

## DEMARCANDO EL TERRITORIO DEL SER CAMPESINO. DILEMAS DE UNA CATEGORÍA HÍBRIDA E INESTABLE

Maite Yie Garzón

### Introducción

En la última década en Colombia, la categoría de «campesino» sufre un proceso de revalorización política y juega un papel cada vez más importante en los procesos de movilización de amplios sectores de la población rural y de intervención social sobre ellos. Este resurgir contrasta con un largo periodo en que individuos y agrupaciones –que décadas atrás se reconocían como «campesinos»– pasaron a hacerse legibles ante el Estado como «indígenas», «afrocolombianos», «desplazados», «victimas», «familias en extrema pobreza», «obreros o emprendedores agrícolas», categorías sociales asociadas con el discurso multicultural, humanitario, transicional de atención al emprendimiento y a la pobreza rural.

Partimos de presuponer que los cambios históricos en el peso político de la categoría de campesino han ocurrido en el marco de transformaciones más amplias en los regímenes taxonómicos desde los que amplios sectores de la población rural colombiana se hacen *legibles*, en términos de James Scott (1998)<sup>13</sup>, frente a “los ojos” del Estado. Entendemos por *regímenes taxonómicos* las diferentes formas mediante las cuales las poblaciones son cobijadas por diferentes categorías bajo determinados criterios de clasificación social, afectando sus formas de apreciación social, participación política y su acceso a diferentes tipos de bienes. Asumimos que, en el marco de las luchas históricas y cotidianas por la hegemonía, tales regímenes son reproducidos y transformados y el contenido de sus categorías sociales son convertidas en medio y expresión de esas luchas.

Nuestro argumento es que la adopción constitucional del multiculturalismo implicó un cambio en el régimen taxonómico dentro del que las capas populares de la población rural venían siendo clasificadas. Implicó, de modo concreto, elevar la diferencia cultural al rol de eje principal de clasificación de la población rural, subordinando, pero sin eliminarlos del todo, otros criterios que

<sup>13</sup> En *Seeing like State* (1998), James Scott usa el término *legibilidad* para referirse a las formas mediante las cuales la población se hace visible ante el Estado con fines de gobierno.

habían tenido mayor peso en el pasado, como podía serlo uno más ligado a la noción de clase social. Así resultó que la categoría de campesino, si bien siguió vigente en las interacciones cotidianas de los habitantes rurales de muchas zonas del país, fue perdiendo relevancia en su interacción con el pretendido sujeto Estado<sup>14</sup>. En ese proceso, su contenido fue modificándose y, en muchos casos, se estrechó el conjunto poblacional que abarcaba. En la zona andina de Nariño, es cada vez más usual que “campesino” sea un término usado para nombrar a los sectores rurales no integrantes de los pueblos indígenas de la región. Así, de haber sido una categoría transversal a los clasificados en la noción de grupo étnico, pasó a designar a las capas populares del campo sin membresía étnica.

En Colombia, la adopción del multiculturalismo llegó ligada con reformas neoliberales que redujeron la inversión social del Estado. Esa reducción no afectó de modo uniforme a la población rural, se focalizó políticas de carácter diferencial, al menos en la zona andina de Nariño: los pueblos indígenas, como pastos y quillacingas, que son un sector más bien minoritario, vivieron un leve aumento de la inversión estatal, un mayor acceso a espacios de poder y una mejora en su valoración social. Lo contrario ha pasado con la población no incluida en grupo étnico alguno, la identificada hoy como «campesinos».

Para ciertos analistas, situaciones de ese tipo motivan la adopción estratégica de identidades étnicas entre los pobladores rurales<sup>15</sup>. La visión extrema negativa al respecto, manifiesta en sectores sorprendidos por el cambio de estatus constitucional y crecimiento demográfico de la población indígena, considera que muchos que dicen ser “indios” son realmente “simples campesinos” que reivindican

su condición étnica para acceder a los recursos del Estado. En esta perspectiva, subrayan la distinción entre las identidades políticas y las identidades culturales. Para ellos, las primeras responderían a formas de identificación *instrumental* que asumen individuos y grupos en su interacción estratégica con el Estado, las segundas corresponderían a lo que realmente son en el universo de sus prácticas y creencias. Sin embargo, cuando reducen el asunto de las identidades a un juego de verdades y apariencias, esa perspectiva que ve instrumentalismo en la adopción de otras identidades descuida el rol culturalmente productivo de las identificaciones producidas en la interacción con las taxonomías oficiales. Al contrario, mostraremos que en la gestación de experiencias compartidas se le da profundidad moral y emocional a las identidades políticas, obligándonos a cuestionar la validez de su distinción de las identidades culturales.

Para Mamdani, la organización del poder en el marco de los Estados nacionales no sólo define los parámetros de la comunidad política diciéndonos quien queda adentro y quien queda afuera, sino que también establece diferenciaciones hacia dentro de ella. Esto ocurre así mediante el reconocimiento de diferentes identidades en la ley, que se acompañan de la inclusión o exclusión de ciertos regímenes de derechos. Al ser así, argumenta, tales identidades, incluyendo las basadas en nociones legales de raza o etnicidad, influyen en la participación de individuos y grupos en la organización institucional del Estado y en la vida política (Mamdani, 2001: 22). Más allá, las leyes pueden tener efectos profundos en los modos de interacción entre individuos catalogados de forma distinta, lo que permite entender ciertas formas de cooperación y confrontación entre ellos. Aquí abordamos esta última cuestión atendiendo al efecto que, sobre la formación de una frontera entre indígenas y campesinos, ha tenido el trato desigual dado desde el Estado a las capas populares rurales, dependiendo de su adscripción étnica.

Con base en los relatos de dirigentes de organizaciones campesinas de la zona andina de Nariño, así como de la observación de sus intervenciones en diferentes escenarios, en las primeras partes describimos los modos en que se experimenta dicha desigualdad de trato en relación con la política

<sup>14</sup> Compartimos la crítica de Philip Abrams (1988) a la concepción del Estado como una entidad con existencia y voluntad propia. Crítica recientemente desarrollada por figuras de la antropología del Estado (Taussig, 1995; Coronil, 2002) que ven en ello una deificación y una fetichización del Estado.

<sup>15</sup> Ver Restrepo (2013) sobre la etnización de las negritudes del Pacífico colombiano o Chaves (2009; 2002; 1998) sobre procesos de reindianización de campesinos colonos en la Amazonía colombiana.

de tierras, la apertura de espacios de concertación y la distribución de la inversión estatal. Luego examinamos la relación entre las experiencias y las demandas actuales de organizaciones campesinas de Nariño, en pugna por el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos. Cerramos con un análisis de las dimensiones morales y emocionales que hoy arrastra la categoría de campesino, y de su relación con el desarrollo de lo que, siguiendo a Holston y Caldeira (1999), denominamos una “democracia disyuntiva”<sup>16</sup>, resultado del matrimonio entre neoliberalismo y multiculturalismo.

### ¡Yo nací en la pelea del corzo!

El 19 de agosto de 2013 se inició el Paro Nacional Agrario, una de las movilizaciones agrarias más fuertes de la década en Colombia. Convergieron organizaciones agrarias de carácter muy diverso, que bloquearon las principales carreteras y plazas de mercado de varias ciudades del país<sup>17</sup>. Su pliego de peticiones incluía: la adopción de medidas frente a la crisis de la producción agropecuaria, acceso a la propiedad de la tierra, reconocimiento a la territorialidad campesina, asegurar la participación de las comunidades y los mineros pequeños y tradicionales en la formulación y desarrollo de la política minera, garantizar el ejercicio de los derechos políticos de la población rural, y la inversión social en la población rural y urbana en educación, salud, vivienda, servicios públicos y vías (Duarte, Salcedo y Pinzón, 2013).

