesanales; en una encrucijada sin precedentes amenazó no solo la sobrevivencia, sino la estabilidad social de Mogotes, San Joaquín, Onzaga, Curití, Aratoca, Villanueva y Covarachía en Boyacá, en donde predominaba más el monocultivo o la dependencia del trabajo artesanal (Becerra, 1995:19)

A partir de esta crisis, que afecta principalmente a los departamentos de Antioquia, Nariño, Cauca y Santander, segundo productor de fique para ese entonces, con 34.000 toneladas anuales (Pinilla, Entrevista, 2012), el Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil decide llamar a gran parte del equipo de trabajo que se encontraba apoyando las labores de la Diócesis en la provincia de Vélez para que se concentraran en la conformación de un proceso organizativo en las provincias más afectadas por la crisis, fue así como se conformó el Sindicato de Productores y Artesanos del Fique, SINTRAPROFISAN, la primera organización de carácter regional creada desde los Congresos Campesinos con el apoyo de SEPAS, que además, fue una de las que jalonó el posterior proceso de conformación de El Común (Chacón, Entrevista, 2012).

Influencias ideológicas

La dirigencia y orientación del movimiento campesino en el sur de Santander estuvo durante sus inicios a cargo del padre Ramón González Parra y Ricaurte Becerra, un laico que trabajó con el padre desde sus primeros momentos en la dirección del Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis del Socorro y San Gil, como encargado de los procesos de educación y organización. Después de constituidos los Institutos de Liderato Social del Páramo y Zapatoca a principios de los años setenta, encaminados a la formación académica y política de líderes campesinos de la región, las y los dirigentes del movimiento fueron personas formadas en este proceso.

El padre Ramón González Parra

Si no hubiera existido el movimiento de Ramón, nosotros no habiéramos surgido. Sin el contexto de Ramón, de la iglesia, de los compañeros, de todos los institutos no hubiera sido posible hacer nada.

Ricaurte Becerra

(...) formar los líderes para el desarrollo de las comunidades, esta fue la misión que la iglesia me dio.

Padre Ramón González

Cada una de las personas entrevistadas durante este proceso de reconstrucción de la memoria, coinciden en que el principal antecedente de la conformación del movimiento campesino del sur de Santander de la segunda mitad del siglo XX, es la propuesta del padre Ramón González, director del Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil -SEPAS-.

(...) propuesta que fuera hecha hacia mediados de 1963 y que tuvo su comienzo formal en la última semana de octubre de 1964. En esta propuesta, se plantea una tesis “El desarrollo de los pobres es posible si están organizados”. No existe otra manera para mejorar las condiciones de vida de la población empobrecida, excluida o marginada. Dentro de esa propuesta la idea era formar dos tipos de organización, una de carácter económico bajo la forma cooperativa y una segunda que fuera sociopolítica, que fuera organización social pero que no definieron desde el comienzo. De hecho en 1964 en adelante realizaron acercamientos con distintas formas organizativas: la acción comunal, los sindicatos agrarios, las asociaciones campesinas. (Fajardo, Entrevista, 2009)

Nacido en el municipio de Barichara el 17 de octubre de 1928 (Fajardo, Entrevista, 2009), el padre Ramón no podría pensarse en esta historia únicamente desde su lugar como representante de la iglesia católica, él nació en una familia campesina de la región, él es un campesino que decidió iniciar una vida sacerdotal en busca de un cambio de las condiciones de vida de las comunidades de su región y siendo sacerdote, emprendió un proceso de formación académica para avanzar en la construcción de su propuesta de transformación social:

Al fin y al cabo yo soy hijo de una familia campesina y con todos los problemas que tiene la población rural, especialmente Barichara, Villanueva, toda esa región, a medida que crece y se viene la idea de que es posible cambiar algo. Al venirme para el seminario a hacer ese cambio de vida, yo también pensé desde el principio que era una vocación

sacerdotal pero para cambiar esa realidad que yo estaba viendo, que yo estaba viviendo y que era posible cambiar, pensaba yo gracias al evangelio y a la vida sacerdotal que yo estaba iniciando, de manera que allá fueron los comienzos míos de cambio de vida y de hacer un trabajo a favor de los más pobres y necesitados. (González, Entrevista, 2009)

El padre Ramón entonces, puede ser pensado en esta historia desde muy distintos lugares o en términos Goffmanianos, ha desempeñado en ella distintos roles (Goffman, 1981). En primer lugar, el padre es hijo de una familia campesina, y es desde ahí, desde esa vivencia directa y personal de las problemáticas de su región, desde donde comienza a construir su propuesta de transformación social. No es un actor externo a la comunidad con la que trabaja, puede ser visto también como un integrante de la comunidad que se enviste de cierta legitimidad y adquiere una serie de capitales por medio de su vinculación con una institución, la iglesia católica, con unos fines previos que no eran de carácter exclusivamente espiritual, sino también y fundamentalmente materiales. El padre Ramón es primeramente, un campesino que quería acabar con la pobreza en la que vivían sus comunidades.

Por otra parte, su rol más evidente, el de representante de la iglesia católica, institución en la cual se desempeñó como director del Secretariado de Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil desde 1964, hasta el año 2009. Su acercamiento a la iglesia viene de muy niño, por la voluntad de su padre y por las condiciones de la educación: *“Mi padre era campesino tenía una finca pequeña y vivía como los otros pobres de la comunidad. Pero yo creo que él tenía una aspiración diferente para sus hijos: quería y se sacrificó para que nosotros pudiéramos estudiar”*, recordaba el padre en una entrevista con Jean Paul Gravel (Fajardo, 2009:13). Fue así como dejó la finca muy tempranamente para irse a estudiar la primaria en el internado de la Escuela Don Bosco, en la cabecera municipal de Barichara, dirigida por Monseñor Pedro Elías Acevedo. Al terminar la primaria, las opciones para quienes quisieran seguir estudiando no eran muchas, *“los que contaban con apoyo viajaban a San Gil para estudiar en el Seminario Menor o en el colegio Guanentá”* (Fajardo, 2009:16), él llegó al Seminario y después de terminar su ciclo de formación básica, pasa al Seminario Mayor en los programas de filosofía y teología y se ordena como sacerdote el 4 de junio de 1955 (Ídem). El padre Ramón, antes de escoger un camino de formación sacerdotal, llega a él

en la búsqueda de formación académica, impulsada por su padre. Como él mismo lo explicó en algún momento: “*Uno anda en medio de acontecimientos humanos e históricos; no obligatoriamente cuando se llega a algo se tiene suficientemente claro, pero las actitudes y las disciplinas van construyendo la vocación, la vocación se va haciendo*” (Fajardo, 2009:16).

Hubo un momento en la vida nuestra, cuando crecimos, se hizo un trabajo por parte de la iglesia como fue la fundación de SEPAS, entonces se fundó esta organización para que sirviera de instrumento para que ese desarrollo que yo había soñado desde mi niñez y que la diócesis estaba soñando, fuera posible. SEPAS quiso cumplir la misión de buscar el desarrollo, social, económico de las comunidades. Ahí nacen las dos ideas para buscar el desarrollo de los pobres, los institutos de liderato y las cooperativas. (González, Entrevista, 2009)

Pero ubicarlo en este rol, implica aclarar el lugar que él asumía en los debates que durante los años sesenta y setenta se libraban al interior de la iglesia católica, entre tendencias como la *Teología de la Liberación* y la *Opción por los pobres*, que planteaban que la iglesia debería jugar un papel activo en la transformación de las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales generadoras de la pobreza y la desigualdad en nuestras sociedades, y corrientes de corte conservador y sacramental, cuyo más reconocido representante fue el entonces director de la *Congregación para la doctrina de la fe*, que ve la Teología de la Liberación como una secularización del evangelio:

Para otros, parece que la lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas, entendidas en su sentido económico y político, constituye lo esencial y el todo de la salvación. Para éstos, el Evangelio se reduce a un evangelio puramente terrestre. (Ratzinger, 1984)

En la Diócesis de Socorro y San Gil, a partir de este debate se generaron tres corrientes distintas,

(...) una la corriente de pastoral social con el padre Ramón, otra con el grupo SAL [Sacerdotes por América Latina], y otra con los sacerdotes tradicionales. (...) cabe anotar que algunos del grupo SAL no compartían mucho ni con los tradicionales, ni con el padre Ramón. Sin embargo ellos desde su lugar también estaban aportando. (Ruíz, Entrevista, 2012)

Aunque el padre Ramón no se considera como parte de la teología de la liberación, a partir de su paso por Europa construyó una relación cercana con el padre Camilo Torres

Restrepo, uno de los más reconocidos representantes de esta corriente en América Latina, con quien compartió varios de sus postulados.

Yo estuve en Lovaina a final de cada año iba un mes. Había una buena cosa, era que había un grupo de colombianos que estaban preparándose para cambiar el país, entre los cuales, lideraba Camilo Torres. Camilo Torres ya había terminado estudios, estaba trabajando con un grupo de colombianos, creo que eran nueve, que se estaban formando para venir a Colombia y aquí cambiar las cosas, hacer la gran revolución. Yo por eso fui tan amigo de Camilo después, cuando estaba él en la universidad en Bogotá, entonces el llegó y a través de la universidad el intentó hacer el trabajo que se había traído de Europa y de Lovaina, que habían ideado allá. Yo iba con mucha frecuencia a la Universidad Nacional a estar con él. En la universidad de Lovaina nos encontrábamos los colombianos que queríamos hacer de Colombia un país diferente a partir de la organización de un liderato capaz. (González, Entrevista, 2009)

A diferencia de la cúpula de la iglesia católica en los años setenta, el padre Ramón no se distancia de Camilo por su aceptación de la violencia como forma de transformación, pues según él, no había tal aceptación,

Camilo era un sacerdote muy sacerdote. Yo no creo que a él lo mataran en combate porque él no era capaz de llevar un fusil, él no era capaz, ni de disparar, él no era capaz de eso, quizá era más capaz yo, en el sentido en que uno por vivir más en el campo y estar más acostumbrado a ver las armas cerca. Pero él no, yo no creo. De todas maneras mataron a Camilo y fue algo que también se acabó, la formación de los otros que eran compañeros de él, seguramente se asustaron también de la situación y perdieron el estudio y los proyectos que traían de Europa. (González, Entrevista, 2009)

Este posicionamiento de nuevas formas de concebir e interpretar la religión católica y de aplicar la lectura de los evangelios para el análisis de la realidad, se tradujo en la transformación de los *sistemas de representación* (Hall, 1997), o en lo que McAdam llamaría *procesos enmarcadores*, desde los que interpretamos las *oportunidades políticas* (McAdam, et.al., 1999) a partir de las cuales se conforman las acciones colectivas y los movimientos sociales.

(...) a los aparceros se les enseñó, desde la época de la conquista, la cuestión de la resignación, el sometimiento, la autoridad viene de Dios y por consiguiente si usted tiene un patrón pues hay que darle gracias a Dios porque es una autoridad que los orienta, y entonces prácticamente la figura de patrón era como casi la del padre celestial hacia el hijo, entonces había que obedecer incondicionalmente. Por eso antes de la década del ochenta se presentan situaciones delicadas en la zona de Charalá especialmente, como el de pegarle y castigar a los aparceros sin poder contradecir absolutamente nada. Cuando llegaba el patrón había que saludarlo con sombrero en mano. (Ruíz, Entrevista, 2012)

En cambio, tanto desde las corrientes de la Teología de la Liberación, como desde las posiciones que representa el padre Ramón, el problema de la aparcería, la concentración de la tierra y las crisis económicas que atravesaba la región, fueron interpretados y presentados por los párrocos ya no como resultado de la *voluntad divina* sino de sistemas sociales y económicos injustos (Ídem). Esto abría entre otras la posibilidad de exigir respeto al patrón, pues ahora él no era la cara de Dios en la tierra, era un humano más que vulneraba sus derechos.

Un tercer lugar desde el que también puede pensarse al padre Ramón en esta historia, es como intelectual y activista del movimiento solidario. En 1959, organiza con el padre Francisco Mejía, el Primer Encuentro de Cooperativismo en Medellín, y como producto del encuentro el 16 de julio de 1960 fundan una cooperativa en el municipio del Socorro, ubicada frente a la sede del Banco Agrario, como recuerda Pedro Chacón¹. A partir del éxito logrado por esta iniciativa y por los riesgos que implicaba para la Diócesis involucrarse en temas económicos, el obispo de la diócesis, Monseñor Pedro José Rivera (Chacón, Entrevista, 2012), decide enviar al padre Ramón a estudiar economía cooperativa en Europa y Canadá

Yo ya había estado en el Socorro y ahí funde la primera cooperativa, yo ya llevaba una idea de cooperativismo y ya había algo en Colombia, en Antioquia, entonces a mí me mandaron al Socorro y yo me metí con los campesinos a organizarlos y ahí fundamos la primera cooperativa de aquí de la región. Entonces el párroco me apoyo, fue un gran esfuerzo pero hubo una gran participación de las comunidades tanto rurales como urbanas. A mí me iban a cambiar del Socorro porque yo ya llevaba 3 años allá y a los sacerdotes los cambian, entonces el párroco dijo: Si a él lo cambian yo me hago cambiar de aquí porque la cooperativa tiene que seguir. Entonces el obispo lo que pensó fue mandarme a Europa porque estaba metiéndome en cosas que no se conocían y que son peligrosas y me mandaron a formarme. (González, Entrevista, 2009)

Entre 1960 y 1963 el padre estudia sociología en el Instituto de Sociología Pastoral; un diplomado en comunicación social en la universidad Pro-Deo de la misma ciudad; cursos de Sociología Aplicada al Contexto Latinoamericano, en la universidad de Lovaina en Bélgica; un diplomado en Social Leadership, en la universidad de Laval en

¹Una de las personas egresadas de los Instituto de Liderato Social Campesino, que posteriormente ingresó al equipo del trabajo de El Común y del Sindicato de los trabajadores y productores del Fique - SINTRAPROFISAN-.

Canadá, y aprovechando su estadía en este país, visita el Coady International Institute de St-Francis Xavier University en Antigonish, donde conoce un movimiento de origen católico conocido como el movimiento de Antigonish (Bucheli, 2006), “(...) *a practical program of social reform based on the principle of self-education and action by the people themselves, organized un community groups*”(Mifflen, 1977:78, en Bucheli, 2006, p:47), que incorporaba tres principios básicos: “(...) *collective behavior, commitment to cultural change, and a degree of organization*” (Diochon, 2003:49 en Bucheli, 2006:47).

Su propuesta de transformación está expresada en su trabajo de grado para el Instituto de Sociología Pastoral en roma “El sector rural y el desarrollo” (1960) y en su tesis para el programa de liderazgo social realizado por él en la St. Francis Xavier University, Nova Scotia, “Marco teórico para un proyecto de cambio y desarrollo integral en el cual pienso trabajar durante toda mi vida” (González, 1963), cuyo objetivo era “*Proponer un plan para la Diócesis de Socorro y San Gil para acelerar lo más pronto posible un desarrollo económico (...). Es te desarrollo de posibilidades humanas no podemos conseguirlo sino con el desarrollo de la educación*” (González, 1963:12, en: Bucheli, 2006:49). Frente a lo que él llama *desarrollo de las posibilidades económicas del hombre*, plantea:

Si los hombres son solidarios por naturaleza, también deben obrar solidariamente por el impulso de la misma naturaleza. (...) Lo uniremos a otros hombres de su misma clase y condición. Le daremos unas lecciones fundamentales sobre su capacidad cuando trabaja en grupo. Y ese hombre común hará las reformas sociales, cambiará las instituciones y hará el milagro que nadie esperaba (González, 1963:18, en: Bucheli, 2006:52).

Aunque las corrientes en pro de la economía cooperativa, o lo que se conoce como el movimiento solidario, ya venían siendo impulsadas por otros sacerdotes de la Diócesis como el padre Marco Fidel Reyes (Chacón, Entrevista, 2012), el padre Ramón “(...) *vuelve de Europa con una propuesta social, venía con una propuesta mucho más amplia, que él llamaba ‘una propuesta de desarrollo hacia adentro’, era que tocaba comenzar el desarrollo hacia adentro, mirando la Diócesis, para luego seguir hacia fuera*” (Ídem). Para esto, según el padre el campesinado deberá abandonar algunas posiciones conservadoras y vincularse con las dinámicas nacionales, en sus palabras:

“La integración agrícola dentro del progreso nacional no puede ya dilatarse por más tiempo. El campesino deberá abandonar la creencia de que ésa ha sido su suerte y de que no podrá hacer otra cosa para mejorar su vida” (Bucheli, 2006: 52). Y la Diócesis por su parte, debería *“(…) trabajar en lo social, en lo económico, en lo político, como misión de la iglesia para cambiar las estructuras de pobreza, marginación y humillación que vivían nuestros pueblos”* (González, R, en: Fajardo, 2009:28). La aspiración del padre era que el liderazgo de este proceso fuera asumido por laicos: *“Una cosa de la que estaba yo convencido era que quienes debían hacer la voz y la acción y el compromiso visible hacia el cambio de las comunidades y hacia el liderazgo verdadero de las comunidades eran los líderes laicos”* (González, Entrevista, 2009).

Ricaurte Becerra

Otro de los más destacados ideólogos y dirigentes de este proceso fue Ricaurte Becerra, encargado por el padre Ramón González de los procesos de organización emprendidos desde el Secretariado de Pastoral Social, integrante del Equipo Móvil conformado desde SEPAS para la formación de líderes y la organización de los grupos de liderazgo social o grupos de amistad, posteriormente director del Sindicato de Trabajadores y Productores del Fique SINTRAPROFISAN hasta el momento de la fundación de El Común, donde se desempeñó como director hasta el año 1989, cuando fue nombrado como representante del Presidente de la República ante la junta directiva del INCORA y posteriormente como asesor del ministerio de agricultura (Becerra, et.all, 1995).

Dos elementos caracterizan la posición política de Ricaurte Becerra, quien fuera el impulsor de algunas de las principales acciones colectivas realizadas desde el movimiento campesino de la región, como la toma de la finca El Salitre en Charalá y la realización de la Segunda Marcha Comunera en 1981 (Becerra, Entrevista, 2009). Por una parte, su admiración por la no violencia activa, inspirada en las propuestas y acciones de Mahatma Gandhi, que según él, le brindó las herramientas para transformar *“(…) el carácter violento de los Santandereanos”*, con Gandhi aprendió que *“(…) la gente reacciona de formas violentas cuando no tiene opción, por eso siempre hay que*

tener una salida a la mano para plantear” (Ídem). Por otra parte, Ricaurte es un ferviente seguidor de la propuesta política de quien sería considerado el fundador del “Nuevo Liberalismo” en Colombia, Luis Carlos Galán Sarmiento, como él mismo diría, “(...) *nuestra propuesta coincidía con el espíritu transformador de Luis Carlos Galán*”. (Becerra, 1995: 15).

Según José del Carmen Ruíz, uno de los estudiantes egresados de los Institutos de Liderato Social, integrante del equipo de El Común desde su fundación, Ricaurte desempeñó un papel fundamental como analista del contexto social y político a nivel regional y nacional. Según él, sus análisis en este sentido llegaron a partir la historia del movimiento en dos:

La historia del movimiento se parte en dos, uno lo que fue Pastoral Social antes del 78 y lo que fue después. Antes se optó por los grupos comunitarios, la ayuda mutua, los grupos de amistad, el brazo vuelto, la capacitación a líderes comunitarios y a partir del 78 se empieza a abrir la brecha con organizaciones sociales. No se puede negar que Ricaurte fue uno de los pensadores en esa propuesta. Eso fue el resultado de esa crisis, fue una manera de leer el entorno, mientras en Onzaga, San Joaquín y Mogotes, por decir algo, habían los grupos comunitarios para ayudar a fomentar la economía solidaria y la producción, la problemática estaba ahí, la problemática de los precios, del mercado del fique, de la comercialización todo eso, y pues si se hubiera continuado con los grupos comunitarios, pues no se hubiera descubierto que el problema era mucho mayor, o sea la cuestión no estaba solamente en producir, también estaba en comercializar de manera más justa, más digna, con un reconocimiento más equitativo al trabajo, entonces se dio ese paso a buscar la parte reivindicativa, entonces con eso nace la organización de los figueros, que fue la primera organización gremial. Posteriormente se organizaron los campesinos sin tierra y después los tabacaleros, a comienzos de la década de los ochenta. Entonces, uno de los protagonistas de ese proceso fue Ricaurte, dialogaron seriamente con el padre Ramón. (Ruíz, Entrevista, 2012)

Gracias a su trabajo con el sindicato de aparceros y los comités veredales de productores del fique, le otorgan una beca por parte de la Confederación Latinoamericana de Cooperativas y Mutuales de Trabajadores -COLACOT- para la realización de un curso sobre sindicalismo y organización popular en Caracas, Venezuela, en la Universidad de trabajadores de América Latina, UTAL (Bucheli, 2006). Allí logra importantes contactos con sindicatos como la Confederación General del Trabajo (CGT), la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) y la Central Mundial de Trabajadores (CMT) (Ídem.). Recuerda Ricaurte Becerra acerca de este curso:

Este curso fue para nosotros la posibilidad de conocer los desarrollos y las tendencias del sindicalismo a nivel mundial así como las diferentes ideologías y diferentes centros de poder de los países desarrollados que apoyaban al sindicalismo para poder tener una tendencia política y social en el tercer mundo, Fuera de ello también tuvimos la oportunidad de tener conocimientos profundos sobre técnicas de organización de grupos, sindicatos, obtención de reivindicaciones, pliegos de peticiones, negociaciones colectivas, tribunales de arbitramento y, lo más importante, explorar la visión que ellos tenían sobre lo que nosotros llamamos liderazgo, sobre el trabajo de base, sobre movilización social, presión social, etcétera. (Bucheli, 2006:188)

Ricaurte Becerra es un personaje que por su tipo de liderazgo despierta amores y odios. Hay actores como José del Carmen Ruiz y gran parte de los y las integrantes del equipo de El Común, para quienes a él se debe gran parte de los logros del movimiento. Pero también hay quienes, plantean que su protagonismo en el proceso ha sido precisamente uno de sus principales obstáculos, como P. Raymond (1997) en su obra *Hacienda tradicional y aparcería*.