El 12 de septiembre el paro agrario se suspendió, luego de que el gobierno nacional negociara aisladamente con algunos sectores. Santos convocó a grandes y medianos productores y varios esta-

mentos de la institucionalidad colombiana a formar parte de un Gran Pacto Nacional por el Agro y el Desarrollo Rural. En respuesta, diversas organizaciones populares, campesinas, étnicas y agrarias que habían jugado un importante rol en el paro y que le apostaban a la generación de espacios de convergencia<sup>18</sup>, convocaron la Cumbre Agraria, Étnica y Popular (en adelante CACEP), como una vía para negar la legitimidad del aquel Pacto y establecer alternativamente acuerdos entre las organizaciones (Montenegro, 2016b; Montenegro, 2016a; Duarte, Salcedo y Pinzón, 2013).

A la Cumbre, realizada en la Concha Acústica de la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, llegó gente de diferentes regiones del país. Entre estas estaba una delegación de Nariño, portando camisetas y pañoletas del Coordinador Nacional Agrario (CNA), que amplia presencia en su zona andina<sup>19</sup>. Entre ellos estaba Rita Escobar, conocida entre la dirigencia campesina de Nariño por liderar luchas por la reforma agraria en el piedemonte al Pacífico nariñense, y quien llegó al CNA luego de militar varios años en la ANUC. El cansancio de 21 horas de viaje en bus entre Pasto y Bogotá no impidió que se mostrara visiblemente emocionada por ese encuentro masivo de organizaciones campesinas del país.

Volví a ver a doña Rita, en una reunión de la ANUC de Nariño celebrada a finales de enero de

<sup>16</sup> Por “democracia disyuntiva” entienden a los procesos de institucionalización, práctica y significado de la ciudadanía que son dispares, desequilibrados, irregulares, heterogéneos, arrítmicos y contradictorios. El concepto resalta el hecho de que la ciudadanía puede ampliarse en un campo mientras se reduce en otro, así como la desigualdad en la distribución y profundidad de la democracia entre una población y otra en un espacio político (Holston y Caldeira, 1999).

<sup>17</sup> Para un panorama de los actores de ese paro, a nivel nacional, consultar (Duarte, Salcedo y Pinzón, 2013).

<sup>18</sup> Estaban 22 organizaciones incluidos: Coordinador Nacional Agrario (CNA), Mesa de Interlocución y Acuerdos (MIA), Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesinas (ANZORC), Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC), Proceso de Comunidades Negras (PCN) (Montenegro, 2016a: 116).

<sup>19</sup> El CNA, plataforma que nace de los Foros Nacionales Agrarios habidos entre 1997 y 1998, integrada por organizaciones locales y regionales de campesinos, pequeños propietarios productores de alimentos, agro-mineros, pequeños ganaderos y cafeteros (Duarte, Salcedo y Pinzón, 2013), así como jornaleros y campesinos sin tierra, especialmente en Nariño. En este departamento gana fuerza desde finales de los años 1990 gracias a la vinculación de dirigentes campesinas provenientes de la ANUC, como Rita Escobar, que tenían influencia en algunos municipios del suroccidente y el Pie de monte costero. Luego, el CNA gana influencia en el norte, el centro y algunos municipios de la subregión de Los Abades.

2015, día en que se vinculó nuevamente a dicha organización. Estando allí me contó que estaban rodando las fotografías de los carteles de una marcha campesina reciente en Popayán en los que se decía: "Santos no puede pagar las deudas de los indígenas con el territorio campesino". En esa marcha en Popayán, del 21 de enero, participaron cerca de 6.000 miembros de la ANUC del Cauca, reclamando el reconocimiento estatal de los campesinos como sujetos colectivos de derecho, el derecho al territorio y el acceso a tierra para campesinos desposeídos.

La apelación de Rita Escobar a la marcha de la ANUC en Popayán era tanto una forma de celebrar la fuerza ganada por el movimiento campesino en los últimos tiempos, como de llamar la atención sobre el sentimiento vivido, por quienes se identifican como campesinos, de ser tratados con menor consideración que los indígenas. Tal sentimiento no es exclusivo de los campesinos del Cauca. En los últimos dos años, acompañamos diversas reuniones en el nivel local, subregional y departamental de dirigentes de organizaciones y asociaciones agrarias de Nariño. En esos espacios y en las entrevistas que he realizado, es usual escuchar a los campesinos expresar su malestar ante la desigualdad en el trato que les da el Estado, en contraste con el que consideran reciben los pueblos indígenas y los afrocolombianos. En esa reunión de la ANUC uno de los dirigentes afirmó: "Es que los indígenas tienen carro, casa y beca, y para los campesinos nada". La misma Rita Escobar, luego de referirse a la marcha mencionada, repitió en tono enfático, haciendo suya la frase de las pancartas: "¡Santos no puede pagar las deudas de los indígenas con el territorio campesino!"

Esas afirmaciones se sustentan en procesos de largo aliento en la relación histórica entre movimiento campesino e indígena en la zona andina nariñense. En 1970 se formó la ANUC en Nariño. Es un momento de luchas por la tierra dadas *bajo una membresía campesina amplia*, que desencadena las primeras "tomas de tierra" con la bandera de "la tierra es para quien la trabaja" (Mamian, 1994). No obstante, hacia 1975, algunos dirigentes reivindicaban pertenecer a cabildos del pueblo indígena pasto y realizan ocupación colectiva de terrenos de-

nominadas "recuperaciones de tierra", para señalar el carácter restaurador de tales actos. Aunque los dirigentes pastos no se separan de la ANUC hasta los años 1980, mantienen tensiones con dirigentes campesinos que actúan bajo una orientación maoísta. En asocio con el pueblo guambiano del Cauca, los pastos crean una instancia separada del CRIC y de la ANUC conocida como la Asociación de Cabildos Indígenas del Suroccidente – AISO (Rappaport, 1994: 16). A finales de esos años y luego de nuevas ocupaciones, varios resguardos fueron titulados a favor de cabildos indígenas pasto. Entre las décadas de 1980 y 1990, otros pueblos indígenas del departamento (un caso el del pueblo awá, localizado en el pie de monte costero) reclaman la constitución de sus resguardos. Con el reconocimiento de los indígenas como sujetos colectivos de derecho (Constitución 1991), otras comunidades de la zona reivindican, en las dos décadas siguientes, su pertenencia a los quillacingas, pueblo vecino a los pastos, logrando la titulación de resguardos, con la orientación directa de los primeros. Además, en medio de confrontaciones con el gobierno en la década pasada, algunos resguardos pastos logran ampliarse, en parte con recursos de transferencias del Estado a pueblos indígenas (Guerrero, 2011).

En contraste, desde la década de 1970, la titulación de tierras hechas por el INCORA en favor de la población rural sin adscripción étnica se reduce enormemente. A partir de 1972 se inició un proceso de contrarreforma agraria. Las medidas posteriores crearon un sistema de reforma agraria vía mercado de tierras, proceso iniciado con las leyes 35 de 1982 y 30 de 1988, pero que se hizo evidente con la Ley 160 de 1994 (Fajardo, 2002). Así, mientras la nueva constitución en 1991 reconoce el derecho de los pueblos indígenas al *territorio*, las familias campesinas consideradas no indígenas vieron perder los escasos mecanismos de acceso a la *tierra* creados en la década de 1960. En Nariño, en particular, las hectáreas tituladas en favor de indígenas y afrocolombianos bajo la forma de resguardos o territorios de comunidades negras, desde la entrada en vigencia de la nueva constitución, supera en ambos casos el número de hectáreas tituladas en cinco décadas a favor de campesinos sin adscripción

étnica<sup>20</sup>. Dicha situación se agravó porque gran parte de las tierras disponibles no pueden ser tituladas a los campesinos, como ocurre en el caso de las tierras que quedan a más de 3.000 metros de altura, o porque entran dentro de áreas protegidas, como ocurre con el 58,64 % del territorio nariñense (Vásquez, 2015: 6). En estos lugares sólo se admiten titulaciones a favor de grupos étnicos, y no titulaciones individuales a campesinos, lo que ha detenido procesos de regularización de la propiedad de campesinos sin adscripción étnica que tienen allí sus predios (Vásquez, 2015).

Pero si bien la política de tierras ayudó a marcar una frontera legal y política entre indígenas y campesinos sin adscripción étnica, en otros ámbitos tal frontera era y sigue siendo borrosa. Redes de parentesco, vecindad e intercambio atravesaban y atraviesan esas fronteras, lo que se entiende mejor a la luz del proceso de poblamiento y distribución de tierras en dicha región. La mayoría de los resguardos indígenas de los pueblos pastos y quillacingas, hoy existentes, tienen origen en títulos coloniales del siglo XVI y XVII. Si bien su formación aseguró la posesión indígena de una parte de sus antiguas tierras, también “liberó” parte de ellas facilitando la conformación de medianas y grandes propiedades en manos de españoles. Al lado de los resguardos, se formaron haciendas en manos de españoles y criollos, así como algunas propiedades menores en manos de blancos pobres y mestizos. En no pocos casos, tales haciendas aumentaron su tamaño mediante la apropiación paulatina de tierras de resguardo y el reclutamiento de mano de obra indígena (Calero, 1991). La formación de la República, inicios siglo XIX, no modificó radicalmente la estructura de

la propiedad en la zona alta de Nariño. Buena parte de esas tierras de quedaron en manos de familias principales de Pasto, Ipiales y Tuquerres. Hasta los primeros años 1960, esas haciendas obtenían la mano de obra por el sistema de peones arrendatarios (denominados *conciertos* o *arrimados*), amedieros y jornaleros (Yie G., 2015; Chaves et ál., 1959). Pese a varios intentos por abolirlos, a lo largo del siglo XIX e inicios del XX, muchos resguardos sólo fueron parcelados hacia 1950 (Zúñiga, 1986).

Según Dumer Mamian, quien acompañó solidario las luchas del movimiento indígena pasto en la década de 1980, muchas familias indígenas de las zonas altas se desplazaron al pie de monte amazónico a lo largo del siglo XX debido a la escasez de tierra en los resguardos (Mamian, 1994). Con su disolución en 1950, otras tantas migraron hacia el pie de monte costero, sirviendo de mano de obra a alguna hacienda en calidad de arrendatarios, amedieros y/o jornaleros, u ocupando las tierras baldías. La historia de Rita Escobar podría ser un ejemplo de ello. Nació en una hacienda de Sapuyes, en el pie de monte del Pacífico, la cual estaba al cuidado de su padre. Aunque ambos nacieron en ese municipio, la familia de su madre provenía de una zona de poblamiento indígena en Tuquerres. Al migrar, sus parientes pasaron a ser catalogados como “campesinos” por sus nuevos vecinos, de modo que su desplazamiento geográfico implicó también su desplazamiento categorial<sup>21</sup>.

En nuestra entrevista en Pasto (reunión de ANUC), luego de conversar sobre la relación entre el movimiento indígena y el campesino, me dijo: “Yo soy indio-campesina”. Así problematizaba la taxonomía, vinculada hoy al discurso multiculturalista, que opone lo indígena a lo campesino. Más tarde, encadenó en un mismo credo la afirmación de su fe en un futuro promisorio de la ANUC y en los principios que regirían la visión de la historia del pueblo pasto: el churo cósmico, la rotación de los tiempos y

<sup>20</sup> Desde 1991, se confirieron 381.984 hectáreas para la constitución de resguardos indígenas, que junto con las otorgadas en el marco de la ley 89 de 1890, forman parte de las 600.000 ha destinadas a este fin; es decir, un 18,03% del área total del territorio nariñense. Por su parte, en el periodo que va de 1996 a 2013, 1.128.930 ha ubicadas en la zona de reserva forestal del Pacífico se titularon a consejos comunitarios negros, equivaliendo a 34% del área de Nariño. Por su parte, las tierras tituladas a campesinos, 1960 a 2013, llegan a 287.394 hectáreas, representando 9,1% del área departamental (Vásquez, 2015). Datos semejantes aporta el CONPES 3811 basado en el archivo de titulaciones históricas del INCODER (CONPES, 2014: 6).

<sup>21</sup> Situaciones semejantes son descritas por pobladores de Mallama que dicen provenir de madre indígena y padre campesino. Su migración de una zona habitada por indígenas a otra con predominio de campesinos sin adscripción étnica suele acompañarse de una reubicación categorial.

el futuro retorno de los héroes indígenas coloniales (Mamian, 2004, Rappaport, 2006).

Entonces yo pienso que hoy (la ANUC) es la organización que de una u otra manera todo el mundo la reconoce. En la historia la ANUC ha hecho reforma agraria... ha puesto muerto, ¿no? Entonces la ANUC tiene que ser ese bicho que hoy llega y que todo el mundo lo nombre. Yo les digo que hagan chistes, no importa, nosotros vamos a ir creciendo, vamos a ir creciendo, yo creo en eso. Creo en el churo cósmico de los pastos, también, que dice que los tiempos del adelante, lo que sucedió aquí, puede suceder después de cada 100 años. Yo pienso que hoy, Francisca Ucum, Micaela Piscal, Juan Cucanrremo, todos ellos van a volver. ¡Es el momento! Hay una cosa que yo no la podría decir cómo, pero hay una cosa que está cambiando... hay algo que está empujando, algo que viene, que yo no sé dónde, pero hay algo que está cambiando, hay algo que está girando. Entonces yo pienso que los líderes tenemos que estar allí, ayudando a ese cambio... empujando hasta donde lleguemos. Si nos quedamos en el camino no importa. ¡Otros seguirán! Pero tenemos que seguir empujando... Entonces tenemos que seguir lo que la madre naturaleza dice. (Escobar, 2015)

Que Rita Escobar declarara su lealtad a una identidad indio-campesina, no conlleva la adopción de una identidad política indígena. Esa aparente escisión entre lo que llamaríamos su identidad cultural y su identidad política, se entiende mejor a la luz de su narración sobre su nacimiento como líder campesina. Ella se vinculó a la ANUC a fines de los años 1980 cuando vio en ello la posibilidad de adquirir tierra para ella y su familia. Según su versión, el alcalde de Sapuyes convocó a varias familias campesinas sin tierra a desplazarse hacia los terrenos de la Hacienda del Corzo cuando el Instituto Colombiano de Reforma Agraria - INCORA la adquirió para parcelarla en su favor. Rita, quien hasta entonces no había participado de ningún proceso organizativo, se sumó a esa convocatoria del alcalde y, siguiendo su orientación, se dirigió con las familias a los terrenos de la hacienda donde iniciaron a limpiar el terreno y a improvisar cambuches. Pero en ese momento y para su sorpresa, llegaron varios indígenas a desalojar a los campesinos. En el relato que recogió el

antropólogo Montenegro, habla sobre su rabia ante la actitud asumida por los indígenas.