(...) Raymond critica que los campesinos se volvieron sumisos a un sólo líder (Becerra) y que éste actuó con cierto paternalismo y autoritarismo. En todas las acciones de movilización no hubo mucha participación en las decisiones por parte de los campesinos, En las reuniones de evaluación de los procesos, las conclusiones se editaban en SEPAS y se devolvían a los productores (...) (Bucheli, 2006:191)

Más allá de los paternalismos y autoritarismos que critica Raymond en su obra, el protagonismo de Becerra es evidente en el proceso, por este motivo fue imposible dejar de preguntarle si a él mismo no le parecía que su forma de liderazgo no podría haber afectado la sostenibilidad del proceso, ante lo cual respondió: “*la miseria y el hambre de la gente eran muy fuertes y había situaciones que no daban espera*” (Becerra, Entrevista, 2009).

El movimiento y las acciones colectivas

La principal preocupación del padre Ramón González desde su ingreso a la vida sacerdotal, era la pobreza que vivían las comunidades de su región. Cercano al movimiento cooperativo que se venía gestando en Colombia y a partir de la formación que adquiere en Europa y Canadá, y con la motivación que le generan las experiencias que en estos lugares conoce, el padre comienza por propiciar la consolidación de un

sistema de economía cooperativa que permitiera solucionar los problemas económicos de la región. Luego, promueve desde SEPAS la realización de los Congresos Regionales Campesinos, espacios para la discusión, la reflexión y la construcción de alternativas para el tratamiento de los conflictos y problemáticas comunes entre los campesinos y campesinas de la región desde la acción colectiva. En el marco de estos congresos se decide el rumbo que desde entonces tomaría el movimiento, aunque la iglesia católica, principalmente desde SEPAS, seguía jugando un papel protagónico en este direccionamiento, por lo tanto, varias de las decisiones que ahí se tomaron, como la creación de los Institutos de Liderato Social, la toma de la carretera central en 1981 y en 1984, y la creación de El Común, fueron el resultado de la aceptación de propuestas realizadas desde SEPAS, bajo la iniciativa del padre Ramón González y de Ricaurte Becerra. Como recordaría el mismo Ricaurte en el caso de la Marcha Comunera:

En esos días las crisis estaba muy dura y yo estaba en Onzaga y había dos asambleas grandes de la gente y yo me fui a pie y por el camino me puse a pensar en por qué no llevar la idea y la presenté y la gente estaba muy animada y así empezó la marcha” (Becerra, Entrevista, 2009).

O en el caso de El Común, recuerda el padre Ramón González:

Para la organización social y de liderato, lo que yo vi es que se necesitaba primero una organización cooperativa económica que ayudara al campesinado, a la región y al país y se formó Coopcentral, una vez estuvo organizado entonces también nosotros habíamos visto que había que crear instituciones que se encargaran de la labor de organización y se fundó El Común ahí en SEPAS. (González, Entrevista, 2009)

Así lo evidenciaría también una evaluación realizada al proceso a finales de los años ochenta, que plantea tres críticas centrales:

- a) A pesar de haber movilizadado en Santander a una población considerable, hay un bajo nivel de participación de los asociados de las organizaciones comunitarias.
- b) Los esfuerzos se han centrado más en la creación de estructuras y en la realización de obras, por parte de las directivas y líderes, que en propiciar espacios ampliamente participativos para que la misma comunidad elabore, planifique y lleve a cabo programas, obras y estructuras.
- c) Si bien ha logrado autonomía y consolidación desde el punto de vista administrativo y financiero, carece de una base social sólida, a pesar de la gran cantidad de usuarios de sus servicios (Evaluación proyecto SEPAS-COOPCENTRAL, 1989)

Es pertinente recordar en este momento de mi relato que lo que aquí se presenta es el resultado de un proceso de reconstrucción de la memoria colectiva y como tal, es la memoria de un grupo social específico, es por así decirlo, la versión que este grupo, los y las integrantes del equipo de trabajo de EL COMÚN, tienen acerca de la historia del movimiento campesino en la región. Así pues, el protagonismo que aquí presento para estos dos actores, no implica que sean ellos los únicos creadores o responsables de todo este proceso, son más bien, el referente ideológico y directivo más importante para las personas a quienes entrevisté. Incluso, las acciones y estructuras que aquí presento no son las únicas realizadas por el movimiento ni podría afirmarse tampoco que sean las más importantes del momento, son más bien, las que ocupan un lugar preponderante en la memoria y por esta razón es importante plasmarlas, en la medida en que representa la historia que ellos y ellas recrean.

Estructuras de movilización

Las siguientes son algunas de las principales *estructuras de movilización* o formas de organización desde las que se ha construido el movimiento campesino del sur de Santander.

Coopcentral

Desde su regreso a Colombia en 1963, el padre Ramón González enfoca gran parte de sus esfuerzos en la construcción de un nuevo modelo de desarrollo para la región en la creación de Coopcentral, una cooperativa que se encargaría de consolidar un sistema de economía solidaria en las provincias del sur de Santander. Su propósito era según el padre Ramón, encargarse de la dimensión financiera del proceso de transformación social que desde SEPAS él venía impulsando; su propósito era generar condiciones para que las comunidades campesinas de la región contaran con un sistema financiero propio que les garantizara el acceso oportuno a los recursos económicos que sus procesos

productivos demandaban, en sus palabras: *Creíamos que los cristianos de ahora éramos capaces de imitar a los primeros apóstoles en hacer un fondo común con un sistema moderno que nos brindara el apoyo necesario para continuar labrando estas tierras recias y ásperas.* (Periódico José Antonio, Marzo 1984:11)

Al estar metido dentro de las necesidades se le ocurren más las ideas para ayudar a solucionarlas. Cuando yo llegué de Europa, la primera reunión con los hermanos sacerdotes para comentarles sobre lo que había visto, lo que había aprendido, las tesis que había hecho y meterlos en ese cuento del cambio y el desarrollo, nos reunimos todos, quizá en 1968 y durante tres días, en el hotel Bella Isla, y al terminar los tres días yo ya tenía la idea de lo que yo iba a hacer y lo que íbamos a decir, hicimos la fundación de Coopcentral. Es un paso grande social para que sirviera para el desarrollo de las comunidades y la región. Cuando yo llegué de Europa me nombraron director de la Pastoral Social en la Diócesis, no había nada más en que meterme y yo empecé desde ahí a buscar como podía encaminar a mis hermanos sacerdotes y a la diócesis para el servicio verdadero de los pobres, porque al fin y al cabo la iglesia está hecha para servir a los pobres, así lo quiere el Señor, que la iglesia sea un instrumento para servir a todas las comunidades pero fundamentalmente a los pobres (González, Entrevista, 2009).

Recuerda el padre Ramón, que previo a la visita del papa Pablo VI a Colombia en 1968, en la Diócesis de Socorro y San Gil acordaron que la mejor forma de celebrar y homenajear esta visita era que, para cuando él llegara, cada una de las parroquias de la diócesis contara con por lo menos una cooperativa, y así lo hicieron. En sus palabras, un homenaje a Pablo VI “(...) *no era levantar monumentos y bustos, era hacer organizaciones que verdaderamente representen a la iglesia y representen al Papa porque era lo que él decía que había que hacer. Fueron monumentos vivos*” (González, Entrevista, 2009). Aunque no lograron que las entonces 64 parroquias de la Diócesis contaran con su cooperativa, para 1976 ya contaban con treinta y dos de ellas, 23.516 asociados y US\$789.593,33 de capital (Bucheli, 2006:61)

El Equipo Móvil y los grupos de amistad o grupos de liderato social

El equipo móvil era un jeep que llevaba el siguiente letrero ‘hagamos de Colombia una empresa comunitaria’

Marieta Bucheli

Desde el momento de su fundación, Coopcentral comenzó a realizar un trabajo conjunto con SEPAS para la formación en liderazgo y cooperativismo. Hasta 1977 Coopcentral

(...) con el apoyo de SEPAS-San Gil se dedicó casi de manera exclusiva a divulgar en las zonas rurales lo que significaba la organización cooperativa, así como a identificar líderes naturales con el fin de establecer el primer grupo de líderes que conformarían la primera promoción del centro social para el entrenamiento de líderes (Bucheli, 2006:63)

Ese sueño de un centro de capacitación es lo que más adelante se convertiría en los Institutos de Liderato Social Campesino, pero antes de esto, la primera estructura de formación para el liderazgo comunitaria formada desde este trabajo conjunto entre SEPAS y Coopcentral fue el Equipo Móvil, un equipo de educación popular que tenía por objetivo *“hacer contacto con la base, con los líderes naturales, a fin de iniciar, a través de cursos cortos, su proceso de formación”* (SEPAS, 1977:60, en: Bucheli, 2006:64)², estaba conformado por un agrónomo, un técnico agropecuario, un sacerdote y una religiosa (Chacón, Entrevista,2009).

Estos líderes seleccionados participaban en un curso de liderato social durante tres días con el compromiso de replicar lo que ahí estudiaran en cada una de sus veredas y municipios y dinamizar la conformación de los grupos de liderato social o grupos de amistad. *“Entre 1964 y 1975 el equipo móvil organizó 36 parroquias con grupos de liderato social, cada uno conformado por 40 líderes aproximadamente”* (Bucheli, 2006:64), espacios para la reflexión y la acción colectiva en torno a los principales conflictos, problemáticas y necesidades de las comunidades (Becerra, 1995). Aunque no alcanzaron su objetivo inicial, pues *“(...) no lograron una articulación provincial ni causaron impactos significativos en la realidad local; se convirtieron más en escenarios permanentes para el análisis crítico de la realidad, el entrenamiento y la capacitación del liderazgo natural”* (Becerra, 1995: 15). Estos grupos eran, según el padre Ramón la base de todo el proceso organizativo,

Era el comienzo de grupos de cambio social y de cambio económico. Todos los grupos de liderato social del Páramo y Zapatoca había que comenzar a meterlo, a que sea un grupo y para que hay un grupo lo primero es crear la amistad, así como en las familias, lo primero que debe haber es la amistad entre los novios. (González, Entrevista, 2009).

Por esto, la principal actividad de los grupos de amistad era el trabajo *a brazo vuelto*, en palabras de Don Elías Sanabria:

² Secretariado de Pastoral Social de San Gil. (1997) *Hacia el cambio integral*. Documento inédito.

(...) cada quien aportaba el mero trabajo, cada quien llevaba la bebida, el rumbeador [merienda] y la patrona [esposa] llegaba a medio día con el almuerzo, así cada familia, mucho había de ser para que una esposa le mandara la comida al esposo con otra persona, pero no por egoísmo, era que se encontraban y por el camino se iban tres, cuatro hasta ocho mujeres. Ósea que el compañero de la parcela donde íbamos a trabajar no tenía que poner nada porque cada quien se costeaba todo, guarapo y todo. El trabajo lo coordinaba el que le pertenecía la parcela, ese decía bueno el trabajo hoy es tal cosa, los otros estábamos disponibles a hacerle lo que él mandara, pero si él decía bueno usted hoy me dirige a los obreros, me los sigue me los pone a trabajar, también uno lo hacía.” (Sanabria, Entrevista, 2009)

Congresos Regionales Campesinos

Cuando se van organizando las comunidades, cuando comienza a haber asociaciones, entonces naturalmente aparece la necesidad de unirse más y aparecen los congresos.

Padre Ramón González

Los Congresos fueron espacios convocados desde SEPAS, “(...) *sobre todo para analizar la situación del campesino y desde ahí mirar algunas tareas concretas*” (Chacón, Entrevista, 2012). Fueron escenarios de formación, construcción, discusión y toma de decisiones para la realización de acciones colectivas para la transformación de los conflictos y problemáticas sociales, económicas y políticas de la región. Hasta el momento se han realizado diez congresos, aunque el último de ellos, realizado en articulación con otras organizaciones sociales y ONG’s del departamento de Santander - en el marco del proceso de articulación de las organizaciones y movimientos sociales en Colombia conocido como la Minga Popular y Comunitaria-, para algunos integrantes del equipo de El Común, no debería ser considerado como uno más de los congresos campesinos, sino como una acción distinta, pues sus metodologías, objetivos, orientación política e incluso su cobertura territorial no corresponde con las dinámicas que históricamente han caracterizado el proceso. De acuerdo con lo expresado en las memorias de este último congreso:

Desde el año 1967, los campesinos y campesinas del sur de Santander, venimos celebrando los congresos campesinos que han permitido mantener viva nuestra memoria y dinamizar nuestros procesos locales y regionales en cabeza del Secretariado de Pastoral Social –SEPAS- y mas delante de EL COMUN también. Los congresos han sido

escenarios que nos han permitido pensarnos estratégicamente como sector fundamental de la sociedad nuestro fortalecimiento y horizonte. Así, como resultado de este escenario, han surgido propuestas vitales para la consolidación de las organizaciones campesinas como la creación de los institutos de Liderato Social del Paramo y Zapatoca, la conformación de los Grupos de Liderato Social, la creación de propuestas económicas, políticas y sociales alternativas, la conformación de AJUSAN, la creación de comités municipales por gremios, la constitución de EL COMÚN, la parcelación de tierras para el campesinado, la creación de la Red de Justicia Comunitaria y Tratamiento del conflicto de la mano de diferentes organizaciones del país, entre muchos otros logros que desde su nacimiento hemos alcanzado (Memorias X Congreso Campesino).

Durante la instalación del VIII Congreso, realizado en 1995, Ricaurte Becerra realizó un recorrido histórico por los que hasta el momento se habían realizado (Memorias VIII Congreso Campesino):

I Congreso Campesino. 27 a 29 de Enero de 1967. Se realizó en el municipio de San Gil, Santander. Participaron 290 personas de 27 parroquias y el tema fue “Organización, productividad y desarrollo social agrario”. Sus principales conclusiones fueron *1. Incrementar el cooperativismo a lo largo y ancho del territorio nacional, 2. Dar un respaldo a la idea de crear la central cooperativa regional que se llamó Coopcentral.* (Ídem). Se creó un comité zonal de integración rural en torno al tema “Necesidad y posibilidad de un cambio social rural” (Ídem).

II Congreso Campesino. 12 al 14 de Diciembre de 1968. Realizado en el municipio de Vélez, cuenta con la participación de 274 personas. Entre sus resultados más relevantes se encuentra el respaldo a la reforma agraria que se venía impulsando a nivel regional y nacional, y la creación de una institución especializada para la formación de líderes, lo cual se materializó en la creación del Instituto de Liderato Social del Páramo.

III Congreso Campesino. 10 al 12 de Diciembre de 1970. Realizado en el municipio del Socorro, congrega a 330 personas, en torno al tema “Marginalidad campesina”. El movimiento *reitera el apoyo a la reforma social agraria, se solicita a la Diócesis abrir los institutos para la capacitación de campesinos adultos, se concibe la acción comunal como factor de cambio, se ofrece apoyo al cooperativismo regional y empieza a abrir espacio la idea de crear una asociación regional de tabacaleros.*

(Ídem)

IV Congreso Campesino. 4 al 7 de Julio de 1974. Realizado en el municipio de San Gil, cuenta con la participación de 450 personas en torno al tema “Sector rural ante el cambio”. Se decide apoyar y participar en los Institutos de Liderato Social del Páramo y Zapatoca, e impulsar *las organizaciones de base como medio eficaz para lograr el cambio social*.

V Congreso Campesino. 1 al 3 de Diciembre de 1976. Participan 450 personas en el municipio de Vélez, en torno al tema “La vereda como unidad social, económica y religiosa”. Se decide apoyar la Acción Comunal como estrategia para el desarrollo veredal, se decide emprender una campaña para la conformación de grupos comunitarios, que mas adelante serán conocidos como *grupos de liderato social, grupos de mano vuelta, o grupos de amistad*.

VI Congreso Campesino. 3 a 5 de Diciembre de 1979. Realizado en el municipio de San Gil, contó con la participación de 355 personas y el tema fue “Capacitación integral y organización campesina”. Se decidió respaldar la iniciativa de constituir organizaciones de cultivadores y artesanos del fique, se declaró prioritaria y urgente la creación de la organización regional de tabacaleros y se realizó una declaración pública exigiendo la derogación del *mal llamado Estatuto de Seguridad* (Ídem.) -Nombre con el que se conocía la política de seguridad nacional del presidente Julio César Turbay Ayala-.

VII Congreso Campesino. 19 al 20 de Marzo de 1983. Se realizó en el municipio de San Gil en torno al tema “Organización campesina”. Se acuerda la *creación de la Coordinadora regional de organizaciones campesinas El Común³ como medio para unificar y conducir las diferentes organizaciones que estaban naciendo en las provincia* (Ídem) Se elaboró una solicitud ante el gobierno para la inclusión de los

³ Algunos años después, por temor a la estigmatización del término a partir de la creación de la Coordinadora guerrillera Simón Bolívar, se decide cambiar el nombre a Asociación de organizaciones campesinas y populares de Colombia El Común.

pueblos fiqueros y tabacaleros de la región en el DRI para ser beneficiados con algunos recursos estatales para inversión e infraestructura, y la inclusión de Coopcentral en el fondo de redescuento -otorgado en 1984-, una modalidad de préstamo de fomento dados por el banco de la República (Bucheli, 2006). Se decidió apoyar activamente la reforma agraria que se venía emprendiendo en el municipio de Charalá.

Después del VII Congreso El Común asumió formalmente la representatividad del campesinado; mediante el diálogo, la confrontación, la presión social, la movilización se logró innumerables reivindicaciones significativas para el campesinado de la región (...). Lo primero que ocupó nuestra atención fue la crisis de fique y tabaco, Para dar solución a estos problemas se orientaron junto con SEPAS los esfuerzos hacia la consolidación de las organizaciones de fiqueros y tabacaleros, reconociéndolos como voceros auténticos y representativos de estos subsectores de la producción de la cual dependen cerca de 20.000 familias campesinas de la región. Para ello El Común y sus organizaciones lograron diseñar con el ministerio de agricultura de ese entonces, sendos planes indicativos de fique y tabaco, acciones éstas que repercutieron en estabilidad de los precios, diversificación de la producción, tranquilidad social, acciones éstas que impidieron una catástrofe de mayores dimensiones en el campesinado (Ídem).

VIII Congreso Campesino. 14 al 16 de diciembre de 1995. El tema central fue “El Estado y la crisis del sector rural”.

IX Congreso Campesino. 26 al 28 de Julio de 2007. Realizado en San Gil, en torno al tema “Por la defensa del movimiento social, la defensa de la economía campesina y la aplicación de la justicia comunitaria”.

X Congreso Campesino. 8 al 10 de Julio de 2010. Realizado en San Gil. Este ha sido el único congreso que se ha realizado en articulación con otras organizaciones y movimientos del resto del departamento de Santander. Se realizó con el Comité político de la Minga Indígena y Popular, una iniciativa de articulación de los movimientos y organizaciones sociales en Colombia promovido inicialmente desde el movimiento indígena del departamento del Cauca, encabezado por el Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC- y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca –ACIN-. En él se intentó construir una agenda conjunta de movilización, contenida en un documento conocido como el “mandato comunero”.

Los Institutos de liderato social campesino de Páramo y Zapatoca

Durante el tercer Congreso Campesino, realizado en 1970, se decide conformar los Institutos de Liderato Social Campesino en los municipios del Páramo y Zapatoca. Estaban pensados como instituciones educativas en las que las y los campesinos jóvenes y adultos pudieran cursar la educación básica primaria y secundaria, con reconocimiento formal del ministerio de educación de Colombia, sin distanciarse de sus prácticas de producción campesina y con un énfasis en la formación en valores y capacidades para el liderazgo comunitario.

(...) nosotros ideamos el Instituto de Liderato Social del Páramo y el Instituto de Zapatoca, ambos fueron creados, hechos y diseñados para formar esta clase de líderes que ayudaran a sus comunidades pero que ayudaran a la formación de otros líderes que hicieran el trabajo que había que hacer para buscar el cambio de las comunidades. Fue así como se establecieron en los institutos. El del Páramo fue quizá el primero que yo concebí para la formación de líderes, es decir, tenía todo el diseño de la formación que se iba a dar para que los líderes cumplieran realmente con su misión (González, Entrevista, 2009)

Para esta iniciativa SEPAS cuenta, como recuerda Ricaurte Becerra, con el apoyo del entonces Ministro de Educación, “(...) el lacerado Luis Carlos Galán, quien vio en la propuesta un proyecto de grandes dimensiones para generar cambios en el seno de la sociedad santandereana” (Becerra, 1995: 15), y de Misereor (Bucheli, 2006), la agencia de cooperación alemana que hasta la actualidad sigue financiando parte del funcionamiento de El Común.