Entonces entre los campesinos decían que ellos (los indígenas) sí venían con mochilas, que sí habían caído en cuenta de preparar avío para la tarde. Sin embargo, los indígenas dijeron: ¡aquí no se va a quedar nadie! –cuenta doña Rita– y empezaron a derrumbar los plásticos que habían templado los campesinos, y cuando yo vi eso a mí me dio tanto dolor, porque además esas mochilas no venían con avío sino llenas de piedra. Yo creo que han debido ser las 4 de la tarde cuando ya se armó la bronca; habían llegado y habían empezado tirando cambuches... Luego ya empezaron a pegarse y todo, ¡eso parecía el infierno!, eso tiraban piedras, ya se oían disparos y la gente se empezó a salir corriendo por donde podía, la gente de Sapuyes. Yo ya me vi que estaba sola, entonces me regresé a donde estaban los indígenas y yo, que nunca había hablado en público ni nada... les dije que “¿Por qué si nosotros somos iguales hacen eso?”, les dije que no tenían derecho a hacer eso con nosotros y uno me dijo que me fuera antes de que la mate, y le dije: “Pues ¡mátame, pues a ver aquí estoy y ¿Qué me van a hacer?!, me daba rabia que la gente corría y corría... pero yo no la tenía clara, no la entendía, porque yo miraba que éramos los mismos, dentro de los que luchaban en contra de nosotros había gente nuestra, gente conocida, con la que habíamos vivido toda la vida. Luego, al ver que eso ya estaba feo, dos de ahí, de El Espino me cogieron a mí; uno el papá de Javier, el padrino de Angie y el otro “el Concho”... me cogió el uno de un brazo y el otro del otro y yo iba así no más, casi a la espalda de ellos y mis piecitos no sentaban en la tierra, no podía apuntarme... yo iba renegando, no quería que me saquen, me daba tanta rabia que ese rato hubiera preferido que me maten a que me humillen así. Cuando me llevaban alzada yo sentí algo que me pegó duro en el cuello y yo pensé que algo me había picado, yo me la sobaba y me la tocaba y decía ¿Qué será una piedrita?, y no, ¡fue un balín!, estaban disparando con las escopetas de matar tortolas. (Montenegro 2013: 52).

El relato muestra como las fronteras sociales, entre indígenas y campesinos, se producen a través de prácticas concretas, narradas por doña Rita como invasión territorial, amenaza verbal y agresión corporal. Que la violencia no es sólo el medio de producción de nuevas fronteras, sino que estas últimas

pueden ser experimentadas en sí mismas como una forma de violencia. En su primer relato, la rabia que ella experimentó cuando llegan los indígenas a la Hacienda del Corzo guardó relación directa con su propia dificultad para comprender que está siendo excluida de un nosotros que antes la envolvía: “Me daba tanta rabia esa situación... no la entendía, porque yo miraba que éramos los mismos... en contra de nosotros había gente nuestra... con la que habíamos vivido toda la vida”.

El lenguaje emocional de su relato, ¡rabia e indignación!, nos invita a reflexionar sobre el lugar de las emociones en la gestación de fronteras grupales y formas de identificación política. Si bien, con fines analíticos, puede ser útil distinguir (ver dos párrafos atrás) entre identidades culturales y políticas, no hay que concluir por ello que la última es tan sólo una máscara que deben adoptar los sectores subalternos para actuar en la escena pública de la política. La auto-identificación de doña Rita como campesina tiene base en un horizonte experiencial que da profundidad moral y emocional a esa categoría. Al conversarme sobre su trayectoria como líder, expresó: “Personalmente yo nací en la ANUC y nací a través de la lucha por la tierra, del haberme enamorado de la tierra a través de mi mamá y de mi papá”. Más tarde explicó: “Entonces nosotros llegamos a la ANUC, por la pelea del Corzo, la finca del Corzo, que la compra el INCORA, la compra para campesinos, pero al otro día la invadieron las comunidades indígenas. A partir de allá nazco y nacimos muchos de los líderes que hoy estamos liderando la ANUC”.

De este modo, la categoría recoge y a la vez produce las experiencias que le dan sentido. Al ubicar su nacimiento y el de varios de sus compañeros de lucha en la “pelea del Corzo” su relato pone una herida detrás de la gestación de una subjetividad política campesina. No es que la subjetividad anteceda a la herida, sino que es esta misma la que la hace posible. En un hermoso trabajo, Veena Das plantea que el sufrimiento puede servir tanto para separar al individuo del cuerpo social, como para vincularlo a él (Das 2008). Si relevamos el relato de doña Rita, afirmaríamos que su herida material, moral y física en el Corzo, y la de otros líderes campesinos, propulsa un distanciamiento con la organiza-

ción indígena pasto y se constituye en la base de su identificación política como campesina.

### Negociando aparte

En noviembre del 2015 acompañé una reunión de la Comisión Política de la Mesa Agraria, Étnica y Popular de Nariño, una instancia de diálogo y concertación entre la Gobernación de Nariño y diferentes organizaciones populares del sector agrario que participaron del Paro Nacional Agrario de 2013. La reunión discutiría los principios político-filosóficos del Movimiento Agrario de Nariño, una plataforma en formación en el marco de un proyecto impulsado desde la Mesa Agraria<sup>22</sup>, y en la que han pretendido articular –en lo local, subregional y departamental– diferentes procesos organizativos y asociativos del sector rural<sup>23</sup>.

Durante el almuerzo les pregunté a algunos dirigentes sentados a mi lado cuántos campesinos habían participado en el paro. Les comenté la información de que los pastos y quillacingas habían sumado unas 25.000 personas, pero no había encontrado cifras sobre los demás sectores movilizados. A mi lado estaba el único dirigente vinculado a la Mesa Agraria de Dignidades cafeteras, organización presente en municipios de la circunvalar del volcán Galeras, subregión del centro de Nariño; un joven dirigente que lideraba procesos autónomos en Samaniego, en la subregión de Abades, y en el corregimiento de El Encano, municipio de Pasto; una dirigente del Comité de Integración del Macizo Colombiano - Cima, influyente en la subregión del norte, así como un dirigente la federación de pequeños productores de leche de la Sábana de Tuquerrés e Ipiales – FEDESABANA, subregión de la Sabana. Entre todos hicieron cálculos sobre las personas concentradas en los diferentes puntos de bloqueo. Mientras algunos planteaban que había alrededor de 15.000 campesinos en carreteras, otros

.....  
<sup>22</sup> Proyecto de Fortalecimiento organizacional del sector agrario de Nariño. Fase I, financiado con recursos del CONPES y ejecutada por la Agencia de Desarrollo Local (ADEL) entre mayo de 2015 y diciembre de 2016.

<sup>23</sup> Para detalles sobre este proceso ver (YIE, 2017)

duplicaban el número con el argumento de que existieron muchísimos puntos de bloqueo en manos de campesinos y que en ellos rotaban diferentes personas de acuerdo con turnos previamente acordados<sup>24</sup>.