Estos institutos, contaban con la infraestructura necesaria para alojar a los y las estudiantes que venían de veredas, corregimientos o municipios distantes y para no separarlos de sus prácticas campesinas, contaban con varias hectáreas de tierra que ellos y ellas debían cultivar, cuidar y cosechar mientras estaban en los institutos. Una vez al año, debían también realizar una práctica en liderazgo comunitario, para cual se iban a vivir un mes en una comunidad, para ayudarle con diferentes labores de desarrollo socio económico (Chacón, Entrevista, 2009).

Estos líderes eran muy bien seleccionados de las comunidades e inclusive en las comunidades también se daban cursos de liderazgos pero más cortos, de una semana. El proceso nos dio muy buen resultado, seleccionando especialmente juventudes rurales que

tuvieran esa vocación y esa entrega posterior. No era solamente formarse sino también entregarse a las comunidades. Nosotros estábamos formando líderes para la formación y organización de las comunidades rurales especialmente. (González, Entrevista, 2009)

A partir de estos procesos de formación de corto y largo plazo emprendidos desde SEPAS a través de los Institutos de Liderato Social Campesino, se formaron entre otros, los y las líderes que posteriormente asumieron la dirigencia de El Común y conformaron el “(...) *equipo de SEPAS, encargándose de asumir tareas concretas en los municipios de incidencia y con los gremios con quienes se había definido era prioritario trabajar.* (Ruíz, Entrevista, 2009)

Yo recuerdo que desde el año 72, existía el instituto de promoción social en el Páramo, yo quizá fui uno de los primeros de Villanueva que fuimos a esa capacitación. Allí nos enseñaban sobre todo a reconocer la organización y a saber que la situación de nosotros no era lo mejor, por lo cual uno al darse cuenta se vuelve rebelde. De ahí fue saliendo las ideas de las organizaciones y es así como la Diócesis del Socorro y San Gil con SEPAS y El Común es mucho lo que han hecho en cuanto a la organización social. (Acuña, Entrevista, 2009)

El sindicato de cultivadores y procesadores del fique de Santander y Boyacá, SINTRAPROFISAN

Frente a la grave crisis nacional que se vivió en el sector del fique a partir de 1975, principalmente a raíz del ingreso de nuevas fibras sintéticas para la producción de costales, el Ministerio de Agricultura convocó, ese mismo año, al Primer Congreso Nacional de Fiqueros en Paniquitá, Cauca (Torres, 1992). Allí llegaron campesinos y campesinas de los departamentos de Antioquia, Cundinamarca, Santander, Boyacá y Cauca “(...) *con la esperanza que el gobierno suspendería la importación de fibras duras, reglamentaría la producción del empaque plástico y diseñaría un plan nacional para favorecer al fiquero colombiano*” (Ibíd.: 5). A partir del congreso los productores, productoras, artesanos y artesanas del fique se comenzaron a organizar en comités veredales, municipales y en sindicatos, que en 1977 convocaron al Segundo Congreso Nacional Fiquero en San Vicente, Antioquia (Pinilla, Entrevista, 2009), donde las organizaciones participantes deciden constituirse en la Asociación Nacional de Fiqueros -ASOFIQUE-.

SEPAS, que veía en la crisis fiquera uno de los más graves problemas económicos de la región, se encarga de la dinamización del proceso organizativo del sector, primero a nivel veredal, luego municipal y posteriormente regional. Inician a partir de un proceso de

(...) concientización [que] buscó una recuperación histórica de la cultura fiquera, un análisis a partir las causas y los efectos del problema nacional del fique y una provocación de alternativas desde la familia, la vereda, el municipio y el departamento. La concientización a partir de los problemas sentidos por los fiqueros dio como resultado nuevas actitudes y la recuperación de algunos valores. (...) El campesino se puso en una actitud de cambio a nivel personal y a nivel productivo, es decir, empezó a cuestionarse sobre sus formas tradicionales de producción (Torres, 1992:6)

Con el antecedente de este proceso de formación y organización en la región, los campesinos y campesinas de Santander y el norte de Boyacá, que en ese momento era aun parte de la zona de incidencia de la Diócesis de Socorro y San Gil, llegan al Tercer Congreso Nacional Fiquero, realizado en Mogotes Santander, con una estructura organizativa inicial que les permite constituirse a partir del Congreso en el Sindicato de Cultivadores y Procesadores del Fique de Santander y Boyacá SINTRAPROFISAN, delegado por las organizaciones participantes para la presidencia de ASOFIQUE. (Torres, 1992). De acuerdo con el análisis realizado por el equipo encargado de la dinamización del sindicato, “*esta estructura organizativa dio como resultado un alto grado de participación campesina, una identidad de gremio, una conciencia de clase y generó una lucha democrática por mejorar las condiciones de vida*” (Torres, 1992:7) y además, sirvió para impulsar los demás procesos de organización social que se venían impulsando desde SEPAS y los Congresos Campesinos, principalmente de EL COMÚN (Chacón, Entrevista, 2009).

El Común y sus asociaciones

En marzo de 1983 se realiza en el municipio de San Gil el VII Congreso Regional Campesino con dos objetivos principales: “*el primero, consolidar los procesos organizativos y el segundo concretar las múltiples reivindicaciones de fiqueros, tabacaleros, campesinos sin tierra, juventudes y mujeres campesinas*” (Becerra,

1995:25). Las campesinas y campesinos participantes del Congreso deciden en ese momento materializar una idea que ya se venía hablando al interior del movimiento a partir de la Segunda Marcha Comunera, la conformación de una coordinadora de organizaciones campesinas para la región, “(...) *un ente de segundo grado que aglutinara y condujera las organizaciones campesinas para buscar unidad ideológica, programática y estratégica; capaz de producir impactos significativos en la búsqueda de soluciones a las necesidades de las gentes de la región*” (Ídem.). Según el padre Ramón, este fue el *segundo hijo del movimiento*:

Después de haber iniciado Coopcentral, 10 o 12 años después, cuando se trata de que el desarrollo y la organización de los pobres y de las comunidades marginadas no es solamente de tipo económico, también es un desarrollo de tipo social, entonces se piensa en El Común para que los pobres de nuestras comunidades comenzaran a organizarse de acuerdo a las necesidades que se iban teniendo y de acuerdo a la imaginación que van teniendo. Los campesinos tienen una imaginación tremenda para buscar sus propias salidas. Nosotros nos acordamos como fue cuando los campesinos se organizaron y se vinieron en marcha desde Onzaga, estaban buscando su desarrollo. La necesidad de que los campesinos se organizaran como un grupo social hizo aparecer al Común. (...) para nosotros en ese momento como hermano menor de las cooperativas. (González, Entrevista, 2009)

Nace de la mano de SEPAS, incluso sus oficinas estaban ubicadas en la casa del Secretariado y esto según el padre Ramón, les permitió por una parte, blindarse frente a algunas persecuciones de las que venían siendo víctimas las organizaciones sociales en el país y por otra, garantizar su sostenibilidad económica con el apoyo de la Diócesis.

Para la organización social y de liderato, lo que yo vi es que se necesitaba primero una organización cooperativa económica que ayudara al campesinado, a la región y al país y se formó Coopcentral, una vez estuvo organizado entonces también nosotros habíamos visto que había que crear instituciones que se encargaran de la labor de organización y se fundó El Común ahí en SEPAS. Era importante que estuviera en SEPAS porque económicamente tenía menos posibilidades, pero también podía tener más enemigos. Como los padres me conocían y sabían que yo era un buen padre, que yo no era peligroso, entonces establecimos en SEPAS la oficina de El Común, no tenía personería jurídica. Estuvo ahí hasta que tuvo la organización completa para cumplir la misión, el objetivo que nosotros queríamos encomendarle y que las comunidades ya le estaban entregando. El Común estuvo ahí por lo menos 5 años o más, del 1984 a 1989. Ellos dependían del padre Ramón González porque yo era el director de SEPAS. Quizá se les tenía un poquito más de miedo por algunos motivos. Afortunadamente los obispos no se opusieron. (González, Entrevista, 2009)

La junta directiva de la Asociación quedó conformada a partir del Congreso por

Ricaurte Becerra, los presidentes de SINTRAPROFISAN, AGROTABACO, las juventudes, la Asociación de mujeres y los aparceros de Charalá (Becerra, 1995). Según recuerda Ricaurte, los objetivos del Común desde su nacimiento fueron:

- △ Coordinar y protagonizar con sus organizaciones afiliadas el desarrollo integral del sector campesino y popular del oriente colombiano.

- △ Defender, promover y consolidar procesos de organización campesina y popular en todo el oriente colombiano y convertirse en vocero auténtico de ellas ante el Estado y otros movimientos sociales del país.

- △ Promover y ejecutar programas de capacitación, investigación, producción, comercialización, reforma agraria, deportes, comunicaciones, salud, vivienda, desarrollo cooperativo, asesorías jurídicas y otras actividades que integren al campesino y grupos populares y dinamicen el desarrollo autogestionado.

- △ Representar a las organizaciones afiliadas, judicial y extrajudicialmente ante las autoridades del país y ante terceros cuando aquellos lo soliciten.

- △ Adquirir a título, bienes muebles e inmuebles que se requieran para el ejercicio de las actividades y programas de la Asociación.

- △ Promover acciones orientadas a ocupar los espacios de participación comunitaria reconocidas en la legislación colombiana.

- △ Propiciar espacios de concentración con las demás organizaciones campesinas y populares del país. (Ídem.)

En 1989 El Común se independiza económicamente de SEPAS y con un apoyo del Ministerio de Agricultura compra una sede propia en el municipio de San Gil. Al respecto recuerda el padre Ramón:

A mí me preocupó mucho el hecho de que se le había dado completa independencia para irse a la casa nueva porque podía no tener la suficiente capacidad en un momento determinado para seguir viendo porque económicamente era complicado, en cambio ahí en SEPAS había un soporte económico y SEPAS conseguía los recursos para que pudiera seguir funcionando. Pero como un hijo menor y el más pobre esa era la preocupación. (González, Entrevista, 2009)

Desde ese momento, El Común se sostiene económicamente por medio de la gestión de proyectos con la cooperación internacional y con las instituciones estatales, pero su principal fuente en este sentido es Misereor, una agencia de cooperación alemana que administra fondos de donaciones de comunidades laicas de la iglesia católica de ese país. Aunque desde ese momento El Común deja de recibir financiación de la Diócesis a través de SEPAS, su independencia económica respecto a ella no es total, pues los requisitos de la agencia para la financiación de un proyecto, incluyen una carta del obispo de la Diócesis donde avale a la organización y el trabajo que realiza (Alhucema,

Entrevista, 2012).

La creación de Unisangil

El movimiento cierra la década de los años ochenta con un avance muy significativo, la creación de una universidad para la región, la Fundación Universitaria Cooperativa de San Gil, un proyecto jalonado por el padre Samuel González y el intelectual y dirigente del movimiento, Miguel Fajardo, fundada en 1988 por ocho entidades: INDECOL, COESCOOP, SEPAS, COOPCENTRAL, AUDICOOP, COMERCOOP, la Diócesis de Socorro y San Gil y el Común (Unisangil. s/f).

Surgió como respuesta a las aspiraciones de formación superior de las comunidades, promovidas desde 1964 por la Pastoral Social de la Diócesis de Socorro y San Gil, apoyadas en la construcción de un modelo de cambio y desarrollo solidario para los habitantes de las provincias, que incluía como estrategia fundamental el conocimiento y la formación de líderes (Ídem).

Su fin era convertirse en el eje articulador y orientador del sistema educativo que desde el equipo móvil y los Institutos de Liderato Social Campesino se había comenzado a gestar. Sus objetivos eran:

- a. Impulsar la educación superior en los núcleos básicos de las cooperativas de la zona e impulsar la educación no formal, además de organizar convenios con otras instituciones para la educación de la niñez.
- b. Participar en investigaciones sobre desarrollo rural y formación empresarial.
- c. Dar un impulso a la investigación científica y a la socialización de los resultados. (Bucheli, 2006:90)

Hoy en día la universidad cuenta con más de cuatro mil estudiantes en tres departamentos de Colombia.

Acciones colectivas

A continuación, haremos un recorrido por cuatro de las principales acciones colectivas emprendidas desde el movimiento durante los años 80, la Marcha Comunera, la toma de la gobernación de Santander, el proceso de reforma agraria y la migración hacia el Magdalena medio para la conformación de la Comuna de Payoa.

La II Marcha Comunera

En 1981, con la crisis del fique en uno de sus peores momentos y ahora también la crisis en el sector del tabaco y de los campesinos sin tierra, pues “(...) *los patronos asustados por las leyes de reforma agraria, decidieron sacar a muchos de los aparceros de sus tierras*” (Chacón, Entrevista, 2009), se emprende,

En el seno del movimiento fiquero, encabezado por Ricaurte Becerra, quien en ese entonces era a la vez presidente de ASOFIQUE y SINTRAPROFISAN (...) la idea de realizar una gran marcha de protesta que pretendía recuperar el sentido histórico de la gesta comunera y hacerle saber al gobierno de Turbay que muchas de las causas que habían originado la revuelta comunera aún estaban vigentes. También se buscaba dar a conocer a la opinión pública que los herederos de José Antonio Galán se debatían en la miseria y el abandono estatal” (Becerra, 1995:22)

Esta marcha, aunque incluía tres reivindicaciones específicas, a) Declarar el fique como una fibra de interés nacional y lo que esto implica como el subsidio para la producción y el apoyo a los productores de fique de todo el país, b) solicitar tierra para la producción, c) solicitar becas para estudios de los hijos de los productores de fique (Bucheli, 2006:189); era de cierta forma un acto de presentación y posicionamiento del movimiento a nivel regional y nacional, era una muestra de fuerza e inconformidad del movimiento campesino regional ante el gobierno de Julio Cesar Turbay, quien daría un discurso en el municipio del Socorro con ocasión del bicentenario del levantamiento de los comuneros. En palabras de Miguel Fajardo, director de El Común en el periodo siguiente al de Ricaurte Becerra, era un “(...) *acto para darle comienzo a una estructuración de una organización más sólida que la que venían trabajando en los años anteriores*” (Fajardo, Entrevista, 2009). Aunque por diferencias internas en SEPAS, el secretariado no puede aparecer como organizador ni convocante de la marcha (Becerra, Entrevista, 2009), según recuerda Ricaurte Becerra contaron con el

apoyo del padre Ramón:

Nosotros necesitábamos el permiso del Estado y de las fuerzas militares para marchar porque estábamos en el estatuto de seguridad de Turbay. (...) Yo una vez a Ramón le dije por fregar: Padre, yo me atrevo a decirle que el día de la marcha le saco cinco mil campesinos y el soltó la risa. Cuando estábamos buscando el permiso, supimos que el gobernador estaba en una reunión en el Socorro y por casualidad estaba el comandante de las fuerzas militares y llegamos. Ramón habló con el gobernador y le dijo que los campesinos iban a ir a saludar al presidente, porque él iba a estar ahí, pero como son tantos y a ellos les gusta venirse a pie y quieren recorrer la misma ruta de los comuneros, entonces queremos saber cómo hacemos para el permiso. Eso no les gustó. El gobernador dijo que nos tenía respuesta en una semana. A partir de eso el presidente decidió no ir. Después fuimos a una reunión con el comandante y el gobernador y nos dijeron que podíamos hacer la marcha y nos preguntaron cómo iba a ser el recorrido. Les dijimos que íbamos a traer azadones en demostración de las herramientas para trabajar, que íbamos a traer fique, el tabaco para demostrar que es un producto de la región y que hacen parte de nuestra historia. El comandante nos dijo que podíamos llevar el tabaco, el fique pero el azadón no, porque en el cabo podíamos meter un cañón. (Ídem.)

Según comenta Ricaurte Becerra, las relaciones entre la Diócesis y el Episcopado nacional se habían deteriorado a partir de la muerte del obispo anterior,

Aquí murió un obispo que fue muy bueno, monseñor Ciro Alfonso Gómez y unos sacerdotes de avanzada se les dio por escribir un documento que se llamó "El Sacerdote que la Diócesis Necesita" y lo mandaron al Episcopado y ellos se "cabrearón" porque fue como mandarle al episcopado un perfil y duraron más de un año sin mandar obispo, quedamos huérfanos de obispo y nombraron un vicario. El obispo no quería la marcha y desde el principio lo dijo. (Becerra, Entrevista, 2009)

El mismo padre Ramón recuerda como intentó buscar el apoyo del obispo hasta el último momento pero no le fue posible:

Yo no podía ir a acompañarlos a ellos porque estaba recién llegado. Yo le dije al obispo: ¿Monseñor podríamos subir hasta aquí arriba a saludarlos? Él me dijo que no, pero la gente llegó a la catedral y la gente gritaba: ¡Que viva el obispo! y él le tenía miedo a eso. (González, Entrevista, 2009)

Miguel Fajardo y Ricaurte Becerra estuvieron a cargo de la coordinación de la marcha, realizada el 16 de marzo de ese año y según cuenta Miguel, intentaron copiar la dinámica de movilización que el movimiento comunero encabezado por José Antonio Galán había seguido hacía doscientos años:

(...) ellos [el movimiento comunero de finales del S XVIII] hicieron la marcha por parroquias y las delegaciones se iban sumando a medida que iban avanzando la multitud.

Nosotros dijimos vamos a poner varios puntos de partida hasta que vayan llegando por lo menos hasta el Socorro y entonces formamos igual que lo habían hecho en 1781 comandos parroquiales. Nosotros organizamos comandos de fiqueros, tabacaleros, artesanos, mujeres, jóvenes, de campesinos sin tierra y todos iban llegando desde sus respectivas parroquias acompañados y apoyados por todos los procesos sociales de ese momento. Incluso sacerdotes que parecían no estaban tan comprometidos con el desarrollo social, vinieron y marcharon con los campesinos. Fueron más de 4.000 personas las que logramos marchar en 4 días de trabajo, 3 marchando y luego uno devolviéndonos hacia las comunidades en vehículos. (Fajardo, Entrevista, 2009)

Uno de los apartes de esta historia que recoge con mayor fidelidad el espíritu de esta acción, es una canción compuesta por Santiago León, uno de los líderes campesinos que habían salido a marchar, en un lugar llamado Tapias de Onzaga, cuenta Ricaurte Becerra, (...) *se unieron a la marcha y traían una canción con un tiple desafinado de Bernardo, se pararon en frente del grupo y empezaron a cantarla:*

A la marcha vamos compañeros
Sin violencia y con signo de paz
A llegar hasta el alto gobierno
Nuestra mal situación protestar

Protestamos contra el abandono
Por la falta de justicia social
Por el hecho de ser campesinos
Nuestra voz no quiere escuchar

Avancemos con paso de héroes
Con el fin de llegar a la meta
Y que quede imborrable en la historia
Esta marcha en señal de protesta. (Becerra, Entrevista, 2009)

Aunque en vista de la numerosa movilización el presidente Turbay no se presenta en el acto de celebración, la acción generó logros internos muy importantes para el movimiento:

Marcamos el rumbo, el derrotero que íbamos a seguir en los próximos años: la lucha por recuperar la tierra, el trabajo del fique, los precios del tabaco, el trabajo de los artesanos y los derechos humanos de la juventud y las mujeres y la conquista de la paz a través de la organización. Eso fue en marzo 16 de 1981, a partir de eso se dijo 'El Común está de pie de nuevo'. (Fajardo, Entrevista, 2009)

En opinión de Ricaurte Becerra, además de mostrar a nivel regional y nacional la fuerza del movimiento, se demostró "(...) *la fuerza moral de la no violencia activa comparada con las grandes gestas de Gandhi y Luther King*" (Becerra, 1995:24).

Reforma agraria

El tema de la reforma agraria en los territorios comprendidos por la Diócesis del Socorro y San Gil en los años setenta y ochenta, no respondía exclusivamente a la necesidad de las familias campesinas de garantizar el acceso a la tierra como medio fundamental para la producción de los productos necesarios para su sobrevivencia y la generación de los excedentes necesarios para garantizar un buen nivel de vida, en esta región la reforma agraria era también la pelea en contra de un sistema semi-feudal de producción que predominó en la zona hasta principios de los años ochenta y se conoce como la aparcería (Ruiz, Entrevista, 2012).

Uno de los primeros pasos que se dio en este sentido desde SEPAS, fue la realización de un censo de aparceros en 1981, en el cual se constató que, en el municipio de Charalá

(...) existían 487 familias aparceras en condiciones de vida paupérrimas. (...) Este recorrido por las veredas, además de recopilar datos de aparcería, sirvió para sensibilizar a las familias de su situación, motivarlas a vincularse al sindicato y preparar la marcha comunera al Socorro, la cual se realizaría los días 15 y 16 de marzo. (Ruiz, en: Palacios:2009)

En un segundo momento retomaron algunos sindicatos agrarios, que según recuerda Don Elías, un líder aparcerero de ese entonces:

(...) venían desde 1948, por ejemplo el de Charalá, el de Valle de San José y el Páramo (...) Nosotros lo que hicimos fue recuperar la historia, que es lo que hay detrás, que había detrás de un sindicato que había luchado por las condiciones de vida de las aparcerías, por mejores condiciones de vida del trabajo de los campesinos aparceros, por demandar la tierra. Simplemente la comunidad recordaba. (Sanabria, Entrevista, 2009)

Aunque estos sindicatos como *estructuras de movilización* se mantenían inactivos hacía ya varios años, para el equipo SEPAS y el Común, “*Lo que estaba muerto era la forma organizativa, pero la necesidad no, la necesidad era histórica y eso fue lo que recuperamos, la necesidad histórica de tierra del campesino e impulsar su consecución*” (Fajardo, Entrevista, 2009). Así, desde la recuperación de la memoria en torno a las formas organizativas y a los conflictos históricos que se han dado en la región, se alimentaban los *repertorios de contestación* y se fortalecían las *estructuras de*

movilización (McAdam, et.al, 1999).

A partir de una serie de acciones no violentas como la toma de la carretera central y la gobernación en 1984, la toma de la finca El Salitre en Charalá en 1983, y la toma de la alcaldía de ese mismo municipio en 1981, el movimiento de aparceros de la región va tomando fuerza y capacidad de incidencia, hasta el punto en que logró, gracias también a la designación de Ricaurte Becerra como miembro de la junta directiva del INCORA, el apoyo estatal para una reforma agraria en la que se afectaron más de 33.000 hectáreas (Ruíz, Entrevista, 2012):

Es un acontecimiento histórico, son las dos únicas zonas de parcelación que se han creado en el país: Jamundí Valle del Cauca en la década del 60 y Charalá Santander en la década del 80. Los terratenientes no fueron muy inteligentes, donde ellos cambian las condiciones de trabajo, con eso, nos acababan el movimiento. (Becerra, Entrevista, 2009)

En, total, de acuerdo con los archivos de El Común, más de 32.00 hectáreas, distribuidos de la siguiente forma:

Provincia	Predios Incorados	Extensión (Hectáreas)	Valor
Guanentá	23	22.263,1202	1.272.095.000
Comunera	43	7.290,688	4.048.710.000
Vélez	5	469,434	259.193.000
Mares	4	2.904	353.807.000
Total	75	32.927,2422	5.933.805.000

Fuente: Archivos El Común

Toma de la Gobernación

Aunque durante el gobierno de Belisario Betancourt (1982-1986) *se respiraba un clima de apertura democrática* (Becerra, 1995:27), las relaciones entre El Común y el gobernador del departamento, en ese momento Jorge Sedano, eran bastante tensas, según Ricaurte Becerra por “(...) *su estilo clientelista y politiquero no [los] consideraba su potencial electoral. Por esta razón asumió una actitud hostil argumentando que en los fiqueros y tabacaleros nos había pasado lo de las velas de cebo y no teníamos nada*

que hacer frente a la modernidad” (Ídem).

Ante esta tensa situación y la imposibilidad de gestionar por los canales de la burocracia las reivindicaciones nacidas del VII Congreso Regional Campesino, El Común realiza el 22 de enero de 1984 una movilización campesina en la carretera central entre los municipios de Curití y Aratocha, en el departamento de Santander. Los problemas que los campesinos y campesinas habían identificado como prioritarios en el marco del VII Congreso Campesino realizado en 1983 y que definían las reivindicaciones de la marcha, “(...) *eran el agua, la comercialización del tabaco, la comercialización del empaque, la cuestión del frijol, la reforma agraria*” (Acuña, Entrevista, 2012).

Según recuerdan las directivas de El Común de ese entonces, la marcha era una forma para distraer a las autoridades de la acción que de fondo se proponían, la toma de la gobernación del departamento esa misma tarde,

(...) condicionando su desalojo a reivindicaciones muy concretas en las que se recuerda: la reubicación de campesinos en tierras productivas, el apoyo a las diversificaciones de la zona tabacalera mediante el fomento y protección del cultivo del frijol, la búsqueda de alternativas de agua potable para la meseta guanentina, la parcelación inmediata para más predios en Charalá, el diseño de planes indicativos de fique y tabaco, etc. (Becerra, 1995:27)

La toma se mantuvo durante 60 horas, al cabo de las cuales, una comisión conformada por Ricaurte Becerra, Elías Sanabria, José Ángel Pereira y Alirio Alfonso viajaron a negociar las reivindicaciones con el Ministerio de Agricultura en Bogotá y a partir de un acta de acuerdo firmada por las partes se desalojó la gobernación (Cañas, Entrevista, 2009). Entre otros logros, a partir de esa acción se obtuvo el apoyo estatal para la construcción de la represa El Común, que surte de agua a por lo menos cinco municipios de la región.

El primer día nos querían desalojar, la intención del gobernador era desalojarnos y por eso estaban la coyuntura. Los periodistas se dieron cuenta y pusieron turno día y noche para filmar el momento del desalojo. La noche que llegamos a tomarnos la gobernación, cuando ya nos íbamos a acostar hicimos una oración, Blanca Cañas la dirigió, y empezaron a pedir por las familias que se quedaron en las casas y alguien pidió por las fuerzas armadas, por los militares, para que entiendan que nosotros éramos parte del pueblo y que no nos podían agredir. Como íbamos mal de recursos pusimos a dos mujeres

en la puerta a que pidieran donación en una urna en la entrada de la gobernación, en esas entró el gobernador y le pusieron la urna y el gobernador todo “arrecho” porque no había podido dormir toda la noche con la gobernación tomada y sacó un billete y lo echó. (Becerra, Entrevista, 2009)

La comuna de Payoa

Como veíamos al inicio de este capítulo, después de un proceso de siembra masiva de fique desde finales de los años 70 y principios de los 80, promovida por una campaña del gobierno nacional que llevaba por nombre “siembre fique y viva feliz”, la tierra en gran parte de la región sufrió un proceso de degradación debido a que el fique eleva de manera sustancial la acides de la tierra, imposibilitando la siembra de otras plantas donde ella ha sido cultivada (Pinilla, Entrevista, 2012). Mientras esto sucedía, se introdujo en el país una tecnología que mezclaba el fique, utilizado principalmente en la elaboración de costales para el empaque de papa, cebolla y zanahoria, con polipropileno, abaratando los costos de producción de los costales. Esto llevó a profunda crisis económica tanto a quienes se dedicaban al cultivo del fique como a quienes vivían de la elaboración de los costales, pues este proceso se fue tecnificando rápidamente pasando en pocos años de una producción artesanal a una de carácter industrial que demandaba del trabajo de menos personas. Mucha gente se quedó sin tierra y sin trabajo.

Frente a la situación de extrema miseria que venían viviendo gran parte de las familias de la región, el equipo del Común encabezado en ese momento por Ricaurte Becerra, toma una decisión muy criticada por los movimientos y partidos políticos de izquierda con presencia en la zona: decidieron conseguir tierras en la región del Magdalena Medio, 2000 hectáreas en total, para trasladar a 56 de las familias más perjudicadas con la crisis. Los críticos argumentaban que el experimento sería un total fracaso porque las condiciones climáticas y culturales de la región eran muy distintas a las de los territorios de donde provenían las familias que serían reubicadas. Se decía que los campesinos no serían capaces de adaptarse al nuevo entorno porque su idiosincrasia los hacía extremadamente apegados a la tierra donde habían nacido y vivido (Becerra,

Entrevista, 2009).

Las organizaciones campesinas no tenían la fuerza suficiente en la localidad, ni había tierra abundante para hacer una reforma agraria, por eso tuvimos que irnos con una misión para Payoa, que era un acto de locura. A nadie se le va a ocurrir, sin que tenga en su mente algo desproporcionado, salir de lo frío de Onzaga para irnos con un grupo de campesinos empobrecidos a llevarlos a 37 o 40 grados de temperatura cuando venían de 11 o 12 grados de temperatura. Los que hacen mover el mundo con mediana seriedad son aquellos capaces de romper paradigmas y hacer proyectos no sobre lo que puede hacer sino sobre lo que no se puede hacer. (Ídem.)

El riesgo con la decisión de llevarse a las y los líderes de estos municipios al Magdalena Medio no sólo estaba en sus posibilidades de adaptación a este nuevo entorno, el problema era también político. Según Ricaurte Becerra, *“Nosotros con Payoa desmontamos parte del movimiento, nos llevamos a los mejores líderes y allá llegaron a pelear por el liderazgo local. Pero debía dárseles alternativas, era gente que vivía en absoluta pobreza”* (Ídem).

A través de un crédito concedido por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria –INCORA- El Común logra adquirir las tierras y movilizan en principio 80 familias, de las cuales 24 deciden regresar a sus lugares de origen por la adversidad del clima (en la zona llegan a hacer hasta 40 grados centígrados de temperatura). Con ellas, SEPAS envía un equipo conformado por dos monjas, Ricaurte Becerra y un técnico agropecuario que acababa llegar de estudiar en Europa (González, Entrevista, 2009). Las tierras se dividen entregando una porción de aproximadamente 20 hectáreas a cada familia y el resto, fue dedicada al aprovechamiento comunitario. Los comuneros, como se reconocen las familias que hacen parte de esta iniciativa, se organizaron bajo la figura de una cooperativa que figura como propietaria de los terrenos y a partir del trabajo comunitario consiguieron los recursos para cancelar la deuda con el INCORA.

Un balance positivo de los años 80

Al terminar los años ochenta el balance para El Común y el movimiento campesino en la región era bastante positivo, al inicio del VIII Congreso Campesino, realizado en

1995, Ricaurte Becerra hace una recopilación de los principales logros hasta el momento:

(...) El Común y sus organizaciones lograron diseñar con el ministerio de Agricultura de ese entonces, sendos planes indicativo de fique y tabaco, acciones estas que repercutieron en estabilidad de los precios, diversificación de la producción, tranquilidad social, acciones estas que impidieron una catástrofe de mayores dimensiones en el campesinado.

En la zona tabacalera se descubrió el frijol como alternativa de diversificación relativamente rentable. El frijol llamó la atención de las cooperativas y del campesinado inicialmente el Ministerio de Agricultura fijó una política de fomento y protección mediante control a las importaciones y la intervención a las cosechas. En menos de una década el frijol se convirtió en un importante producto regional llegándose en algunos años a volúmenes cercanos a 10.000 toneladas.

También en la meseta Guanentina se logró construir la presa del Común, obra que va a beneficiar a más de 20.000 campesinos. En las provincias de Charalá y otros pueblos guanentinos y comuneros se apoyó a los campesinos sin tierra para que se organizara y luchara por una reforma social y agraria (...)

En lo relacionado con la juventud, la mujer campesina se avanzó significativamente en la conformación de organizaciones sólidas y representativas que manejan proyectos específicos para el desarrollo familiar y comunitario.

En resumen en esta década el Común se ha convertido en una importante organización de carácter regional que ha incursionado en los espacios regional y nacional con propuestas y programas que han merecido la admiración y el respeto de instituciones públicas y privadas. (Becerra, VIII Congreso.)

Los años noventa y el proceso de “oenegeización”

Nosotros pusimos cinco concejales de nueve, tomamos el municipio políticamente, pero nos hizo falta manejo político, fueron errores nuestros, tomamos el municipio y no supimos que hacer con él, faltó visión, faltó capacidad.

(Becerra, Entrevista, 2009)

Según el análisis realizado por las y los integrantes de EL COMÚN en torno a los sucesos identificados durante la línea de tiempo, el movimiento campesino de la región ha vivido lo que ellos mismos denominan un proceso de oenegeización:

(...) antes éramos más combativos, nuestras acciones se definían a partir de la reivindicación de los derechos de la gente, de sus conflictos y problemáticas, ahora en

cambio, nos dedicamos es a hacer los proyectos que la cooperación internacional nos financia” (Ruiz, Entrevista, 2009).

Esta situación también es planteada de manera contundente por Ricaurte Becerra:

EL COMÚN antes era el vocero de los campesinos y campesinas de la región, de sus demandas y reivindicaciones, pero desde hace muchos años que no se pronuncia en torno a los hechos que más afectan a este sector. Con lo de Agro Ingreso Seguro por ejemplo, era para que EL COMÚN hubiera sacado por lo menos un comunicado (...). (Becerra, Entrevista, 2009)

También Marieta Bucheli, identifica esta situación en su investigación doctoral “Curas Campesinos y Laicos”, donde plantea que:

En la década de los noventa la acción de El Común cambia (...). Los paros y las movilizaciones no vuelven a efectuarse. En la experiencia no vuelve a verse una respuesta y acción masiva de la población, por lo menos de manera tangible. Para algunos líderes naturales, SEPAS y El Común habían perdido un poco su capacidad de convocatoria. Para otros, la experiencia no requería de este tipo de movilizaciones para lograr sus metas; lo que necesitaba el proceso era cambiar de instrumentos. (Bucheli, 2006:109)

A partir de los noventa, comenta la investigadora, El Común centra su trabajo en la formación con la participación ciudadana para la construcción de paz, la convivencia y el mejoramiento empresarial, y cambió su énfasis de lo nacional al ámbito municipal. Como se puede observar también en la línea de tiempo construida con el equipo de El Común, los años noventa implican para la organización un cambio en su accionar, pasan de enfocarse en la realización de acciones colectivas, como la marcha al Socorro en 1981, la toma de la finca el Salitre en Charalá en 1983, la toma de la carretera central y la gobernación en 1984, a un énfasis marcado en la gestión y realización de proyectos con distintas agencias de cooperación internacional y algunos fondos de instituciones estatales.

En 1988 Misereor, que ya venía apoyando las acciones realizadas desde SEPAS, aprueba el primer proyecto a El Común, durante la década de los 90 ejecutan otros dos además del que les financiaba la agencia alemana, uno para la creación del plan de desarrollo rural, y otro para el diseño de un telar eléctrico para el procesamiento del fique. Durante estos años el Común se fue fortaleciendo en el campo de la gestión y la administración de proyectos, hasta el punto en que entre el año 2000 y el 2011, han

desarrollado 18 proyectos con financiación de la cooperación internacional (Anexo 1).

Ahora bien, ¿Cuáles son las condiciones históricas que permitieron una transformación de este tipo en el movimiento campesino de la región? Paradójicamente mientras el movimiento iba incursionando en las dinámicas de la globalización, a partir de la incorporación de las Tecnologías para la Información y la Comunicación, así como por medio de su vinculación en diferentes redes internacionales promovidas desde la cooperación internacional, su accionar se fue localizando cada vez más. A continuación plantearé algunos hechos que, a partir de las discusiones y análisis colectivos, que constituyen un ejercicio de lo que Rappaport (2007) denominaría *co-teorización*, se proponen como las principales causas de esta transformación.

Según recuerda Miguel Fajardo, los años noventa fueron momentos muy difíciles para los movimientos campesinos en Colombia “(...) *las condiciones de la ruralidad fueron cambiando drásticamente y también las formas de relacionamiento de las organizaciones con el Estado*”(Fajardo, Entrevista, 2009), fueron tiempos marcados por el cambio en las políticas agrarias, de crecimiento del narcotráfico y el paramilitarismo, y de recrudescimiento de la represión estatal:

Hubo unos cambios en el 90, la aceleración del gobierno de Gaviria en torno a las políticas agrarias. Gaviria lo que hizo fue implantar y darle la plataforma jurídica inicial al neoliberalismo y eso cambio las condiciones, porque el neoliberalismo con su privatización empezó a decirle que el gobierno no tenía que hacer nada, que estaba la libertad de acción, la libertad de empresa, nosotros le ponemos todo lo que quiera, diga donde hay que poner la plata. Se reformaron todas las condiciones por una parte, por otra parte, el narcotráfico se metió, los paramilitares empezaron a crecer de una manera desordenada en el país. El país entró a finales de la década del 80 a un periodo de los más nefastos que haya tenido la historia colombiana. Eso hizo replegar el movimiento social en todo el país, porque los asesinatos fueron muchos. Nosotros no tuvimos mucha persecución y sin embargo tuvimos cuatro personas muertas, uno de ellos trabajador de tabacaleros aquí en García Rovira, Excelino Forero y otros dos laicos en la provincia de Vélez asesinados y otro compañero en Zapatoca. Entonces es como una hora nefasta, eso nos hizo reacomodar. (Fajardo, Entrevista, 2009)

El interés particular fue teniendo cada vez más peso que el colectivo, el capital económico pasó a definir el accionar de las organizaciones, las perspectivas de acción nacional se cambiaron por las locales y regionales, el temor fue desarticulando los procesos organizativos y ha generado cada vez mayor reticencia

frente a las propuestas de movilización social. Ahora el escenario es distinto, los intereses que lo definen no se limitan a la transformación de los contextos sociales, económicos y políticos de una región, el mantenimiento de los recursos económicos es un elemento que orienta cada vez más claramente las acciones, hay una nueva posición en el juego con muchísimo poder por tratarse de la principal proveedora del capital económico: las agencias de cooperación internacional. Por su parte, el Estado cambió su lugar en el escenario; los últimos visos del Estado benefactor han sido totalmente reemplazados por los del Estado controlador y represor. Entre tanto los actores armados legales e ilegales cada vez adquieren mayor incidencia dentro del campo político regional.

En la opinión de Ricaurte Becerra el cambio del proceso no se debe a los cambios en el contexto, sino en la capacidad de la organización para leerlo y adecuarse a las nuevas necesidades por él planteadas. Para él, el proceso siempre estaba sujeto a tener que cambiar y adecuarse a las condiciones políticas y económicas en que se desarrollara, en sus palabras: *“El slogan nuestro era acción – reflexión – acción. Actuábamos, veíamos que pasaba y volvíamos a actuar. Usted no puede tener estrategias rígidas”* (2009).

En términos generales, se plantean tres factores centrales de cambio del movimiento en la región durante los años noventa, la constituyente y el proceso de descentralización administrativa en Colombia, las distintas formas de represión violentas agravadas por el fortalecimiento del narcotráfico y el paramilitarismo, y el papel de la cooperación internacional en la orientación de los temas y formas de trabajo de las organizaciones sociales.

Constituyente de 1.991. Descentralización, individualización en la exigibilidad de derechos y caída de las políticas agrarias

Durante este proceso de reforma de la constitución colombiana impulsada entre otras gracias a la negociación y desmovilización tres de las principales guerrillas que en ese

momento existían en el país (M-19, Quintín Lame y el EPL), se reestructuró política y administrativamente el país, afianzando el proceso de descentralización política, administrativa y fiscal que se había iniciado con la ley 136 de 1983, convirtiendo al municipio “(...) *en el principal escenario territorial, donde se toman las decisiones relacionadas con el desarrollo municipal*” (Ruiz, Entrevista, 2009). Según José del Carmen Ruiz, esto implicó para el movimiento campesino en el sur de Santander y especialmente para El Común, una reflexión en torno a la necesidad de replantear su acción:

(...) se empieza a pensar la mejor manera de intervenir a ese nivel para intentar democratizar algunos espacios creados por la ley como:

- Consejo Municipal de Desarrollo Rural - CMDR-
- Consejo Municipal de Planeación -CMP-
- Junta Municipal de Educación -JUME-
- Comité de Participación Comunitario en Salud -COPACO-
- Veedurías Ciudadanas

La norma contempla además la elaboración participativa del Plan de Desarrollo Municipal, teniendo como base el programa de gobierno presentado por el alcalde electo al inscribirse como candidato. El municipio se convirtió así en un escenario de participación y desarrollo (Ruiz, en Palacios:2009).

Para analizar esta situación y tomar decisiones en torno al nuevo rumbo que debería seguir la organización, se realizó una reunión interna en el año de 1993⁴, en la que se discutió la necesidad de pasar de un enfoque organizativo gremial a uno territorial, pues “(...) *en adelante, no es en las esferas nacionales donde se da solución a los problemas económicos y sociales, sino en su propio municipio*” (Ídem).

Ricaurte Becerra plantea entonces la propuesta de crear asociaciones municipales de pequeños y medianos productores agropecuarios y el equipo empieza a ser debatida y analizada, sin embargo no fue acogida por la totalidad del grupo porque desde entonces se presentaban contradicciones internas. Algunos le dimos viabilidad a la propuesta y asumimos la estrategia organizativa, incluyéndola en los planes de trabajo. Así, aunque la propuesta no fue desarrollada a plenitud, varios del equipo la impulsamos y por eso la mayoría de las siguientes organizaciones municipales fueron constituidas del año 1994 en adelante y afiliadas a El Común (Ruiz, en: Palacios:2009)

En opinión de Ricaurte Becerra, esta reunión fue el momento en el que la organización

⁴ Conocida como la reunión de Macanillo por haber sido realizada en un lugar que lleva ese nombre.

cambió de rumbo y el movimiento perdió su fuerza política.