La pregunta por el número de campesinos que se sumaron al paro, pronto abrió espacio a una serie de anécdotas sobre cómo vivieron dicha jornada. Al escucharlos, eran evidentes las huellas emocionales que dicha experiencia había dejado en todos ellos; los momentos de entusiasmo, zozobra y temor compartidos en los puntos de bloqueo; su asombro a raíz de la dimensión alcanzada por el paro y el sentimiento de orgullo sentido por el rol jugado por el sector campesino en la movilización. Ellos no son los únicos con sentimientos semejantes. Luego de esa reunión, empecé a acompañar varios de los talleres, asambleas y reuniones hechas en el marco del proyecto de fortalecimiento organizacional del sector creado por la Mesa Agraria. A ella asistían miembros de diferentes procesos organizativos y asociativos campesinos presentes en diferentes partes de Nariño. En todos esos espacios, era rarísimo el caso en que alguno de ellos no hiciera alusión al paro, ubicándolo como hito fundamental en la historia de la organización campesina tanto del departamento como del país que, incluso, partiría su historia en dos.

Hay motivos por los que el paro se convirtió en un acontecimiento para quienes se asumen siendo parte del campesinado. Entre ellos, el experimentarlo como una posibilidad de hacerse visibles ante un Estado que, según reclaman, viene negando y amenazando su existencia, agrediendo sus vidas, su economía y sus expresiones políticas. Negación que se condensó en la emblemática afirmación del presidente Santos durante el paro agrario de 2013 "El tal paro agrario no existe". Según me dijo Esperanza Uidrobo, dirigente de la ANUC y el CNA, "Porque cuando reventó el paro agrario del 19 de agosto, que es histórico para nosotros los campesinos, era porque la gente ya salió, ¡se salió de la ropa por el sufrimiento que tenía! Y era la única opción, salir al camino a

pelearle al gobierno a decirle: ¡Vea los campesinos, aquí estamos! ¡Eso era, el sentido de la gente!"<sup>25</sup>

Las organizaciones y asociaciones que se identifican campesinas no son las únicas en participar del paro 2013. Los indígenas pastos y quillacingas jugaron un papel destacado al bloquear masivamente un lugar neurálgico de la carretera Panamericana en Ipiales, próximo a la frontera con Ecuador. Lo reconocen varios dirigentes campesinos. La participación de ambos pueblos fue crucial para destacar al sector agrario de Nariño en el conjunto de las organizaciones activas en el país y visibilizar problemas puntuales regionales. También su capacidad de negociación fue clave para que Nariño obtuviera un documento CONPES que asignara – aunque en forma indicativa – importantes recursos a su agro<sup>26</sup>. Pese a ello, las autoridades indígenas de los dos pueblos suelen ser responsabilizadas de debilitar el paro porque negociaron "por su lado" con el gobierno, accediendo a desbloquear la carretera a cambio de crear una Mesa Regional Permanente de concertación para el Desarrollo Integral de los Pueblos Pastos y Quillacingas<sup>27</sup> y de un CONPES agropecuario con recursos especiales para su desarrollo rural.

La situación no puede ser más contradictoria. Si, por un lado, el sector campesino percibía que, a través del paro agrario, estaba resurgiendo como actor central de la escena política nacional, esquivando así la sombra que sobre los sectores no étnicamente marcados habría lanzado el multiculturalismo, por el otro veía que, para ello, dependían de los indígenas, a quienes el mismo multiculturalismo había reconocido como fuerza política en el departamento y hacia la que fluían los recursos por cuyo control luchaban. En ese contexto, entre indígenas y campesinos se construye un doble vínculo que los instaure, al mismo tiempo, como aliados necesarios en la lucha social por el bienestar del sector

<sup>24</sup> 21 puntos, datos de Rodrigo Duque, exsecretario de Desarrollo Comunitario de la Gobernación de Nariño.

<sup>25</sup> Entrevista a Esperanza Uidrobo, Tuquerres, Instalaciones de la ANUC, 1 de febrero de 2015.

<sup>26</sup> Documento CONPES 3811, julio 3 de 2014.

<sup>27</sup> Decreto 2194 del 7 de octubre de 2013 del Ministerio del Interior que crea la Mesa Regional Permanente de concertación para el Desarrollo Integral de los Pueblos Pastos y Quillacingas y se dictan otras disposiciones.



agrario y como sus rivales en el acceso por los esquivos “dones” del Estado.

En un par de ocasiones escuché catalogar la actitud de las autoridades indígenas como traición hacia el resto de sectores movilizados. Al respecto, Esperanza Uidrobo me habló de las dificultades que enfrentó al intentar motivar a su gente para que permaneciera en uno de los puntos de bloqueo luego de que los indígenas “negociaron aparte”. Según me relató, la gente decía: “No, nosotros ya nos toca de irnos. Nosotros ya no tenemos nada que hacer, ya nos traicionaron”. Por su parte, la misma Rita Escobar, quien estaba a cargo de otro punto de bloqueo en el sur, me dijo haberse negado a negociar “junto” con los indígenas, porque ellos siempre “negociaban solos, aparte”, usando una expresión muy usual entre los dirigentes campesinos para describir la actitud política de los dirigentes indígenas. Para ella, sin embargo, el paro también fue una posibilidad de demostrarles a los indígenas que dependían de la organización campesina.

Los indígenas siempre decían vamos juntos, pero a la hora de la verdad no íbamos tan juntos ¿no? O sea, ellos terminaban negociando solos, aparte. Nosotros en el paro, en el sur, decidimos salir juntos con ellos, pero no negociar junto, porque ya no les creíamos... Y ahí les hicimos ver ese día que sin nosotros no eran tan fuertes, que fue el sector campesino el que estuvo allí, el que le puso la fuerza. El sur de Bolívar fue toda la gente campesina. El norte salió en los siguientes días, no salió el 19 de agosto porque salieron unos pocos en El Pilón y los regresaron. Y la gente se fue sumando, se fueron sumando... Eso nos daba a nosotros ánimos también. Y acá en el sur, en cada casa ponían una barricada, la gente se fue sumando sólita... no les importó la Ley Ciudadana... (Escobar, 2015)

Luego de creada la citada Mesa departamental de Pastos y Quillacingas, negociada en el Paro 2013, muchos campesinos sin adscripción étnica permanecieron en los puntos de bloqueo del departamento. Buscaban ser incluidos en las negociaciones. Temiendo una arremetida de la fuerza pública, dirigentes de los campesinos se reunieron en Pasto y emitieron un comunicado exigiendo un espacio de interlocución con la gobernación (Escobar, 2015; Ortega, 2015; Idrobo, 2015). El gobernador Delgado,

propuso crear una mesa de diálogo y concertación para la política agraria departamental con representación de campesinos, comunidades negras y pueblos indígenas diferentes a los pastos y quillacingas que participaron en los bloqueos. La propuesta fue aceptada por buena parte de las organizaciones sociales presentes y por delegados nombrados en los diferentes puntos de bloqueo. Se conformó la Mesa Agraria, Étnica y Popular, compuesta por dirigentes de varias organizaciones campesinas de segundo nivel (CIMA, CIGA, CNA suroccidente, ANUC, ASPETACAN), de asociaciones y federaciones de pequeños productores (hoy reunidas en FEDESABANA y FEDEOCCIDENTE), y de dirigentes de organizaciones surgidas en el marco de la movilización (ASONALCAM, Movimiento 19 de Agosto, entre otros). Quedaron por fuera las Dignidades y la Asociación de Trabajadores Campesinos de Nariño – ASTRACAN, ligada a la Marcha Patriótica<sup>28</sup>, la cual se recogió en la Mesa Nacional Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo – MIA. Algo similar ocurrió con otros pueblos indígenas que al final apostaron a sus propios espacios de concertación.