Para mí la reunión de Macanillo casi fue el inicio visible de la ruptura. Pudieron haberlo tomado pero no lo hicieron, la idea era crear las organizaciones y asumirlas como un instrumento de lucha. Crearon las asociaciones municipales, hay muchas, hay una red, pero no fuimos capaces de convertirlo en un instrumento de lucha. Las asociaciones no se politizaron nunca. Hay cosas que tienen salida y esa es una salida, porque fue un momento histórico, en ese momento la descentralización estaba empezando y simultáneamente aparecieron dos propuestas nacionales, una fue la democracia participativa y dos los instrumentos de participación ciudadana. Pero faltó liderazgo.

Yo de Bogotá traía dos grande propuestas, la constituyente y el cambio de enfoque. La propuesta que yo hacía en Macanillo era colocar al municipio como un escenario para la construcción de democracia y desarrollo, en ese escenario deben estar los campesinos presentes pero organizados, con una organización que es propositiva y combativa, pero eso no se dio. La definición era territorial, manteníamos los gremios y lo poblacional como estrategia. No se pudo desarrollar, se desarrolló parcialmente, se crearon un poco de organizaciones y ahí están, no pudieron incidir en la vida municipal. (Becerra, Entrevista, 2009)

Aunque como recuerdan Becerra y Ruiz, la propuesta no fue acogida por el equipo y la junta directiva del Común en pleno, la parte del equipo que si estuvo de acuerdo se dedicó a constituir las organizaciones, de las que resultaron un total de 33 en la región, algunas con énfasis en la producción como Asociación de Productores Agropecuarios de Barichara, pero construidas desde una perspectiva municipal (Ver anexo II).

En el marco de la constituyente del 91 se crearon también mecanismos legales para la exigibilidad individual de los derechos fundamentales, como las *acciones de tutela*, para cuya interposición no se requiere de la intermediación de un abogado, y se institucionalizaron figuras para el tratamiento comunitario de los conflictos, llamados jueces de paz, mediadores comunitarios y conciliadores en equidad (Aranda, Entrevista, 2009). Como resultado de esto, se desarticularon gran parte de los movimientos sociales en el país, por parte una porque “(...) se generó una sensación de que ahora el poder estaba en lo local, en el municipio, en la región” (Becerra, Entrevista, 2009), y de otro lado, debido a que las prácticas de tratamiento colectivo de los conflictos fueron siendo reemplazadas por prácticas individuales y los mediadores propios de las comunidades, al ser institucionalizados y al asumir las lógicas y formas de tratamiento de los conflictos impuestas desde el Estado por medio de procesos de capacitación establecidos por ley, comenzaron a reproducir los esquemas y prácticas de abogados y

jueces que más que tratar conflictos dictaban sentencias y definían castigos.

Además de este proceso de descentralización administrativa, política y fiscal, y de la individualización de los mecanismos para la exigibilidad de los derechos, de la mano con las políticas de apertura económica emprendidas desde el gobierno de Cesar Gaviria Trujillo, como recuerda Miguel Fajardo, “*La caída de las políticas agrarias fue abrupta. El DRI, INCORA, INDERENA, todo el sistema agrario se cayó, a tal punto que las carreras agropecuarias se acabaron en el país en todas las universidades*” (Fajardo, Entrevista, 2009)

Represión violenta: Los noventa fueron los años de consolidación del proyecto paramilitar, producto entre otras, del fortalecimiento de las estructuras del narcotráfico y su cooptación de diferentes esferas del poder económico y político en Colombia. De la mano con este proceso se recrudece en el país la represión violenta de la movilización social y política tanto desde fuera como desde dentro del Estado, con la excusa de la lucha contra el narcotráfico y las guerrillas. En el caso del sur de Santander, en 1.987 con el asesinato de Froilán Buitrago, uno de los líderes más reconocidos del movimiento campesino en la región, se inicia una serie de persecuciones que llenan de temor a las personas que históricamente venían participando de las organizaciones y movimientos sociales y políticos.

En el momento del 90, sin duda, el dolor más grande fueron las masacres, fue la sistemática ejecución de personas desde el Estado, ejecuciones hechas por los paramilitares y ordenadas por el Estado. Nosotros lo decíamos y pusimos el caso de Excelino y fue el DAS y la policía quienes lo mataron y en Zapatoca fue la policía la que mató a nuestro compañero y aquí en García Rovira 14 campesinos que fueron asesinados y que fueron vestidos con traje de guerrillero, les dijimos fue el ejército nacional y con pruebas. (Fajardo, Entrevista, 2009)

A partir de la persecución y estigmatización hacia las organizaciones sociales y comunitarias en los años 90, recuerda Rigoberto Pinilla: “(...) *el discurso social toca guardarlo un poco para no tener problemas (...)*” (Bucheli, 2006:194). Como recoge en su obra Marieta Bucheli:

El Común se vio obligado a abandonar la animación con movilizaciones masivas debido a la presencia en la zona de grupos guerrilleros y de paramilitares, presencia que intimidó a

los líderes a continuar realizando manifestaciones masivas visibles. Por lo tanto, las acciones visibles se volvieron muy riesgosas para todo el mundo. Los problemas responden a falsas acusaciones y a amenazas sin fundamento. Pero, al mismo tiempo, algunos miembros de la iglesia no estaban de acuerdo con las marchas ni con algunos contenidos de capacitación que adelantaba El Común (Bucheli, 2006:192).

Frente a esta situación, El Común, además de disminuir sus acciones de movilización, decide dar un giro en los contenidos de sus procesos formativos, *centrándose en programas de capacitación que respondieran a la lucha por la paz, a la educación de la población en elementos concernientes a la descentralización y, en general, a todos los temas relacionados con el derecho a la vida* (Bucheli, 2006:192). La necesidad de replantear los contenidos nace principalmente a partir de las condiciones de persecución política en el marco del conflicto armado, pero los contenidos de las nuevas agendas, como veremos a continuación fueron orientados principalmente desde la cooperación internacional.

La cooperación internacional: A finales de los años ochenta, SEPAS deja de solventar las necesidades económicas del Común y la organización pasa a depender de los recursos de la cooperación internacional. Su cercanía con la iglesia católica le facilita la consecución de recursos por medio de Misereor, una agencia alemana que administra fondos de donaciones de las comunidades laicas en ese país. A lo largo de su historia El Común ha logrado obtener financiación de otras agencias y entidades como: la Red de Solidaridad de la Presidencia de la República; ASOHOFRUCOL; la OIT; Organización Internacional para las Migraciones y otras financiaciones puntuales provenientes de la Gobernación de Santander y de la Oficina de Paz y Derechos Humanos (Bucheli, 2006).

A mediados de los años noventa, Misereor toma la decisión de no seguir financiando los procesos del Común, argumentando que ya llevaba mucho tiempo apoyándolos en las mismas líneas de trabajo. La respuesta de la organización fue replantear sus líneas de trabajo, pasando de trabajar *fortalecimiento organizativo e iniciativas productivas*, a trabajar *convivencia y paz*.

EL COMÚN venía siendo apoyado por Misereor durante 15 años en cuestiones organizativas y productivas, organizativas sobre todo, y Misereor a mí personalmente me

dice Jaime no vamos a apoyar ya EL COMÚN. Pocas agencias como Misereor apoyan procesos durante tan largo tiempo, normalmente apoyan a una organización durante tres años, máximo seis. Misereor es una entidad que es fiel y apoya durante mucho tiempo, a veces demasiado, y claro después de 15 años dice bueno ya los hemos apoyado suficiente, porque entre sus principios esta la sostenibilidad y la temporalidad, la ayuda de Misereor no es eterna, no pueden eternizarse, porque también hay otros proyectos en Colombia y en el mundo que necesitan apoyo. Entonces, hace como 5, 6 o 7 años, la responsable para Colombia, me dijo esperamos que ya lo de EL COMÚN esté consolidado, además con la Pastoral Social también apoyamos ese proceso de organizaciones comunitarias en Santander, luego ya no le vemos justificación para continuar con el apoyo. Como yo los conocía y sabía que también estaban trabajando el tema de convivencia y resolución de conflictos mi propuesta fue, si quieren un proyecto nuevo, de una organización importante en los Santanderes pues EL COMÚN puede presentar un proyecto en esta línea donde tienen un trabajo, por eso Misereor dijo bueno entonces recomencemos el trabajo con ellos.” (Díaz, Entrevista, 2009).

De esta forma, a partir de los años 90 la agenda formativa de El Común ha estado compuesta, entre otros, por los siguientes temas: *a) Convivencia y paz, b) Conciliación y participación ciudadana, c) Derecho de petición y acción de tutela, d) Consejos de desarrollo rural, e) Resolución de conflictos y Derechos Humanos, f) Jueces de paz, g) Capacitación en pequeños proyectos productivos, h) La organización municipal.* (Bucheli, 2006:193)

Mecanismos como la acción de tutela, contemplada por la constitución de 1.991, cambiaron las lógicas reivindicativas de lo colectivo a lo individual, es más fácil hoy en día pelear por un derecho propio por medio de una acción legal particular, que promover un proceso de organización y movilización social para tal fin. Los sueños de cambiar el mundo se fueron volviendo peligrosos en un momento por el señalamiento y la persecución emprendida por los actores del conflicto armado, hasta que con el tiempo, esta condición de peligro fue naturalizando en las conciencias una percepción de las utopías como ideas absurdas e imposibles, pareciera ser que el mundo es como es y no nos queda opción más que buscarnos el mejor lugar posible en él.

Tres limitaciones al finalizar los años 90

En el año 2000, el padre Ramón González realiza un balance del estado del movimiento en ese momento y manifestaba lo que para él eran las tres principales limitaciones:

La primera es la falta de madurez de la comunidad. (...) *el campesino es muy tradicionalista y los campesinos poco a poco van haciéndose la conversión, Es la misma comunidad la que no ha madurado, ése es un real obstáculo* (Bucheli, 2006:134); la segunda, (...) *la capacidad de convencimiento de la experiencia hacia los grupos armados y hacia el sector gobierno político* (Ibíd.); y la tercera, es que (...) *la estrategia de liderazgo, tomada como la estrategia base, no ha generado un liderazgo en el ámbito profesional* (Ídem).

También piensa el padre Ramón en ese entonces, que no hubo un aprovechamiento estratégico del proceso de descentralización política, fiscal y administrativa, como recoge Marieta Bucheli en su investigación:

En relación con la participación, el padre es crítico del proceso de la descentralización municipal. La descentralización invitó a la gente a participar más, pero no se hizo de manera consciente. Se vendió la idea de participar; pero los programas que se han hecho no tienen recursos o no tienen una población educada para ello. Para el sacerdote, este proceso de descentralización debía llevar unido un proceso educativo masivo y eso no se ha dado (Bucheli, 2006:135)

Para Ricaurte Becerra el problema, como se muestra al inicio de este acápite, no estuvo en la forma de implementación que el proceso de descentralización hubiera tenido desde el gobierno, según él, el problema es que faltó liderazgo en el movimiento y capacidad para adecuarse a un nuevo escenario político (Becerra, Entrevista, 2009).

CAPÍTULO IV

POR UNA MEMBRESÍA EN LA MODERNIDAD

Durante este último capítulo realizaré un análisis de la memoria del movimiento campesino del sur de Santander desde dos perspectivas. En un primer momento analizaré la forma en que el movimiento recurre a la cultura para la acción colectiva, para demostrar que su experiencia constituye una alternativa distinta frente a los *esencialismos culturales* (Figueroa, 2009), desde lo que podríamos llamar el uso estratégico de la cultura. En la segunda parte, explico por qué planteo que este es un movimiento social con un carácter modernizante, a partir de un análisis de su memoria a partir de los planteamientos de Jaime Eduardo Jaramillo en torno a la modernidad y las modernizaciones.

De los *esencialismos culturales* y los *esencialismos estratégicos* al uso estratégico de la cultura

Durante el primer capítulo de esta investigación, retomaba las críticas planteadas por José Antonio Figueroa (2009), al papel desempeñado por Orlando Fals Borda en el movimiento campesino de la costa Atlántica colombiana, por el esencialismo culturalista en que incurre la representación que el autor presenta de las comunidades campesinas de la región, especialmente en su obra “La historia doble de la costa”, a partir de la *exaltación mistificada de algunos rasgos culturales* (Figueroa, 2009).

Aunque comprendo las motivaciones de Fals Borda a partir de lo que Spivak (1987) denominaría un *esencialismo estratégico*, es decir, la utilización de algunas posiciones esencialistas como mecanismo para viabilizar, propiciar o acelerar ciertas acciones colectivas, comparto plenamente la crítica de Figueroa, principalmente, porque los efectos negativos de los esencialismos a los que recurre Fals Borda en su representación del campesinado costeño pueden traer consigo efectos negativos más grandes que las posibilidades que genera, es decir, de las posibilidades de propiciar

procesos de organización y movilización. Estos esencialismos pueden convertirse por una parte, en argumentos para exclusión ante el escenario político nacional de las posibilidades de construir reivindicaciones frente al acceso a la modernidad, pues el reclamo permanente por dejarles ser lo que en el pasado fueron, invalida las exigencias por el acceso al presente; por otra parte, la construcción de vínculos solidarios y organizativos a partir de rasgos culturales propios de las personas de un territorio específico, puede dificultar la articulación con otras personas, organizaciones y procesos de otras regiones.

La experiencia del movimiento campesino del sur de Santander presenta en este sentido una diferencia fundamental con los esencialismos criticados por Figueroa (2009) para el caso de las elites costeñas, no utiliza como centro para la organización los valores, principios y rasgos culturales de las personas del territorio, para ellos y ellas, el motor de la organización y la acción colectiva fueron los conflictos compartidos,

El tinte que se le dio fue gremial y sectorial, gremio como el de los tabacaleros y sectores como los campesinos sin tierra. La parte de la identidad cultural no se trabajó mucho, lógico que pues nuestro trajinar es como sector campesino, sector sufrido, sector agrícola, pero no tanto la parte cultural, era reivindicar desde su condición, desde su gremio (...), buscando reivindicaciones sociales y económicas fundamentalmente (Ruiz, Entrevista, 2012)

La cultura en el movimiento campesino del sur de Santander no es un lugar que se reivindique sino un lugar desde el que se reivindica, un lugar en el que se buscan estrategias para hacer frente a problemas principalmente de orden social y económico. La solución a los problemas de la producción y la comercialización tenía durante los años 60, 70 y 80, mucha más relevancia que las reivindicaciones de nivel cultural, lo cual propició una serie de cambios en las formas de representación y acción.

La concientización a partir de los problemas sentidos por los fiqueros dio como resultado nuevas actitudes y la recuperación de algunos valores. El campesino descubrió que: solo obtendrá menos que trabajando en grupo y en comunidad. Se puso en una actitud de cambio a nivel personal y a nivel productivo, es decir, empezó a cuestionarse sobre sus formas tradicionales de producción agropecuaria (SINTRAPROFISAN, 1992)

Una condición alcanzada por el campesinado de la región a partir de lo que José Antonio Figueroa define como *crítica cultural*:

(...) aquella situación vergonzosa, como la define Ferguson (2002), y que generalmente el etnógrafo elude: aquélla en la que el nativo (en el sentido más impreciso e indefinido posible) le dice al etnógrafo que no quiere ser lo que es. Es decir, aquella conciencia que tiene el actor social de que el entramado cultural en el que vive, que actúa y reproduce, es la razón fundamental por la que vive una situación insostenible y, por eso, proclama la necesidad de subvertir ese orden cultural. (Figuroa, 2009:44)

Si la cultura es, en palabras de Edward Said: “(...) *un ambiente, un proceso y una hegemonía en los que las personas (en sus circunstancias privadas) y sus acciones están inmersas, a la vez que se halla administrada en su cima por una superestructura y en su base por una serie de actitudes metodológicas*” (Said, 1983, en Figuroa, 2009: 41), en el caso del sur de Santander, a partir de la memoria colectiva del movimiento, se puede afirmar que hubo una transformación cultural a nivel súper-estructural (cambios en los procesos enmarcadores) y metodológico (cambio en las prácticas de producción, comercialización y acción colectiva).

Un caso paradigmático en este sentido es el de la comuna de Payoa, pues fue una transformación en las representaciones de la identidad cultural de los campesinos del sur de Santander, caracterizada por un paso de la noción de filiación que caracterizaba la comprensión de la relación de los campesinos con su territorio y que remite a “(...) *un sentido natural de la pertenencia, que se apoya en imágenes biológicas que fortalecen el establecimiento de relaciones asimétricas entre los miembros de la sociedad (...)*”, *al de afiliación, que reconoce el carácter social o artificial de la pertenencia (...)*” (Figuroa, 2009: 42). Sus resultados demuestran, además de la capacidad de adaptación de los campesinos de la región, que la cultura y los rasgos identitarios no son algo estático, que la cultura es, como afirmaría Edward Said (1978) un campo en disputa, susceptible de ser transformado a partir de la crítica cultural.

El que la cultura no haya sido el motor principal para promover la organización y la movilización para la acción colectiva, no quiere decir que ella no haya tenido un lugar primordial en todo este proceso. Ella en el movimiento ha sido pensada más como un contexto y una serie de acumulados y referentes, que como el núcleo dinamizador de la organización y la acción colectiva. Han recurrido a ella, a través de la memoria, en búsqueda de referentes y de nuevos elementos para la ampliación de sus repertorios de acción colectiva. Para desarrollar esta afirmación, comenzaré por caracterizar la acción

colectiva del movimiento campesino durante entre los años 60 y 90, para luego presentar algunos casos específicos en los que el movimiento, a través de la memoria, accede a la cultura como herramienta para la acción colectiva.

McAdam, McCarthy y Zald (1999) proponen un modelo para el análisis del surgimiento y desarrollo de la acción colectiva, que como se plantea en el primer capítulo, está compuesto por tres variables: *Las estructuras de movilización, -(...)* *canales colectivos tanto formales como informales, a través de los cuales la gente puede movilizarse e implicarse en la acción colectiva* (McAdam, et.al., 1999: 24)-; *las oportunidades políticas, -condiciones políticas del contexto local, regional y nacional-,* y *los procesos enmarcadores, -significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación* (Ibíd:26)-. A lo largo de la memoria colectiva del movimiento campesino del sur de Santander de los años 60, 70, 89 y principios de los 90, se puede observar que en la región se dieron grandes cambios en cada una de ellas durante ese periodo de tiempo.

En el nivel de los *procesos enmarcadores* se introdujeron una serie de cambios, principalmente a partir de la transformación al interior de la iglesia católica con las corrientes de la teología de la liberación y la opción por los pobres, que, de la mano con un proceso de formación académica, técnica y política brindado por el movimiento, propiciaron la transformación de las formas de interpretación de las condiciones económicas, sociales y políticas en las que venían viviendo las comunidades campesinas de la región.

En las *oportunidades políticas*, se dieron a partir de los años setenta una serie de crisis en los sectores del tabaco y el fique, que de la mano con algunas políticas rurales en los campos de la producción (DRI), la organización campesina (ANUC) y reforma agraria (INCORA), generaron un ambiente sumamente fértil para la organización y la movilización campesina. Además, la transformación en los *procesos enmarcadores* permitió que situaciones que venían ocurriendo desde hacía mucho tiempo como el sistema de la aparcería, comenzaran a interpretarse como una injusticia frente a la cual se debería actuar, se convirtieron así, en *oportunidades políticas* situaciones que antes

eran simplemente condiciones de vida ya establecidas.

En el nivel de la *estructuras de movilización*; a partir de las *oportunidades políticas* en que se convertían las crisis del tabaco y el fique, y la nueva interpretación de las condiciones económicas y políticas de las campesinas y campesinos de la región a partir de la secularización de algunos de sus *procesos enmarcadores*, se impulsó la recuperación de algunas estructuras existentes como el sindicato de aparceros, y se creó toda infraestructura para el movimiento campesino en el nivel de la economía solidaria (COOPCENTRAL), la educación (Institutos de liderato social campesino, Unisangil, El Común), la producción y comercialización cooperativa (SINTRAPROFISAN), la comunicación (Periódico José Antonio, emisora comunitaria La Cometa, RESANDER) y la organización social y el liderazgo comunitario (El Común).

Este proceso de recuperación y creación de estructuras de movilización vivió tres momentos de cambio durante el periodo estudiado. El primero, con la llegada de algunas corrientes de la teología de la liberación y la opción por los pobres que comienzan a promover la organización comunitaria a partir del fortalecimiento de las solidaridades entre las familias de una misma vereda. El segundo, a partir de las crisis del tabaco y el fique, cuando se comienzan a recuperar y construir organizaciones desde una perspectiva gremial, poblacional (jóvenes y mujeres), desde entonces con coberturas regionales y con vínculos de articulación nacionales con otros movimientos y organizaciones. El Tercero, a partir del proceso de descentralización administrativa, fiscal y política que vive el país desde inicios de los años ochenta, cuando la perspectiva organizativa se desplaza al ámbito territorial, conformando ahora estructuras municipales. En cada uno de estos momentos el movimiento convocó a la solidaridad para la organización y la acción colectiva desde lugares distintos, ya sea frente a la pobreza de las familias aparceras, fiqueras y tabacaleras, la exclusión de las mujeres y jóvenes de los mundos del trabajo y la educación, o la falta de apoyo estatal para la producción y la comercialización, pero siempre, frente a la solución de problemas sociales o económicos, la cultura no ha sido utilizada en el movimiento de manera significativa como motivación para la acción colectiva y la organización social.