Hoy son varios los escenarios de convergencia en el nivel nacional entre organizaciones indígenas y campesinas, con espacios de diálogo y concertación de la política agraria nacional con el gobierno central: la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (CACEP)<sup>29</sup> y plataformas que articulan organi-

<sup>28</sup> Ni ASTRACAN ni Dignidades tenían representación en la Mesa Agraria, pero dos dirigentes cercanos a esos procesos tenían vocerías en ella: un representante de las dignidades cafeteras del occidente nariñense quien se mantuvo vinculado hasta el paro nacional agrario de junio de 2017; un vocero de la Coordinación Nacional de Organizaciones y Comunidades Afrodescendientes – CONAFRO, cercano a la Marcha Patriótica.

<sup>29</sup> La CACEP agrupa a: a. procesos agrarios nacionales: Coordinador Nacional Agrario (CNA), Mesa de Unidad Agraria (MUA), Asociación Nacional Agraria y Campesina (ASONALCAM), Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (FENSUAGRO), Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (ANZORC) y Mesa Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo (MIA); b. procesos étnicos: Proceso de Comunidades Negras (PCN), Autoridad Nacional Afrocolombiana (ANAFRO) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), entre otros; c. Movimientos populares-urbano y sociales: Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales de Colombia (COMOSOC),

zaciones de base muy heterogéneas como Marcha Patriótica y el Congreso de los Pueblos. Sin embargo, en Nariño, lo que parece ocurrir es el proceso inverso: un distanciamiento entre la organización campesina y la indígena, en particular de las autoridades de pastos y quillacingas. Sucede que funcionan aparte desde las negociaciones del Paro Nacional Agrario de 2013. Igualmente sucede con las poblaciones afro que, si bien participan en la Mesa Agraria, han sido marginales, al menos en sus primeros dos años. Situación semejante se repitió en el paro agrario de 2016. El gobierno nacional decidió establecer negociaciones directas con voceros del pueblo indígena acá reunidos en El Palmar, municipio de Ricaurte, sin dar un trato equivalente a las organizaciones campesinas de la Mesa Agraria cuyos voceros se habían concentrado en el punto de Tangua. Como en el primer paro agrario, fue el gobierno departamental y no el nacional el que estableció un diálogo directo con sus voceros.

Así, la tendencia del gobierno nacional a establecer una interlocución fragmentada con el sector agrario, dando en algunos casos prioridad a los pueblos indígenas, ha contribuido a afianzar las fronteras políticas entre organizaciones indígenas y campesinas, así como a profundizar entre los dirigentes de estas últimas el sentimiento de ser menospreciados por el Estado. La frontera delineada en la década de 1980 en zonas como el sur de Nariño a través de la política de tierras es remarcada a través de nuevas prácticas de estatalidad que conllevan una experiencia de trato desigual. Tal experiencia se liga tanto a dicha política como a la forma en que se define el acceso a los recursos que fluyen a través del Estado.

.....  
 Movimiento por la Constituyente Popular (MCP) y la Coordinación de organizaciones y movimientos sociales de Colombia (COMOSOCOL); d. Procesos políticos y/o sociales: Congreso de los Pueblos (CDP) y el Movimiento político y social Marcha Patriótica (MP). Luego del segundo Paro Nacional Agrario, en 2014, la CACEP pasa a ser reconocida como Mesa Única Nacional de interlocución entre los voceros de las organizaciones reunidas en la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular y el Gobierno Nacional (Decreto 870, 2014). En esta medida, lo que era un espacio de convergencia de diversas organizaciones populares del sector agrario gana el estatus de sujeto interlocutor válido sobre la política campesina (Montenegro, 2016a, 126).

## Las luchas por cuentas del paro

En octubre de 2015 se celebraron elecciones para gobernadores, alcaldes, concejales y diputados. Varios integrantes de la Mesa Agraria fueron candidatos a curules en el concejo y la asamblea de Nariño. De forma semejante a como ocurre con los indígenas después de la Constitución del 91, esas candidaturas las promovieron y respaldaron organizaciones campesinas, y su programa incluía apuestas centrales de sus respectivas plataformas. En sus campañas, el tener origen campesino y trayectoria de lucha por las “causas campesinas” fue presentado como garantía de identidad entre representados y los representantes. Así mismo, como una posibilidad de que los campesinos, históricamente excluidos de los escenarios de poder político, se abrieran camino dentro de la maraña densa del Estado. “No más politiquería. Hay que votar por nosotros mismos, por nuestra gente”, era la invitación recurrente en encuentros y asambleas del sector realizadas en ese periodo.

Aunque algunos de esos candidatos ganaron curules en los concejos municipales, las organizaciones sociales partícipes en la Mesa Agraria no establecieron alianza exitosa con el candidato que ganó la gobernación. Lo contrario pasó con las autoridades indígenas de pastos y quillacingas quienes, a través de AICO<sup>30</sup>, acompañaron esa candidatura de Camilo Romero, del Partido Verde, y algunos de sus dirigentes hoy ocupan cargos de importancia dentro de la nueva administración.

La presencia de dirigentes indígenas en la gobernación no está libre de implicaciones sobre la forma en que los campesinos sin adscripción étnica experimentan una frontera con los indígenas de la zona andina nariñense. El 30 de mayo, a pocos meses de iniciada la nueva administración, la CACEP convocó a un nuevo paro nacional agrario en torno a los 8 puntos incluidos en su pliego. En Nariño, la convocatoria al sector campesino fue hecha desde la Mesa Agraria y sus partícipes. Los nuevos actores

.....  
<sup>30</sup> El Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) proviene de la antigua Asociación de Indígenas del Suroccidente (AICO) fundada, en los años 80, por pastos (Nariño) y guambianos (Cauca). Con la Constitución de 1991, se vuelve en un movimiento político con influencia entre pastos y quillacingas.

fueron los comités agrarios municipales, entidades que articulan a nivel local a organizaciones y asociaciones agrarias de base existentes en 49 municipios, y que nacen en el marco del proceso de conformación del Movimiento Agrario de Nariño impulsado por esa Mesa desde mediados del 2015. Creció la participación del pueblo acá y de un sector pequeño del Proceso de Comunidades Negras. El grueso de pastos y quillacingas se negaron al paro, a excepción de un pequeño sector con dirigentes cercanos al Congreso de los Pueblos.

En esta ocasión la gente se concentró en pocos puntos de bloqueo en vías principales. Su distribución dejó ver que, si bien las organizaciones campesinas habían logrado cierto nivel de articulación, no podía afirmarse igual sobre la relación entre éstas y las organizaciones de indígenas y afros. Mientras en cuatro de los puntos de bloqueo (Panoya, Tangua, La Laguna y San Fernando) primó la población campesina, en el punto de El Palmar (Ricaurte), vía a Tumaco, predominó la población indígena acá. Ahí también se concentró un pequeño sector de campesinos negros provenientes de municipios de la costa nariñense y de campesinos sin adscripción étnica habitantes de los resguardos acá quienes tuvieron una representación marginal en las negociaciones adelantadas en el lugar.

El punto de Tangua, vía de Pasto hacia el sur por la Panamericana, fue el que contó con un mayor número de campesinos sin adscripción étnica. Desde el 30 de mayo, empezaron a llegar chivas con gente de diferentes municipios. Estos fueron ubicando carpas y ollas comunitarias a un lado de la carretera distribuyéndose según su lugar de procedencia. Poco a poco, los dos costados de la carretera quedaron estampados con las pancartas de los diferentes procesos organizativos y asociativos presentes.

Al segundo día del paro, alrededor de 600 personas bloquearon la vía bajo la vigilancia de la guardia campesina. Hacia las 3:00 p.m. llegó una comisión de la gobernación. En medio de la carretera, donde la gente permanecía concentrada, David Vázquez, uno de los voceros de la Mesa Agraria, hizo entrega oficial a la comisión de la gobernación del pliego regional que abarcaba las demandas de la población campesina, indígena y afro movilizadas

“Propuesta para la vida digna de los campesinos, pueblos indígenas y comunidades negras de Nariño”, que se sumaba al pliego nacional de la CACEP<sup>31</sup>. Ante todos, Vázquez leyó el documento, incluyendo una parte relacionada con las demandas de reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos.

Al siguiente día iniciaron, en un salón de escuela del lugar, los diálogos con la comisión de la gobernación, comprometida a evitar el hacer efectiva la orden presidencial de desalojo a cambio de que los bloqueos fueran intermitentes. En la negociación, miembros de esa comisión solían apelar en sus intervenciones a su propia experiencia en movilizaciones semejantes, en su trabajo previo como dirigentes sociales. De esta forma, su rol como funcionarios del Estado era puesto bajo sospecha, o utilizado para sustentar la imagen de la administración actual como una aliada natural de los sectores populares. Además, en este juego, no eran pocos los casos en que las intervenciones de los funcionarios marcaban distancia entre el gobierno nacional y el gobierno departamental. En sus intervenciones, el primero era representado como más represor y distante, y el segundo más conciliador y próximo a los intereses de los sectores populares. Si estos intentos de los funcionarios de la nueva gobernación, por diluir la frontera entre Estado y movimiento social, entrañaban sentidos ambiguos, en boca de los funcionarios indígenas eran mayores. Bajo la aureola de su participación fuerte en el paro agrario de 2016, eran vistos como los portadores de los beneficios reclamados por los propios sectores campesinos.

En el pliego regional es de destacar la modificación de un decreto que establece las funciones y composición del comité encargado de definir cómo se invierten los recursos del CONPES 3811, que asigna recursos al agro de Nariño. Los dirigentes de la Mesa Agraria planteaban que alcaldes y gremios debían excluirse del comité, ya que no eran ellos los que habían estado en la carretera en el 2013, e incluso que se habían opuesto a la movilización de indígenas, afros y pequeños campesinos. Pedían una mayor participación de las organizaciones agrarias populares. Finalmente, solicitaban que

<sup>31</sup> <http://www.reddhfic.org/images/pdfs/pliegocacep16.pdf>

los proyectos financiados con recursos del CONPES debían dirigirse al fortalecimiento de sistemas productivos y no de cadenas productivas, como venía ocurriendo.

En un momento de importante tensión sobre este punto, el subsecretario de agricultura y antiguo dirigente de los pastos Ramiro Estacio se refirió a los rumores, que habían llegado a oídos de las autoridades indígenas, sobre las quejas de dirigentes campesinos respecto a que los pueblos pastos y quillacingas estaban recibiendo más de los recursos obtenidos en el Paro Nacional Agrario de 2013 que los campesinos. Enseguida dijo, “Yo sé que ustedes lo reconocen a nivel del departamento de Nariño que el CONPES agropecuario fue una ganancia en la Mesa Pastos y Quillacingas. Y yo si quiero dejar muy claro a los que están aquí en la plaza de Nariño y a los que me están escuchando por redes, [si] fue una ganancia de la Mesa Pastos y Quillacingas. Yo sé que incomoda en algunos lugares..., pero es una verdad”, y pidió que eso quedara en las actas de las negociaciones de ese día.

No demoraron las expresiones de inconformidad ante la versión del funcionario y dirigente indígena. Varias de ellas reivindicaron el papel del sector campesino en el paro del 2013. Olivo Pantoja, de la ANUC, señaló: “Estoy seguro que el CONPES no es un regalo, es una ganancia de los campesinos que nos la jugamos todas”. Por su parte, Luis Felipe Bastidas, representante de FEDESABANA, señaló que el paro del 2013 se caracterizó por la unidad de los sectores rurales y que había un agradecimiento merecido a todos ellos, y no sólo al pueblo pasto. Afirmó:

La movilización del año 2013 tiene una connotación muy especial: Se logra la unidad de muchas fuerzas sociales en Nariño, del pueblo de los pastos y de los campesinos. Gracias a ello hay, de alguna manera, un poder de negociación frente al Estado, y ese poder... lo juega también en alto grado cada una de las comunidades. Era impresionante ver como el pueblo de los pastos, en Ipiales, uno podía calcular unas 20.000 personas. Aquí estos no los mueve el Esmad, sino que puede moverlos una decisión del gobierno que atente contra todo acto de DDHH. Pero cuando uno empezaba a caminar de Ipiales a El Pedregal encontraba miles y miles de

campesinos, acampados a lo largo y ancho de la vía. Empezaba a mirar grandes bloqueos con roca, palos, niños, jóvenes, señoras y señores. Y llegaba hasta Tangua, allí estaba la comunidad afrodescendiente de la Costa y los diferentes pueblos del centro del departamento. Y llegábamos al kilómetro 10 y encontrábamos miles de campesinos y habitantes de la ciudad que se habían sumado en forma solidaria de movilización... y se va hacia el norte... el último punto que no se había levantado era el de Panoya. Y nos encontramos que la comunidad campesina fue la que puso los muertos en el 2013. Entonces hay una connotación de unidad de afrodescendientes, de campesinos e indígenas, de todos los pueblos indígenas, que hace que se pueda tener la capacidad de negociación. Hay que agradecerle al pueblo de los pastos por haber tomado la iniciativa de llevar adelante un CONPES, y ese mismo agradecimiento se debe a cada una de las organizaciones de campesinos, afrodescendientes y organizaciones sociales.

Finalmente, Duby Ordoñez, dirigente del Cima, planteó su versión sobre las condiciones en que se había dado la negociación del CONPES 3811 a raíz del paro agrario de 2013:

Cuando hablamos de unidad, hemos ido avanzando en esa línea que decía Felipe, de que esta apuesta es nacional y es construida para indígenas, campesinos y afrodescendientes. Nos hemos podido juntar organizaciones sociales a nivel del país para poder jalar esta gesta ante el gobierno nacional y en esa misma línea se debería hacer con el gobierno departamental. Pero siempre uno parte de que el que está un poco más arriba jala al que está más abajo. La solidaridad debe ser ese mismo principio. Recuerdo también yo, en el paro agrario (se refiere al paro de 2013), que los campesinos nos apostamos en parte en el sur, y nosotros estábamos en el norte, como siempre. Y luego el gobierno nacional llegó a la zona de Ipiales, exactamente, y estableció mesa de diálogo, ¿no doctor Ramiro Estacio? Fue así. Y entonces se negoció un acuerdo directo con el gobierno nacional del pueblo pasto y quillacinga. Y, bueno, el pueblo pasto, en su determinación autónoma, dijo, bueno, nos levantamos del paro. ¡Los campesinos nos íbamos quedando ahí! Y hay una cosa que hay que tener también en cuenta en ese análisis, y es que los indígenas, por su parte y bajo sus luchas históricas, han ido ganando y han ido subiendo un escalón, que tienen un reconocimiento en la ley,

sea como sea. Los campesinos estamos en aras todavía de que se nos reconozca una ley exclusiva para este modelo de economía campesina. No está todavía, ¡no existimos en la Constitución! Entonces, obviamente, también en las luchas tenemos esa desventaja además de otras. Y de ahí entonces que se crea esta Mesa y toda esta discusión. Recuerdo que el gobernador de Nariño en esos días, ¿cómo así que se levantó el paro? y nosotros estábamos... los campesinos estábamos apostados en la carretera. Entonces fue que nos miramos, y si no nos paran bolas pues nos vamos que tener que quedar acá replantigados en la carretera hasta que nos escuchen. Allá nos íbamos quedando...Y entonces el gobernador llamó, pues, ¿a qué? A que concertemos aquí, todos los puntos de movilización... del campesinado... se ha ido componiendo la Mesa, pero ahí seguimos en desigualdad de condiciones. Los campesinos en una minoría muy pequeña frente a toda la otra gente, que se la recogió para que pueda participar en una lucha que es bastante dura.