Los *repertorios de contestación*, se ampliaron y legitimaron a partir de la memoria. Se incluyeron entre otros los congresos, recuperados de la cultura Guane y el movimiento de los comuneros de finales del s.XVIII; la marcha campesina al Socorro y su forma de organización por comités, también a partir de este último movimiento.

Las oportunidades políticas que dinamizaron al movimiento en sus inicios fueron, como vemos, principalmente crisis de carácter económico (pero convertidas en *oportunidades políticas* a partir de una transformación de nivel cultural en los *procesos enmarcadores*), pero la transformación en los procesos enmarcadores, el fortalecimiento de las estructuras de movilización, y la ampliación y legitimación de los repertorios de contestación, con producto de dinámicas culturales. Si para Spivak, el esencialismo estratégico es (...) *un uso estratégico del esencialismo positivista por un interés político escrupulosamente visible* (Spivak, 1987:205) lo que ha hecho el movimiento campesino del sur de Santander podría denominarse entonces un *uso estratégico de la cultura*, en especial, de la memoria. Desde la memoria se retoma el nombre de El Común, para la organización encargada de la articulación y dinamización del movimiento, en alusión a la revolución o levantamiento de los comuneros, gestado en la región a finales del siglo XVI. En palabras de Miguel Fajardo durante el VII Congreso Campesino:

Teniendo en cuenta que en este momento existen 10 organizaciones del sur de Santander que trabajan para el cambio pero a veces lo hacen en forma individual por no tener un elemento de coordinación que unifique sus acciones y trace programas comunes proponemos la creación de una coordinadora de organizaciones campesinas del sur de Santander. La coordinadora estaría integrada por un delegado de cada organización (...). Dicha coordinadora sería la encargada de impulsar las organizaciones de base y a la vez de servir como vocera de los diferentes sectores organizados ante el Estado y demás instituciones. Por tener estas organizaciones un espíritu comunero y haber nacido con motivo de la marcha campesina y la celebración de los 202 años de la gesta comunera, proponemos que dicha coordinadora se llame El Común. (Bucheli, 2006:105)

También desde la memoria se convoca a la II Marcha Comunera, realizada en 1981, para celebrar los 200 años del levantamiento de los comuneros;

La idea de hacer algo en el bicentenario comunero fue de Rodrigo Sarmiento. Cuando yo llegué a San Gil a trabajar, y él dijo: Ojalá nosotros pudiéramos, cuando llegue la celebración de los comuneros ese día nuestro movimiento marchar como los comuneros e ir hasta Bogotá y hacer otro levantamiento popular y a mí la idea me quedó sonando. Entonces cuando se acercaba el bicentenario comunero, hubo muchas cosas simultáneas.

La idea de la marcha, salió en Onzaga, estábamos haciendo un poco de asambleas y ya se aproximaba el bicentenario, entonces dimos la idea a la gente a ver si les gusta y la gente se animó (Becerra, 2009).

Al respecto Miguel Fajardo recuerda:

En una ocasión que veníamos viajando con Ricaurte de Bogotá e íbamos justamente para la asamblea pues después de haber leído con juicio a Antonio García en su obra los comuneros, dijimos que había llegado el momento de hacer una segunda movida comunera, un resurgimiento de las ideas comuneras tal como José Antonio Galán lo había propuesto. Las condiciones no se habían modificado mucho y por lo tanto había una situación que demandaba un nuevo espíritu comunero como acto de recuperación de la memoria y como acto para darle comienzo a una estructuración de una organización más sólida que la que venían trabajando en los años anteriores. Así convocamos la marcha (Fajardo, Entrevista, 2009).

La evocación de la memoria no fue un proceso espontáneo, se emprendieron procesos de investigación sistemáticos, en el caso de la marcha de los comuneros de 1781 por ejemplo, centrada en (...) *como fue organizada la marcha y sobre las acciones de movilización y animación que fueron lideradas por personas como José Antonio Galán* (Bucheli, 2006:103). Desde la memoria también, justificó el padre Ramón los congresos campesinos:

(...) que los campesinos se reúnan en Congresos para tomar determinaciones es una tradición de tiempo anterior. La cultura de los Guanes, de la cual nosotros procedemos, fundamentaba toda su vida social, en lo comunitario, en la búsqueda del consenso para solucionar sus problemas en el compromiso de las comunidades para correr juntos los riesgos de sus gestas, de tribus y de cacicazgo.

Cuando vieron que sus tierras, sus santuarios, sus cultivos y su vida estaban en peligro por los colonizadores españoles, convocaron sus Congresos de Tribus y programaron su defensa.

Hace 200 años los campesinos de estas tierras no soportaron más el mal gobierno, organizaron congresos locales y cuando estos congresos locales se convirtieron en forma permanente del Gobierno Popular, los comuneros comenzaron a llamarlos “EL COMÚN” y era su Congreso, la organización del pueblo soberano. (González, R. VIII Congreso Campesino)

De la memoria se rescataron los sindicatos de aparceros, que fueron el centro de la acción colectiva por la reforma agraria en el municipio de Charalá, como recuerda don Elías Sanabria, los sindicatos:

(...) venían desde 1948, por ejemplo el de Charalá, el de Valle de San José y el Páramo.

(...) Nosotros lo que hicimos fue recuperar la historia, que es lo que hay detrás, que había detrás de un sindicato que había luchado por las condiciones de vida de las aparcerías, por mejores condiciones de vida del trabajo de los campesinos aparceros, por demandar la tierra. Simplemente la comunidad recordaba. (Sanabria, Entrevista, 2009)

La memoria ha constituido para el movimiento una despensa de ideas para la movilización y la acción colectiva. A partir de su reconocimiento el movimiento ha ampliado constantemente sus *repertorios de contestación* (Mc Adam, et.al. 2005)

Carácter modernizante del movimiento campesino del sur de Santander entre los años 60 y 90

Hasta este momento hemos visto como el movimiento campesino del sur de Santander desafía sus propios rasgos culturales en pro de la construcción de alternativas de solución para sus conflictos y necesidades, como recupera *estructuras de movilización* y amplía y justifica sus *repertorios de contestación* desde la memoria, para organizar a la población y propiciar la acción colectiva frente a problemáticas y necesidades comunes, principalmente de orden social y económico -crisis del fique, del trabajo y de los campesinos sin tierra-. A continuación, veremos algunos elementos que demuestran lo que podríamos denominar el carácter modernizante del movimiento campesino en sur de Santander durante los años 60, 70, 80 y principios de los 90.

Para la realización de este análisis, retomé cada uno de los procesos centrales que según Jaime Eduardo Jaramillo caracterizan a la Modernidad; - a) *La aparición de un modelo de organización social y económico capitalista*; b) *Transformación profunda en los tipos y características de las clases, estratos y capas sociales*; c) *Diferenciación funcional de campos o sistemas sociales*; d) *Secularización de la vida familiar, comunitaria, política y cultural*; e) *Concepción no providencialista del fundamento de la sociedad, las instituciones políticas y la cultura*; f) *La racionalización progresiva de la vida social*; g) *La separación espacio-temporal de los procesos comunicativos*; h) *Transformación de las relaciones entre el ser humano y su medio ambiente natural y construido*; i) *Transformación de los tipos de organización familiar* (Jaramillo, 2003) –

para buscar su presencia o ausencia en las representaciones del pasado del movimiento campesino recuperadas en esta investigación.

La aparición de un modelo de organización social y económico capitalista

Según expresaba el padre Ramón en su tesis ante el Instituto de Sociología Pastoral en Roma, su propuesta podía definirse (...) *como un movimiento de Educación de Adultos para su propio desarrollo económico, por medio de grupos de acción* (González, 1963: 12-13, en: Bucheli, 2006:50). El corazón de la propuesta que dinamizó al movimiento campesino de sur de Santander era un ideal de conformación de un modelo de desarrollo económico solidario, con perspectivas de vinculación con mercados regionales, nacionales e internacionales, con principios de eficiencia y productividad. Para esto, se emprendieron estrategias enfocadas en cuatro campos:

1. La generación de un sistema financiero propio que garantizara el acceso a créditos para la producción, por medio de una red de cooperativas, encabezada por Coopcentral, que en 1982 era ya una federación cooperativa con 31 cooperativas afiliadas, las cuáles contaban con 38.739 asociados y un capital de \$203.204.000 (Bucheli, 2006).

2. La organización y articulación para la generación de sistemas de comercialización que permitieran crear espacios para que los campesinos y campesinas pudieran vender sus productos, incidir en los precios del mercado local, y garantizar el abastecimiento de los productos necesarios en las veredas y municipios de la región, como recuerda Rigoberto Pinilla, presidente de SINTRAPROFISAN:

Creamos unos centros comunitarios de comercialización; por cada peso que la comunidad aporte el proyecto les da tres pesos (...) eso fue en el año 1985, Dificilísimo; pero nosotros comenzamos ese proceso. Creamos 26 centros de comercialización en la zona y, en este momento (2003), hay 22 que están funcionando. Cuatro desgraciadamente no funcionaron, y estos centros de comercialización tienen su propio negocio, su propio supermercado, compran el fique, compran el empaque, venden todos los artículos de la canasta familiar, venden insumos agropecuarios, Y nosotros los atendemos con capacitación, les ayudamos en la parte contable, les estamos orientando esa parte, y ellos tienen en este momento un fondo rotatorio, se prestan plata. Tienen una cooperativa (...) 48 millones de pesos prestados (en febrero de 2003) entre sus socios. Ellos dicen,

nosotros tenemos nuestro banco aquí el patrimonio de ellos supera los 70 millones de pesos; hay un mercado de trueque, tienen una arroba de fique y lo cambian por arroz, por aceite, por lenteja, etcétera. Es una cosa bien interesante la cosa más importante de eso es que son todos campesinos. (Bucheli, 2006:196)

3. La capacitación para el mejoramiento en técnicas de producción, administración y comercialización agropecuaria, que además de los programas de capacitación técnica agropecuaria ofrecida por SINTRAPROFISAN y El Común, se evidencia en los programas ofrecidos por la fundación universitaria impulsada desde el movimiento, Unisangil, que actualmente ofrece los programas de: Ingeniería agrícola, ambiental, de mantenimiento, electrónica, financiera y de sistemas; administración de empresas, contaduría pública, enfermería, psicología (en convenio con la Universidad Autónoma de Bucaramanga-UNAB) y derecho (UNISANGIL).

4. La vinculación de los circuitos de producción, transformación y comercialización de la región con las dinámicas económicas nacionales, que para el padre Ramón, no sólo era un horizonte deseable sino una necesidad urgente, en sus palabras: *La integración agrícola dentro del progreso nacional no puede ya dilatarse por más tiempo* (Bucheli, 2006: 52).

Con esto no planteo que la propuesta del movimiento campesino fuese una apuesta por un capitalismo neoliberal, pero sí por unas dinámicas de economía de mercado, vinculada con dinámicas nacionales e internacionales, con propósitos de reorganización de los sistemas y prácticas productivas para el alcance de mayores niveles de eficiencia, con una perspectiva de desarrollo y crecimiento económico, eso sí, con una propuesta que combina la propiedad privada con la propiedad colectiva, como se intentó en la comuna de Payoa, con un manejo solidario y cooperativo de la economía y las finanzas y desde lo que el padre Ramón denominaría *una opción por los pobres* (González, Entrevista, 2009)

Transformación profunda en los tipos y características de las clases, estratos y capas sociales

Uno de los logros más importantes del movimiento campesino en el sur de Santander se encuentra en lo que las personas de El Común reconocen como una *reforma social y agraria* en la región. No es sólo agraria pues no sólo se cambió la forma en que la tierra estaba distribuida. Con la reforma se cambiaron varios lugares de la estructura social de gran parte de la región. Para empezar, las familias de aparceros y de campesinos sin tierra que lograron obtener parte de las 33.000 hectáreas que fueron redistribuidas, pasaron a convertirse a pequeños y medianos productores, liberaron su fuerza de trabajo, se hicieron libres de vender sus excedentes en el mercado local, regional, nacional e internacional. Aunque las grandes propiedades no desaparecieron, los patronos ahora son terratenientes, es decir, siguen habiendo personas y familias dueñas de grandes porciones de tierra pero no cuentan ya con derechos que anteriormente tenían, como el derecho a *pernada*, ni con la *aquiescencia de Dios*, por medio de la iglesia, para abusar de sus trabajadores y trabajadoras.

El campesinado, a partir de las acciones colectivas realizadas durante los años 60, 70, 80 y principios de los 90, así como de las relaciones que se lograron establecer desde las organizaciones del movimiento a nivel nacional e internacional, se convirtió en un actor con capacidad de interlocución e incidencia política a nivel local, regional y nacional. Durante el VIII Congreso Campesino por ejemplo, contaron con la participación de Juan Camilo Restrepo (Memorias VIII Congreso Campesino, 2005), senador de la república en ese entonces y actual ministro de agricultura del gobierno de Juan Manuel Santos. En el 2001, El Común realizó una movilización para presionar ante el ministerio de agricultura la suspensión de las importaciones del frijol, recuerda Ricaurte Becerra:

El viceministro de agricultura me llama a mi casa en San Gil y me dice: Ricaurte acabo de incluir una propuesta para suprimir las importaciones de fríjol al país (...) cuando las importaciones se prohibieron la carga de fríjol estaba a \$160.000. Hoy en cambio [2003], está a \$300.000. (Bucheli, 2006:196)

Diferenciación funcional de campos o sistemas sociales

Hay dos momentos en el proceso del movimiento campesino del sur de Santander que genera, lo que llamaría Jaime Eduardo Jaramillo (2003) la diferenciación funcional de varios campos o sistemas sociales. El proceso de secularización de algunas dimensiones de la vida social y la reforma social y agraria. El proceso de transformación de algunas corrientes al interior de la iglesia católica de la Diócesis, que implica como se mostrará más adelante, la secularización de algunos campos de la vida, aporta a la separación entre el mundo de la política y el de la economía, del de las creencias religiosas en la medida en que deja de explicar el poder de los *patronos* como designio del poder de Dios (Cañas, Entrevista, 2009). Así, las injusticias económicas y políticas dejan de verse como el resultado de un orden o una disposición divina, para interpretarse como la consecuencia de la forma en que las estructuras políticas y económicas se han organizado en esta sociedad de seres humanos, así como de las acciones y decisiones tomadas por personas en la tierra.

El proceso de reforma social y agraria por su parte, no sólo permitió a las familias campesinas acceder a una porción de tierra para trabajar, las libera también de la intromisión de la autoridad de los patronos en su vida íntima. Los *patronos* no sólo eran dueños de las tierras en que los aparceros vivían, en la aparcería por medio del *derecho a pernada y la obligación*, como se narra en el capítulo anterior, el patrón se abrogaba derechos incluso sobre los cuerpos de las integrantes de la familia y sobre sus tiempos. Así, cuando los campesinos y campesinas de la región se liberan del sistema de la aparcería, la vida familiar, la vida íntima, también se diferencian del ámbito económico y laboral.

Esta diferenciación se evidencia en testimonios como los de Don Elías Sanabria, líder del sindicato de aparceros en los años ochenta, al hablar sobre las transformaciones en el sistema político en la región:

Antes de todo esto aquí las elecciones se realizaban de una manera muy sencilla, porque uno no tenía nada que ver con los políticos, ya que ese asunto lo arreglaban los patronos por su cuenta. El día del voto, nos poníamos la ropita bonita, nos daban un almuercito diferente al corriente, buen guarapito, y luego nos entregaban la papeleta que

depositábamos; los que no bajaban por algún problema o tener que cuidar el rancho, mandaban la cédula que también valía, pero muy pocos sabían por quien les había tocado votar.

(...) Poquito a poquito la gente aprendió en primer lugar a tomar del pelo al patrón, y así no supiera que leyenda trajera por dentro la papeleta que le regalaban en el pueblo el día anterior de mercado, echaba esa en la alcancía de votos, mientras escondía la del patrón. Hasta de pronto votaban por el mismo, pero con el papel que por su propia voluntad habían recibido en el pueblo.

Posteriormente algunos se arriesgaban a hacerlo con otro papel distinto y de frente. Luego ya nos fijamos por el contenido del voto y empezamos a votar por el que nos gustaba más (...). Ahora, antes de hacer algo que sea decidir por nosotros o para toda la comunidad, lo pensamos, lo charlamos entre nosotros mismos, miramos qué han dicho y hecho cada uno, y después de eso escogemos. (Periódico Vanguardia liberal, (mayo 9, 1982) “Queremos llegar a un nivel de vida humano. Agropecuaria 7.b. Bucaramanga, Santander, Colombia, en: Bucheli, 2006:37)

Desde ese momento, plantea don Elías, las decisiones en el mundo de la política se tomaban desde las acciones y propuestas realizadas por los políticos, no por los designios traídos por el patrón desde el mundo del trabajo y la economía o por el párroco desde el mundo de las creencias religiosas. Con esto no afirmo que el movimiento haya logrado la generación de un sistema político autónomo y transparente en la región, ni que hayan acabado con los sistemas clientelistas en la política, lo que con esto señalo es simplemente la aspiración y el esfuerzo del movimiento en este sentido.

Secularización de la vida familiar, comunitaria, política y cultural. *Rece, pero reme hasta llegar a la orilla.* Un cambio en los sistemas de representación desde la transformación de las prácticas y discursos religiosos.

Esta secularización de las diferentes esferas de la vida, como veíamos durante el primer capítulo de esta investigación, de acuerdo con Isidoro Moreno (2003) suele ser asimilada como secularización y des-sacralización, es decir, como desplazamiento tanto de lo sagrado como de lo religioso. Pero según el autor, no son esos desplazamientos los que caracterizan la Modernidad, sino la transformación de las sacralidades o el cambio de unas por otras, por ejemplo, de la palabra de Dios por los veredictos de la ciencia. De

esta forma, Moreno propone pasar en el análisis de la Modernidad de la dicotomía *sagrado-religioso* vs *secular-laico*, a un esquema de cuatro cuadrantes conformado por lo *sagrado-religioso*, lo *sagrado-laico*, lo *secular-religioso* y lo *secular-laico*.

Durante los años sesenta y setenta, se vivió en la iglesia católica mundial un proceso de transformación a partir, principalmente, de las conclusiones del Concilio Vaticano II y en el caso de América Latina, de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana y las diferentes corrientes de la Teología de la Liberación y la Opción por los pobres nacidas en ese momento. En la Diócesis de Socorro y San Gil, tuvieron una presencia muy fuerte dos de estas corrientes, una, representada principalmente por el *grupo de los 18* y *SAL*, con posiciones políticas anticapitalistas y cercanas a perspectivas ideológicas de izquierda, y otra, representada fundamentalmente por el padre Ramón y el que se ha conocido como el *movimiento social diocesano*, con un discurso centrado en el respeto a los derechos humanos, el desarrollo, la solidaridad, el cooperativismo y la paz. Aunque estas corrientes cuentan con grandes diferencias, principalmente en sus posiciones frente al Estado, el capitalismo y el relacionamiento con la institucionalidad de la iglesia católica, ambas coinciden en un proceso de secularización en el ámbito de las representaciones en torno a la política y la economía.

La corriente representada por el padre Ramón González, que incidió de manera directa y por momentos incluso ha dirigido el movimiento campesino en el sur de Santander, es una corriente de la iglesia católica que en cierto sentido podríamos llamar secularizada y secularizante, pero no laicizante. Es una iglesia secularizada en la medida en que es pensada desde condiciones materiales como en el caso del ingreso del padre Ramón al seminario y a la vida sacerdotal, que veía en ella, una posibilidad de transformar las condiciones de pobreza y miseria en que vivía la gente de su región (González, Entrevista, 2009). Como el mismo recordaría:

Al venirme para el seminario a hacer ese cambio de vida, yo también pensé desde el principio que era una vocación sacerdotal pero para cambiar esa realidad que yo estaba viendo, que yo estaba viviendo y que era posible cambiar, pensaba yo gracias al evangelio y a la vida sacerdotal que yo estaba iniciando, de manera que allá fueron los comienzos míos de cambio de vida y de hacer un trabajo a favor de los más pobres y necesitados. (González, Entrevista, 2009)

Es una corriente secularizante en la medida en que a través de las reflexiones y procesos de formación e investigación que impulsó, transformó los *sistemas de representación* (Hall, 1997), o en palabras de McAdam los *procesos enmarcadores* (McAdam, et.al., 1999) que estaban basados en una concepción del poder como una concesión divina, a otros basados en una lectura sociológica, económica y política de los conflictos. Una transformación que planteada en palabras de algunos dichos populares en Colombia, va del “*Dios proveerá*” al “*ayúdame que yo te ayudaré*” o “*rece, pero reme hasta llegar a la orilla*”. La propuesta del padre Ramón era entregarle a los campesinos y campesinas el protagonismo en la construcción del desarrollo de su región. Ellos con la ayuda de Dios, pero no sería Dios quien se encargaría.

Además, seculariza las estructuras de movilización de la iglesia católica, es decir, piensa el papel de la iglesia y los recursos con los que cuenta, al servicio de la transformación de las problemáticas y necesidades socio económicas de las comunidades, sin restringirse a una perspectiva sacramentalista.

El padre Ramón no acaba con Dios, así como todo capitalismo no acaba con el Estado, sólo lo flexibilizó, le quita responsabilidades, ya no es él el responsable de todo lo que pasa en el mundo, las injusticias no son producto suyo, son resultado de las acciones de los seres humanos en la tierra, actuando bajo un libre albedrío que él mismo entrega. La secularización del proceso modernizador en el sur de Santander no es un proceso absoluto, simplemente se secularizan algunas dimensiones de la vida social, principalmente las relaciones políticas y laborales.

Una de las particularidades de este proceso de secularización -para cuya observación resulta sumamente apropiado el esquema de análisis de los cuatro cuadrantes propuesto por Moreno (2003)-, es que fue un proceso secular-religioso, es decir, se secularizaron algunos esquemas para la comprensión de la vida económica, social y política, pero la iglesia como institución, mantuvo e incluso fortaleció su papel en varios de esos campos. De aquí nace precisamente la crítica planteada por P. Raymond al proceso que citábamos durante el capítulo anterior:

(...) Raymond critica que los campesinos se volvieron sumisos a un sólo líder (Becerra) y

que éste actuó con cierto paternalismo y autoritarismo. En todas las acciones de movilización no hubo mucha participación en las decisiones por parte de los campesinos, En las reuniones de evaluación de los procesos, las conclusiones se editaban en SEPAS y se devolvían a los productores “en la forma de un producto extraño elaborado en San Gil” (Raymond, 1997, p. 273) Para Raymond los campesinos guardaron una actitud de agradecimiento y de dependencia con SEPAS-San Gil y con El Común. Los campesinos no se sentían socios del sindicato. Según Raymond (1997), la base del sindicato de aparceros se debilitó al abandonar el trabajo en la zona por parte de Becerra (Bucheli, 2006:191).

En la actualidad, la Diócesis de Socorro y San Gil, mantiene cargos directivos en las asambleas y juntas directivas de gran parte de las estructuras creadas desde el movimiento -entre otras, hace parte del Consejo Superior de Unisangil en representación del consejo de fundadores; de la junta directiva de La Cometa, y de la Red Cooperativa de Emisoras Comunitarias RESANDER, que además está integrada por 32 emisoras de las cuales 22 son de la iglesia católica; de la asamblea de socios de Ecofibras, (una empresa cooperativa de artesanos del fique).

Concepción no providencialista del fundamento de la sociedad, las instituciones políticas y la cultura

La necesidad de transformarse en lo que uno es constituye la característica de la vida moderna, y solamente de ella. (Bauman, 2002:37)

Uno de los principales propósitos de los procesos formativos y organizativos emprendidos desde SEPAS y EL Común, fue precisamente que los campesinos y campesinas de la región asumieran que son ellos y ellas los encargados de construir y orientar el rumbo de la sociedad. Como afirmaría el padre Ramón *el campesino deberá abandonar la creencia de que ésa ha sido su suerte y de que no podrá hacer otra cosa para mejorar su vida.* (Bucheli, 2006:52) En ese proceso de empoderar a los campesinos y campesinas en la construcción de su propio desarrollo, el movimiento humaniza la historia y el presente, es decir, el mensaje de fondo de su propuesta educativa y organizativa, es que la historia y las sociedades son el resultado de las acciones de los seres humanos.

Esta idea de no providencialismo, es muy cercana a la noción del padre Ramón acerca de la, que para él, es: (...) *que la sociedad civil realice lo que tiene que hacer para cambiar y no dejar su devenir en manos de otros. Es seguir creando esa cultura de participación ciudadana, de solidaridad; es no dejar el puesto que nos corresponde en manos de otros. Nosotros a nivel de base tenemos que hacerlo (...)* (González, 2000, en: Bucheli, 2006:135)

La racionalización progresiva de la vida social. Conocimiento científico para la organización y la movilización.

Esta racionalización de la vida, que en palabras de Jaime Eduardo Jaramillo implica una tendencia “*a una lógica de medios y fines que entraña la especificidad funcional e institucional y la división del trabajo, el cálculo y la neutralidad afectiva, propiciando la transición del predominio de un tipo de relación social y comunitaria, a un tipo de interacción societal*” (Jaramillo, 2003:72), puede ser observada en el movimiento campesino del sur de Santander, tanto en el ámbito de las propuestas de organización territorial, como en el de la investigación y la educación. El primero de estos casos, la racionalización leída desde la organización territorial, es expresado claramente por el padre Ramón González cuando durante sus palabras de apertura en el VIII Congreso Campesino (1995), plantea que “*(...) la vereda tiene que irse convirtiendo poco a poco en una verdadera empresa, donde todas las familias son sus socios*” (González, Memorias VIII Congreso Campesino, 1995). Deberían racionalizarse tanto la organización del territorio como las relaciones en su interior, en búsqueda de mayor capacidad y eficiencia para la producción, la transformación y la comercialización de los productos agrícolas.

En medio de este proceso de racionalización de las diferentes dimensiones de la vida social característico de la Modernidad, se va convirtiendo al conocimiento científico en un elemento fundamental en la construcción de la realidad social, que por medio de sus aplicaciones tecnológicas, sociales, económicas, políticas y culturales, adquiere una gran capacidad para regular las relaciones sociales (Jaramillo, 2003). El

esfuerzo por generar una estructura educativa e investigativa ha sido una de las prioridades del movimiento desde sus primeros momentos. El Común se plantea desde sus inicios dos estrategias de acción para el alcance de sus objetivos, la organización y la capacitación. La propuesta organizativa se construye a partir de la identificación de los principales conflictos y problemáticas de las comunidades de la región, que en el caso concreto fueron la crisis de los tabacaleros, la crisis del fique y la situación de los campesinos sin tierra, así, se asoció (...) a los productores de tabaco y fique en comités veredales o zonas rurales, en comités municipales y (...) a los campesinos sin tierra en un sindicato (Bucheli, 2006:183). La capacitación por su parte,

(...) se basó en educar a los campesinos productores de fique, en el tema económico y social del fique en Colombia. La capacitación tomó como contenido los resultados de la investigación sobre el fique elaborada por dos profesores vinculados a la universidad Javeriana. De la investigación salió un libro sobre la producción fiquera, el fique y los empaques en Colombia. Editado por la fundación Mariano Ospina Pérez, Bogotá (Zamosc, L, 1981). Además de un segundo libro, Curití, pueblo de tejedores (Zamosc, L, Gaviria, J 1980) sobre la producción del fique y sus problemas en la zona de estudio, El Común apoyó de manera logística estas investigaciones con personal de la reciente organización SINTRAPROFISAN, la contribución consistió en la participación de personas como guías en la zona, en la obtención de datos y en la observación. (Bucheli, 2006:183)

Con estas investigaciones se incidió por una parte, en la transformación de los *procesos enmarcadores* (McAdam, et.al., 1999) para la interpretación de las situaciones de injusticia e inequidad que caracterizaban el contexto del momento, y por otra, para motivar, desde esas nuevas interpretaciones, procesos de organización y acción colectiva, al respecto recuerda Ricaurte Becerra:

La primera entrega del libro “El Fique en Colombia” se hizo en Mogotes Santander ante 300 campesinos y se entregó a cada vereda un libro para que lo estudiaran. (...) Fue un trabajo de concientización en temas muy trajinados, no solo en analizar el problema sino también en la búsqueda de alternativas

Había días de estudio en todas las veredas con el libro del fique, hubo inclusive antes del congreso de Mogotes una campaña de capacitación que incluía videos, para explicarle a la gente el problema del fique, sobre todo que la gente entendiera que habían caído en un engaño, que las compañías y el gobierno los pusieron a sembrar fique y cuando el fique estaba sembrado se hicieron los de la vista gorda. (Becerra, Entrevista, 2009)

La apuesta realizada desde el movimiento por la generación y apropiación del conocimiento científico y su aplicación en el fortalecimiento de las acciones colectivas

no sólo se evidencia en el caso de las investigaciones acerca de la situación del sector fiquero, como se puede observar a lo largo del capítulo anterior, desde sus inicios el movimiento ha venido avanzando en la construcción de un sistema educativo propio, encargado principalmente de la formación académica, técnica y política de los líderes comunitarios de la región. Como parte de este sistema se crearon, en un primer momento el equipo móvil, luego los Institutos de Liderato Social de Páramo y Zapatoca, más adelante el Común, que también tenía entre sus objetivos brindar formación política y técnica a las organizaciones y líderes campesinos del territorio, y por último, en 1988, se funda Unisangil, un centro de educación superior para la región.

La separación espacio-temporal de los procesos comunicativos.

El movimiento campesino del sur de Santander emprendido tres grandes iniciativas para la generación de un sistema de comunicación masiva en la región. El primero de ellos es la creación, por decisión del VI Congreso Campesino, del periódico José Antonio, editado entre 1980 y 1993 bajo la dirección de SEPAS San Gil (Bucheli, 2006). En 1995 se crea la emisora comunitaria La Cometa, por iniciativa conjunta de 10 organizaciones vinculadas directamente con el movimiento campesino: COOPMUJER, AJUSAN, Asociación de Mujeres, El Común, EDISOCIAL, UNISANGIL, SEPAS San Gil, la Diócesis de Socorro y San Gil, Pastoral Juvenil y Pastoral Infantil (Bucheli, 2006:101); y en el año 2001, se crea RESANDER, la Red cooperativa de emisoras de Santander, que en la actualidad afilia a 32 emisoras de la región, 22 de ellas pertenecientes a la iglesia católica (La Cometa. s/f).

Transformación de las relaciones entre el ser humano y su medio ambiente natural y construido

A partir de la memoria del movimiento campesino en el sur de Santander se pueden identificar distintos momentos de transformación en las relaciones entre los seres

humanos y sus entornos por diferentes causas. Aquí me referiré a tres de ellos. El primero como resultado del proceso de reforma agraria emprendido desde el movimiento campesino durante los años 70 y 80; el segundo, a partir de lo podríamos llamar, la llegada de la ciudad al campo; y el tercero, por lo que Jaime Eduardo Jaramillo denomina *factores expulsivos del capitalismo* (Jaramillo, 2003). Además analizaremos al interior del movimiento, una de las consecuencias que según Jaramillo tienen estas transformaciones, la creación de nuevos *oficios y profesiones, emergentes demandas y mecanismos de cohesión social, que suponen transformaciones sustanciales en las instituciones religiosas, estatales y productivas*” (Ibíd.: 75).

Un primer momento de transformación de las relaciones del ser humano con su entorno, generado en las provincias del sur de Santander por el movimiento campesino de la región, viene de la mano del proceso de reforma social agraria, por medio del cual se redistribuyeron 33.000 hectáreas entre las familias campesinas de la región, la mayoría de las cuales, vivían bajo el sistema de la aparcería en fincas dedicadas principalmente al cultivo de la caña de azúcar. Con la reforma estas familias pasaron de ser aparceras, sin ningún tipo de título de propiedad o arriendo, ni derecho sobre la tierra, más allá del permiso que el patrón le quisiera dar para seguir trabajándola hasta que decidiera sacarles sin necesidad siquiera de un aviso previo, a convertirse en pequeños y medianos propietarios de sus fincas. Esto no sólo permitió a los campesinos y campesinas ser dueños de las tierras en las que viven y trabajan, también liberó la mano de obra que los aparceros y aparceras debían entregar al trabajo de la finca del *patrón* y dinamizó un mercado de tierras, atrayendo a la región la inversión de capitales de diferentes lugares del país.

Este proceso de reorganización en la propiedad de la tierra, junto con los procesos de formación y organización para el liderazgo comunitario, la productividad y la economía cooperativa, debería dar como resultado según el sueño del padre Ramón, la reorganización del territorio a partir de una perspectiva de la organización para la producción, la transformación y la comercialización agropecuaria.

Yo diría que la vereda tiene que irse convirtiendo poco a poco en una vereda empresa, donde todas las familias son sus socios.

- Empresa de producción agropecuaria
- Empresa de transformación de productos
- Empresa de comercialización de productos

Pienso que se puede comenzar sin dejar lo que se está haciendo. La Junta de Acción Comunal donde ya construyó infraestructura de la comunidad, tiene que irse transformando en una gran empresa solidaria de producción agropecuaria (González, Memorias VIII Congreso Campesino)

El segundo momento de transformaciones en la relación entre el ser humano y sus ambientes en el sur de Santander, al que aquí me referiré, es al que ocurre a partir de lo que Jaramillo denomina *factores expulsivos de la penetración de las relaciones capitalistas en el campo* (Jaramillo, 2003:74). Entre estos *factores expulsivos* para el caso de la región del sur de Santander, podrían contarse: los conflictos ambientales generados por la producción capitalista, el encarecimiento de los costos de vida y transformación de los entornos naturales y construidos. Un ejemplo claro de estos factores puede encontrarse actualmente en el municipio de Barichara en el sur de Santander. Un municipio hasta hace unos años esencialmente campesino, pero en un momento, fue declarado y promovido por la gobernación del departamento como “*El pueblo más bonito de Colombia*”, lo cual además de atraer la inversión de capitales externos, tanto para la compra de tierras para fincas de recreo, como para la creación de negocios, principalmente hoteles y restaurantes destinados al mercado del turismo, ha llevado al encarecimiento del costo de vida en el municipio, disminuyendo la capacidad adquisitiva real de sus habitantes y a la transformación de sus ambientes construidos, y a la transformación del *ambiente construido* de los y las habitantes del municipio:

Sus calles empedradas cada fin de semana se ven inundadas de turistas, que según cifras oficiales al mes superan los 6.000, cifra equivalente a toda la población municipal.

Este éxodo turístico emplea en promedio unos 600 carros automóbiles, camionetas y buses, especialmente.

Los efectos de esta avalancha se aprecian en las 50 calles destrozadas para cuya reparación se necesitan cerca de mil millones de pesos, prácticamente todo el presupuesto de rentas y gastos del municipio.

A esto se suma la contaminación por ruido. Los turistas estacionan sus vehículos en cualquier vía, abren sus puertas y prenden sus equipos de sonido a todo volumen, acabando con otro de los bienes más preciados del pueblo: la tranquilidad. (El Tiempo, *Barichara, una joya rota*, 10 de octubre de 1998)

Pero no sólo el capitalismo expulsa a la gente del campo a las ciudades, también la ciudad se traslada al campo, principalmente por a través de los medios de comunicación, propiciando nuevas formas de representación, principalmente entre los y las jóvenes, a partir de referentes llegados de otros lugares y momentos que no son compatibles con el entorno en el que viven, convirtiéndose en un *factor expulsivo* más en todo este proceso, es a lo que algunos han llamado la *descampesinización del campesinado* (Aranda, 2012).

A partir de esta reorganización y redistribución de la población en el territorio, “*se crean nuevos oficios y profesiones, emergentes demandas y mecanismos de cohesión social, que suponen transformaciones sustanciales en las instituciones religiosas, estatales y productivas*” (Ibíd.: 75). En este sentido, ahora los campesinos y campesinas están agremiados y representados en organizaciones de diferente tipo para defender sus intereses. Esta situación ha llevado a la conformación de una clase de dirigentes y líderes profesionalizados, que aunque son de extracción campesina, llevan más de tres décadas dedicados al ejercicio del liderazgo, separados de las labores productivas del campo y por lo tanto, dependientes de los recursos que la organización pueda generar. Esto crea un objetivo y una tarea adicional para los procesos organizativos, además de propender, en el caso de El Común, por la conformación de procesos organizativos y la realización de procesos de formación para el fortalecimiento de las capacidades de acción colectiva del movimiento, debe dedicarse a gestionar recursos para el sostenimiento de sus costos de financiación, que incluyen un equipo de siete personas dedicadas de tiempo completo a la organización, los gastos de transporte de estas personas para la realización de los procesos de formación, los gastos administrativos para el sostenimiento de su infraestructura y los costos de los materiales necesarios para sus procesos formativos. Ya que estos gastos no alcanzan a ser cubiertos con los aportes de las asociaciones afiliadas a El Común, la organización se ve obligada a mantenerse en la gestión permanente de recursos, que ante la escasez de fondos estatales para este tipo de procesos, debe realizarse principalmente ante la cooperación internacional.

Transformación de los tipos de organización familiar y en las relaciones de género. Aportes a la constitución del sujeto “joven rural” y procesos de organización de mujeres campesinas.

En el campo de la investigación sobre juventud en América Latina, existe un debate desde los años ochenta que aun sigue vigente, la pregunta central de esta discusión es si ¿existen los jóvenes en el campo? (González, 2003). Hay posiciones que lo ponen en duda, apelando:

(...) a determinismos económicos y sociales, que harían al “supuesto joven” rural asumir funciones adultas rápidamente debido a sus regímenes de matrimonios más tempranos, ausencia de periodos formativos que extiendan el lapso y una inserción laboral temprana. De manera que el periodo de moratoria no existiría o se disminuiría considerablemente, no alcanzando a formar un cuerpo social con identidad y convirtiéndose los sujetos en “campesinos de menos edad y obreros de menos edad”. (González, 2003:161)

La *moratoria social*, es una de las categorías más recurrentes en la definición del concepto de juventud, hace alusión a un periodo de la vida de las personas en que su sociedad no le otorga mayores responsabilidades laborales o familiares y gracias a esto, gozan de mayor libertad a la hora de decidir a que dedican sus vidas. Es:

(...) el momento de tránsito o momento de espera para la asunción de roles adultos asignados por la sociedad: el paso desde la infancia a la adultez, y con ello, el status de adulto y su respectiva independencia y autonomía luego del proceso de aprendizaje de ciertas habilidades, destrezas y valores, que prepare al joven para enfrentar los requerimientos de la vida adulta (Erazo, 2009:1311)

Es un momento que en las sociedades modernas suele ser dedicado a la formación académica, así, la juventud podría ser definida como ese momento en que, como suelen decir las madres a sus hijos, “*usted lo único que tiene que hacer es estudiar*”. Pero en las zonas rurales en Colombia generalmente no hay tiempo para eso y además, hasta hace unos años, las opciones para estudiar eran pocas. Las personas en los sectores rurales efectivamente se vinculan desde la infancia con el mundo laboral, pero es que él es también el mundo de la educación, el mundo en que la familia le enseña a sus hijos e hijas a trabajar el campo, en el que le transmiten sus valores, prácticas y saberes, en fin, es un espacio de socialización fundamental en la vida del campo. Pero esto no indica necesariamente que no exista una juventud rural, en palabras del antropólogo catalán

Carles Feixa:

La juventud aparece como una “construcción cultural”, relativa en tiempo y en el espacio. Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables. Aunque ese proceso tiene una base biológica, lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos los sitios significa lo mismo que a las muchachas les crezcan los pechos y a los muchachos el bigote. También los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta. Para que exista juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad. (Feixa, 1999:18, en: González, 2003: 162)

De acuerdo con las palabras de Feixa, más que no existir un *sujeto joven rural*, deberíamos asumir que las condiciones de desarrollo de la juventud en el campo son distintas, pero no necesariamente inexistentes. Entre estas condiciones se encuentran dos dificultades que Yanko González (2003), en su artículo “*Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios*”, identifica claramente, (...) *su grupo de edad cuenta con débiles espacios culturales propiamente juveniles y un periodo de moratoria o postergación de la asunción de roles adultos diferenciales* (González, 2003:162).

En este sentido, el movimiento campesino del sur de Santander ha realizado varios aportes a la construcción de ese sujeto joven rural en el sur de Santander. En primer lugar, la creación de los Institutos de Liderato Social Campesino, colegios que además de garantizar el derecho de las personas a acceder a la educación básica y formar los y las líderes comunitarios y políticos del movimiento, también ofrecían la posibilidad de vivir con otras personas de la misma edad, un momento aparte de las responsabilidades familiares, un lugar para postergar por un tiempo las responsabilidades del ser adulto. En los institutos, como recuerda Pedro Chacón (Entrevista, 2009), se ofrecían espacios para que las personas que vivían en lugares distantes vivieran mientras estudiaban.

Otro aporte importante a la constitución de ese “*sujeto joven rural*”, es la creación de AJUSAN, la Asociación de Jóvenes de Santander, que promulgó entre otras por:

(...) fortalecer la organización juvenil de base (grupos juveniles, clubes deportivos, grupos de danzas y grupos de bachillerato en bien estar rural); (...) cambiar el sistema de prestar el servicio militar obligatorio (donde se entrena al joven para la guerra) por la prestación de un servicio social; (...) que La Fundación Universitaria de San Gil, UNISANGIL, entregue becas para que los jóvenes miembros de diferentes organizaciones y cooperativas se puedan capacitar y que a la vez sirvan como estímulo a la organización y al liderazgo (Memorias VIII Congreso Campesino)

El ámbito de la transformación de las relaciones de género también ha sido una de las prioridades para el movimiento, por lo menos para El Común, desde sus inicios. El mismo año en que durante el Congreso Campesino decide la creación de El Común, Blanca Cañas, una de las integrantes del equipo de trabajo, se vincula como representante del movimiento en el proceso de conformación de la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas de Colombia -AMNUCIC- (Cañas, Entrevista, 2009). En 1984 (...) *bajo la iniciativa de la señora Trinidad Gómez de Fajardo se impulsa un trabajo que conduce a la creación de la Asociación de Mujeres para una Nueva Sociedad: AMNS, en 1984; y cuatro años más tarde, la AMNS gesta la Cooperativa de mujeres para la Promoción Social: COOPMUJER que actualmente [1995] tiene 2.230 asociadas (Becerra, 1995:21).*

La AMNS, nace con el objetivo de: *promover la participación activa de las mujeres en los diferentes campos sociales para mejorar sus condiciones de vida, no sólo en forma particular, sino, familiar y comunitaria* (Becerra, 1995:45), y para esto, emprende cuatro programas:

1. Formación y capacitación. (...) para que ellas adquieran mejores conocimientos, habilidades y destrezas para lograr un mayor ejercicio de los derechos como mujeres y ciudadanas.
2. Micro-empresas familiares. Granjas integrales.
3. Asesoría para el desarrollo de las organizaciones.
4. Crédito para al desarrollo de proyectos rentables. (Ibíd:46)

En la actualidad, aproximadamente el 70% de las 25 asociaciones que integran El Común, son organizaciones de mujeres (Ver Anexo III).

A manera de cierre

Como se cita durante el segundo capítulo de esta investigación, “*fue en la década de los años 70 cuando se cocinaron los grandes cambios que hoy en Colombia estamos viviendo y sufriendo*”, dice Alfredo Molano (1998:3), refiriéndose principalmente al narcotráfico y el conflicto armado, que según él, son hijos comunes del conflicto agrario agravado por la corrupción en nuestra democracia. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD- coincide con la opinión de Molano al afirmar que nuestro conflicto actual es también nacido en los 70, a partir de

(...) la configuración de una nueva ruralidad ocurrida en un contexto de expansión y degradación de dos fenómenos centrales en la historia del país: el narcotráfico y el conflicto. La nueva ruralidad se vio impactada por: (a) la penetración de criminalidad organizada; (b) el desplazamiento forzado y el despojo de tierras; y (c) la lucha por el control de territorios entre actores armados y el Estado (Hechos de paz, 2012, No 63:4)

Desde esta perspectiva se podría afirmar que el movimiento campesino del sur de Santander, dejó en su territorio literalmente sin piso al conflicto armado que hoy vive Colombia. Por medio de la reforma social agraria; la generación de condiciones para el acceso a recursos para la producción y para la comercialización de los productos agrícolas, la construcción de una infraestructura educativa de en los campos académico, técnico y político; y del tratamiento comunitario de los conflictos internos por medio de dinámicas de justicia comunitaria, le dio un tratamiento integral al conflicto agrario que vivía el país durante los años setenta. Aunque esta memoria no es un insumo suficiente para respaldar esta afirmación, por lo menos si permite plantear una hipótesis sólida y confiable en torno a que, la escasa presencia del conflicto armado en la región del sur de Santander⁵, puede ser precisamente el resultado del tratamiento integral que se dio al conflicto agrario desde el movimiento campesino a partir de los años 60.

Un tratamiento integral del conflicto agrario que implicó para el movimiento una lucha por el acceso al presente, pues como lo muestran sus memorias, el movimiento

⁵ Como se cita durante el primer capítulo de esta investigación, el observatorio de Derechos Humanos de la Presidencia de la República, no registra ni un solo caso de confrontaciones armadas ni acciones de grupos armados irregulares entre 1998 y el 2011 en los municipios de la región (s/f).

campesino del sur de Santander no se levantaba por un derecho a defender sus formas tradicionales de educación, basadas en el trabajo familiar de la tierra y cuyos contenidos giraban en torno a las labores agrícolas, sino en torno al derecho a acceder a una formación académica que permitirá a sus jóvenes incorporarse en mercados laborales no necesariamente restringidos a las labores del campo. Fruto de esto fue la creación de Unisangil, una universidad reconocida por el ministerio de educación que hoy en día cuenta con facultades de ciencias naturales e ingeniería, ciencias económicas y administrativas, ciencias de la educación y la salud y ciencias jurídicas y políticas. Tampoco se levantaron por defender sus dinámicas tradicionales de comunicación, basadas esencialmente en el encuentro cara a cara, sino por el acceso a las tecnologías para la información y la comunicación. Gracias a esto, la región cuenta hoy en día con una emisora radial (La Cometa), una editorial (Edisocial) y una red de emisoras comunitarias con más de treinta emisoras afiliadas (RESANDER). Y tampoco se levantaron en defensa de sus prácticas económicas tradicionales, basadas en una economía moral, sino por el acceso a sistemas de financiamiento basados en la economía solidaria. Así, la región cuenta hoy en día con un sistema cooperativo sectorizado y con una entidad cooperativa de segundo nivel, COOPCENTRAL, que se dedica a gestionar recursos con el Estado para apoyar a las cooperativas de primer nivel.

Por todo esto afirmo entonces que las luchas de el movimiento campesino de la región fueron luchas por una *coetaneidad* (Fabian,1983) *auténtica* (Rappaport, 2007), exigieron tener acceso a los derechos y servicios del Estado moderno pero desde su propia perspectiva de desarrollo, los prestamos que recibieron del banco de la República por ejemplo, no fueron asumidos a nivel personal como estipulan los parámetros del banco, sino por un sistema cooperativo que con ellos se fortaleció, los prestamos del INCORA para la compra de tierras no fueron utilizados para adquisiciones personales sino para proyectos comunitarios que apuntaban a una reforma social agraria regional. El movimiento campesino en el sur de Santander más que defender su derecho a mantener intacta su cultura, ha peleado por su derecho a modificarla hacia formas más incluyentes que redunden en el mejoramiento del nivel de vida de las y los habitantes de la región, aunque ante los ojos de muchos antropólogos su apuesta fuese un asunto de mimesis (Fergusson, 2002), para ellos y ellas es de bienestar.

BIBLIOGRAFÍA

Archila, Mauricio. (2005). *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1.958 – 1.990.* Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH-.

Barley, Nigel. (2004). *El Antropólogo Inocente.* Barcelona. Anagrama.

Bauman, Zigmunt. (2002). *Modernidad líquida.* Fondo de cultura económica. Argentina.

Blair, Elsa. (2008). *De memorias y guerras. La Sierra, Villa Liliam y el 8 de Marzo en Medellín.*

Blanquer, Jean Michel y Fajardo, Darío. (1991). *La descentralización en Colombia: estudios y propuestas.* Universidad Nacional de Colombia. IFEA, Bogotá.

Becerra, Ricaurte, et all. (1995). *El Común, una experiencia de todos.* Edisocial, San Gil, Colombia.

Braudel, Fernand. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales.* Alianza editorial. Madrid España.

Bucheli, M. (2006). *Curas, campesinos y laicos como gerentes del desarrollo. La construcción de un modelo de desarrollo emergente en Colombia.* Edisocial. San Gil, Colombia.

Erazo, Edgar. (2009). *De la Construcción Histórica de la Condición Juvenil a su Transformación contemporánea.* Revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud.

(http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/Vol%207/V2E/segunda_sesion/A5%20%20De%20la%20construccion%20historica%20de%20la%20condicion%20juvenil.pdf) pp: 1303 – 1329.

Escobar, Arturo. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia.* Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- Colombia.

Escobar Sierra, Hugo. (1972). *Las invasiones en Colombia,* Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.

Durkheim, Émile. (2001). *La división del trabajo social.* Ediciones Akal. Madrid, España.

Engels, Friederic. (1.974). “*El problema campesino en Francia y Alemania*”, en: “*Marx & Engels, Obras Escogidas en tres tomos*” (Editorial Progreso, Moscú. t. III.

Erll, Astrid. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo.* Colombia

Fajardo, Miguel. (2009). *Sembrando el cambio.* Santander, Colombia. Edisocial.

Fabian, J. (1983). *Time and the other , How anthropology make sits object.* Nueva York. Columbia University Press.

Feixa, Carles. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus.* Barcelona, Ariel-

Ferguson, James G. (2002). *Of mimicry and membership: Africans and the “New world society”.* Cultural Anthropology 17.4, p:551-569.

Figuroa, J. (2009). *Realismo Mágico, Vallenato y Violencia Política en el Caribe Colombiano.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

García Canclini, Néstor. (1989). *Culturas Híbridas.* Grijalbo. México.

Gnneco, Cristóbal y Zambrano, Martha. (2000). *Memorias hegemónica, memorias disidentes.* Colombia.

Goffman, Erving. (1.981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

González, Yanko. (2003). *Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios*. Revista Nueva Antropología, octubre, año/vol.XIX, número 063. Nueva Antropología A.C. México. D.F. pp. 153-175.

Gutiérrez, G. (1987). *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Bs. As. Madrid.

Gutiérrez, G. (1987). *La recepción del Vaticano II en Latinoamérica*. En G. Alberigo – P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid.

Halbwachs, Maurice. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza. Prensas universitarias de Zaragoza.

Hall, Stuart. (ED.) (1997) *El trabajo de la representación*, en: *Representación: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications, Cap. 1, pp13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas.

Harvey, D. (1990). *La Condición de la Posmodernidad. Investigación sobre los Orígenes del Cambio Cultural*. Argentina: Amorrortu Editores.

Jaramillo, Jaime E. (2003). *Intelectuales y pensamiento social en Latinoamérica, tipos e hitos en la autonomía y en la modernización cultural*. Texto para la promoción a profesor titular. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Jaramillo Vélez, Rubén. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá, Argumentos, 2ª edición.

McAdam, Dough; MacArthy, John y Zald, Mayer (eds.). (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid, España. Ediciones Istmo.

Molano, Alfredo. (1998). *Cartagena revisitada: Desde el simposio mundial de 1977*. En: *Participación popular: retos del futuro*. Fals Borda, Orlando. Colciencias. Colombia, pp:3 -10.

Moreno, Isidoro. (2003). “Religión, Estado y mercado”. En: *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Zambrano, V. (Editor). Universidad Nacional de Colombia, pp: 35-53.

Muratorio, Blanca. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Íconos* 22: 129-143.

Palacios, Julio. (2010). *Una Historia, un camino*. Edisocial. Santander, Colombia.

PNUD. (2011). *Colombia rural. Razones para la esperanza*. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011. Bogotá: indh pnud.

PNUD. (2011). *Volver al mundo rural para modernizar y democratizar a Colombia*. Hechos de Paz No. 63. Colombia.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista colombiana de antropología NO. 43*.

Rodríguez, M. (2.006). ¿Qué es la representación y cuál es su importancia para los estudios sociales? En: C. Mora (Ed.). *De mujeres, hombres y otras ficciones....: género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 39 -47.

Restrepo, Ancizar. Et al. (2009). *Cinco derivaciones de la subversión ética*. Maestras y maestros gestores de nuevos caminos. Orlando Fals Borda o la democracia Radical. Cuadernillo #49 – Medellín, marzo de 2009.

Rosberry, W. (2000) [1998]. “Cuestiones agrarias y campos sociales”. En: “*Memoria*”, Landázuri, C. (director), Instituto de Historia y Antropología Andinas.

Rüsen, Jörn. (1994). *¿Qué es la cultura histórica?: Reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia*. Traducción de F. Sánchez Costa e Ib Schumacher. (http://www.culturahistorica.es/ruesen/cultura_historica.pdf) Original en: *Füssmann, K., Grütter, H.T., Rüsen, J. (eds.): Historische Faszination. Geschichtskultur heute, 1994, pp.3-26*

Sáenz, Javier. (1997). *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946.* Ediciones Foro Nacional por Colombia. Colombia.

Said, W. Edward. (1978). *Orientalism.* New York. Pantheon Books.

Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia. (1996). *12 Trascendentales mensajes sociales.* Colombia. Editorial Kimpres.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1993). *¿Can the subaltern speak?*, en: Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post colonial theory: a reader*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 66-111.

Thompson, John B. (1998). *Los media y la modernidad: Una teoría de los medios de comunicación.* Paidós, Barcelona.

Tocancipá, J. (2005). *El retorno de lo campesino.* En: *Revista Colombiana de Antropología.*

Torres, Nauro W. (1992). *SINTRAPROFISAN, una experiencia de participación campesina en el mejoramiento de la calidad de vida.* Edisocial. Santander, Colombia.

Wolf, Eric R. (1999). *“Las luchas campesinas del siglo XX”.* (11ª ed. en español). México. Siglo XXI editores, s.a. de c.v.

DOCUMENTOS

Dirección Nacional de Estupefacientes. Cultivos de coca históricos. s/f. <http://www.dne.gov.co/?idcategoria=1205> (último acceso: 4 de Noviembre de 2012)

Emisora Comunitaria La Cometa. <http://www.lacometa.com.co/>. (Último acceso: 24 de Octubre de 2012).

Gutiérrez, Omar. Editor (2002) *Guía ambiental para el subsector fique*. <http://www.finagro.com.co/html/cache/HTML/SIS/Fique/guiaambientaldelfique.pdf>

González, Ramón (1963), *Marco teórico para un proyecto de cambio y desarrollo integral en el cual pienso trabajar durante toda mi vida*. Trabajo de grado. Coady International Institute, ST. Francis Xavier University, Nova Scotia. Canadá.

Informe de Gestión, Educación Rural SAT 2000-2011

Memorias VIII Congreso Campesino. El Estado y la crisis del sector rural. San Gil 14, 15,16 de diciembre de 1995.

Memorias IX Congreso Campesino. Por el movimiento social, la defensa de la economía campesina y la aplicación de la justicia comunitaria. San Gil, Julio 26, 27 y 28 de 2007.

Memorias X Congreso Campesino (2010). Archivo El Común.

Observatorio de Derechos Humanos de la Presidencia de la República. *Geografía de la confrontación y la violencia*. s/f. <http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Paginas/GeografiaConfrontacion.aspx> (último acceso: 4 de Noviembre de 2012)

Universidad Nacional de Colombia. *¿Quiénes son los campesinos hoy?: Diálogos en torno a la antropología y los estudios rurales en Colombia* www.12congreso.unal.edu.co/pdfdocs/simp15.pdf. (Último acceso: 2 de Sept. 2012).

ENTREVISTAS

Acuña, Pedro, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Julio de 2012)

Aranda, Joselín, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Marzo de 2012)

Alhucema, Sara, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Junio de 2012)

Becerra, Ricaurte, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Junio de 2009)

Cañas, Blanca Isbelia, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Junio de 2009 y Abril de 2012)

Chacón, Pedro, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Junio de 2009 y Mayo de 2012)

Díaz, Jaime, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Mayo de 2009)

Fajardo, Miguel, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta (Julio de 2009)

González, Ramón, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Agosto de 2009)

Pinilla, Rigoberto, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta (Abril de 2012)

Ruíz, José del Carmen, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Julio de 2009 y Junio de 2012)

Sanabria, Elías, entrevista de Julio Mario Palacios Urueta. (Mayo de 2009)

Anexo I

Proyectos realizados por El Común con apoyo de la cooperación internacional y las instituciones estatales

Proyecto	Entidad cooperante	Fecha
Proyecto para contribuir a la construcción de la paz y la convivencia de Santander a través de la capacitación de los campesinos, el fortalecimiento de las organizaciones y la reactivación de las mesas departamentales de paz.	GTZ	2000 – Marzo 2001
Proyecto para continuar el apoyo a los procesos organizativos de los campesinos del Nororiente Colombiano	Misereor	Enero de 2000 – Diciembre de 2002
Proyecto para contribuir a la construcción de la convivencia y la paz en 6 municipios del departamento de Santander a través de la capacitación de líderes conciliadores en equidad.	Checci	Noviembre 2002 – octubre 2003
Formación y capacitación en DDHH, resolución pacífica de conflictos, DIH, dirigido a líderes sociales y conciliadores en los municipios de Guadalupe, San Gil, San Joaquín, Cabrera, San José de Miranda y los Santos en el Departamento de Santander.	Gobernación de Santander	Noviembre 2002 – Abril 2003
Proyecto para adelantar la investigación adaptativa de variedades de Vid para la producción de uva, para consumo en fresco, elaboración de vinos y agroindustria, en 5 municipios de Santander para generar alternativas rentables a los agricultores de la región.	Asohofrucol	Febrero 2003 – Febrero 2005
Proyecto para contribuir a la construcción de la convivencia y la paz en seis municipios de Santander a través de la capacitación de líderes conciliadores en equidad y la reactivación de los escenarios de paz.	Misereor	Abril de 2003 – Marzo de 2006.
Programa de sensibilización y fortalecimiento del centro provincial de convivencia, cultura y paz de San Gil.	OIM	Julio – Diciembre de 2003
Granja integral autosostenible para 17 familias desplazadas en el municipio del Socorro.	Red de Solidaridad Social	2004
Proyecto para la solución pacífica de los conflictos y la aplicación de los DDHH en Santander	Comisión Europea	Agosto 2005 – Julio 2006

Escuelas de forjadores de paz y desarrollo	Corporación de Servicio a Proyectos de Desarrollo Podion	2003
Propuesta de capacitación en conciliación en equidad para líderes rurales del municipio de San Gil	Alcaldía de San Gil	Agosto 2005 – Julio 2006
Escuela Nacional de Justicia Comunitaria – Regional comunera Organizaciones socias: Red de Justicia Comunitaria y Tratamiento del Conflicto	Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional – ACIDI	Enero de 2006 – Septiembre de 2007
Dotación y adecuación de la instalación física del Común para la construcción del “Albergue Canadá”.	Fondo Del Canadá para Iniciativas Locales	Julio – Diciembre 2006
Proyecto para contribuir a la construcción de la convivencia y la paz en Santander a través del fortalecimiento del movimiento campesino y la justicia comunitaria.	Misereor	2006 – 2009
Convenio para la “Capacitación técnica y formación empresarial para agricultores de tabaco en Santander”	Coltabaco – SENA	2007 - 2009
Propuesta para mejorar la calidad de la conciliación en equidad y desarrollo de estrategias de medios de comunicación para la divulgación de la justicia en equidad y la justicia de paz en San Gil	Alcaldía de San Gil	Julio – Diciembre 2008
Fortalecimiento de organizaciones de jóvenes y mujeres en el Magdalena Medio Santandereano. Organizaciones socias: Red de Justicia Comunitaria y Tratamiento del Conflicto y Promopaz.	Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, por medio del Laboratorio de Paz de la Unión Europea	Enero – Diciembre 2008
Proyecto para continuar el apoyo a los procesos organizativos de los campesinos del Nororiente	Misereor	2009 – 2011

Colombiano		
------------	--	--

Anexo II

Organizaciones constituidas a partir de 1994

RAZÓN SOCIAL	TERRITORIO
Asociación de Campesinos de Palmas -ASOPALMAS -	Palmas del Socorro
Asociación de Mujeres Rurales -Mujer y Progreso -	Palmas del Socorro
Asociación Agropecuaria de Guadalupe - AGROGUADALUPE-	Guadalupe
Asociación Municipal de Jóvenes Rurales -ASOJUG-	Guadalupe
Asociación de Mujeres Campesinas -AMAR-	Guadalupe
Asociación de Productores Agropecuarios de Mogotes - ASOCOM-	Mogotes
Asociación de Mujeres Campesinas -ASOMAR-	Aratoca
Asociación de Productores de Covarachia Boyacá - ASPROCOP-	Covarachia Boyacá
Asociación de Mujeres Rurales -Amar y Paz-	Covarachía Boyacá
Asociación de Productores Agropecuarios de Molagavita - APAMO-	Molagavita
Asociación de Productores Agropecuarios de Málaga - ASPROMASAN-	Málaga
Asociación de Mujeres Campesinas -Nuevos Horizontes-	Málaga
Asociación de Productores Agropecuarios de San Andrés - APROSAN-	San Andrés
Asociación de Productores Agropecuarios de San José de Miranda -AGROMIRANDA-	San José de Miranda
Asociación de Productores Agropecuarios de Charta - ASOPROCHAR-	Charta
Asociación de Productores Agropecuarios de Barichara - ASOPROBA-	Barichara
Asociación de Mujeres Rurales -Mujer y Vida-	Barichara
Asociación de Productores Agropecuarios de Villanueva - ASOPROVILLA-	Villanueva

Asociación de Productores Agropecuarios de San Joaquín - ASOCAMPO-	San Joaquín
Asociación de Productores Agropecuarios de Cabrera - ASPROCAB-	Cabrera
Asociación de Mujeres Campesinas -AMUCAB-	Cabrera
Asociación de Productores Agropecuarios de Soatá Boyacá - ASPROSOATA-	Soatá Boyacá
Asociación de Productores Agropecuarios de la Vereda de Santa Helena -AGROHELENA-	Vereda Santa Elena Barichara
Asociación de Mujeres Campesinas -AMMMUCE-	Enciso
Red Regional de Líderes Comunitarios Conciliadores en Equidad de Santander -CRECED-	San Gil
Asociación de Mujeres Rurales	San Gil
Asociación de Agro Ecológicos de Colombia -ANACO-	San Gil
Asociación de Mujeres Rurales-Manuela Beltrán-	Socorro
Sindicato de Agricultores	Páramo
Sindicato de Agricultores de Charalá	Charalá
Asociación de Mujeres Campesinas -ASOMUC-	Confines
Asociación para el Progreso de la Mujer -APROMUSAN-	Los Santos
Asociación de Productores de Uva de Santander -UVASAN-	Departamento de Santander