La lucha de versiones en torno al papel de cada sector en el paro del 2013 muestra, sin duda, una disputa por las condiciones en que cada uno tiene acceso a los recursos del CONPES agropecuario. Para las organizaciones campesinas, ser ejecutoras de los proyectos financiados con esos recursos es una posibilidad de fortalecerse, hacer una mayor presencia en los territorios y dejar capacidades instaladas en ellos. Les permite demostrar a su gente que la lucha social que promueven da frutos. Para los dirigentes participar en las decisiones sobre su asignación constituye, por su parte, una manera de hacer un capital político al permitirles asegurar la "lealtad" de sus comunidades. Finalmente, algunos partícipes en las reuniones de los comités municipales y que se sumaron a las acciones del último paro, lo hacían bajo la esperanza de ser beneficiarios de algún proyecto productivo.

Para algunos dirigentes de la Mesa Agraria ese amarre gestado entre lucha social y proyectos productivos constituye una perversión de la verdadera política de izquierda al darle a las luchas un carácter reivindicativo y no político. La "proyectitis" constituye, según señalan, la nueva enfermedad con la que el Estado neoliberal viene atacando al movimiento social al apartarlo de su objetivo político y someterlo a los riesgos del clientelismo. En esa perspectiva,

las organizaciones asumirían la posición del patrón y los dirigentes sociales asegurarían la lealtad de sus militantes mediante la asignación de ayudas en forma de proyectos productivos<sup>32</sup>.

Pero si bien es cierto que detrás de la lucha de versiones hay una lucha por recursos, sería equivocado reducirla a una lógica estrictamente instrumental. No sólo estaba en juego el acceso a los recursos del CONPES, sino el ser o no ser considerados sus legítimos merecedores. La lucha de versiones evidencia que las condiciones de distribución y acceso a los recursos públicos eran juzgadas a la luz de ciertos criterios morales específicos. Una economía moral argumentada en la cantidad de tiempo, esfuerzo y sufrimiento invertido por individuos y sectores en la lucha, siendo criterios de su derecho para acceder a los recursos del Estado.

En su trabajo sobre las ocupaciones de tierra del MST en Brasil, Rangel Loera habla de la existencia de una "lógica del merecimiento" semejante a la que acabo de describir. Dicha lógica está presente entre las generaciones mayores de los "sin tierra"; de acuerdo con ella, el sufrimiento es la medida de legitimación de la lucha. Quienes demuestren haber sufrido por más tiempo tienen más derecho a acceder a la tierra (Rangel, 2006: 94 y ss.). Esa lógica atravesaba las disputas internas dentro de los miembros de la organización en torno a quien debería, y quien no, tener acceso a vocerías.

En una asamblea tenida luego del paro de 2016, para definir las vocerías al comité metodológico del CONPES, varios dirigentes campesinos que obtenían su sustento de las labores agrícolas insistían en que no era justo que los voceros fueran dirigentes que no tenían en sus manos las marcas de las herramientas de trabajo en el campo, que ellos si habían estado en las carreteras y dormido sobre el piso bajo las carpas instaladas en la Plaza de Nariño (como medida de presión, la gente concentrada en Tangua y en Panoya optó por acampar ahí). Tales afirmaciones legitimaban que el Movimiento Agrario de Nariño estaba compuesto por los verda-

<sup>32</sup> Análisis semejantes sobre el papel de las "ayudas" en el reclutamiento de militantes se han hecho de los movimientos de piqueteros y peronistas en Buenos Aires, Argentina (Quirós, 2006; Auyero, 2001).

deros campesinos y no por aquellos dirigentes que permanecían en la ciudad (varios profesionales), que ocupaban varias vocerías de las organizaciones con presencia en la Mesa Agraria. Para quienes pensaban así, esas diferencias se expresaban en desigualdades en el modo en que se repartían los costos y las ganancias de la lucha social. Es un argumento semejante al esgrimido por los voceros de la Mesa Agraria al defender ante la gobernación que los recursos del CONPES fueran dirigidos a las organizaciones campesinas y no a los gremios. Se pone en juego una narrativa, frecuente en partícipes del movimiento popular, con la premisa de que "los derechos se conquistan en la lucha". Los reclamos de acceso a la tierra, inversión pública y espacios de participación política no son, bajo esa lógica, "regalos del Estado", sino recompensas merecidas por su dedicación, esfuerzo y sufrimiento. La apelación a las huellas que sobre el cuerpo deja el trabajo en el campo, hasta el número de heridos y muertos puestos en las vías, son criterios de una ética aplicada que legitiman la inversión del Estado como una recompensa a merecer.

Esta lógica suele ser puesta en juego en las lecturas que dirigentes campesinos hacen de los derechos reconocidos por la Constitución del 91 a los indígenas. Ven en ello un fruto merecido de sus luchas. Incluso, no son pocos los que ven un modelo a seguir en la organización y movilización indígena, en especial la del pueblo nasa del Cauca. A su vez reclaman que sus propias luchas no son recompensadas, por el contrario, con violencia han sido reprimidas, desacreditadas e invisibilizadas desde el Estado. De hecho, hay dirigentes que acusan al Estado de pretender su extinción política, mediante la persecución y eliminación física de sus dirigentes, el desprestigio de sus organizaciones, pero, sobre todo, por su desconocimiento en la Constitución.

En esta lucha de versiones, ocurrida durante el paro, dirigentes indígenas asumieron, desde su posición como altos funcionarios de la gobernación, el lugar del Estado. La intervención del subsecretario de agricultura era una doble ofensa, implicaba no sólo el desconocimiento que el "Estado" hacía de los campesinos, constituido en fuente primordial de reconocimiento, sino también el de los mismos indígenas. Las intervenciones de los dirigentes campe-

sinos, ya no sólo se dirigían al Estado, como contraparte del movimiento social, sino al propio dirigente indígena como esperado aliado solidario del campesino. Un reclamo de reconocimiento a la propia "fuerza" de la organización campesina, de su lugar como agentes del paro agrario. Al respecto, podemos recordar las palabras de Rita Escobar citadas más arriba, dirigida a los indígenas, aludiendo al rol de esa fuerza en el paro 2013.

### Las luchas por el reconocimiento de campesinos y campesinas

Al decirme que en el Paro Nacional Agrario de 2013 "¡La gente se salió de la ropa por el sufrimiento que tenía!" y con el sentido de "salir al camino a pelearle al gobierno a decirle: ¡Vea los campesinos, aquí estamos!", Esperanza Idrobo ubicó los sentimientos de los campesinos y su necesidad de autoafirmación en el origen de esa movilización.

Una literatura discute el papel de sentimientos como el sufrimiento, la humillación, indignación, la rabia, el coraje y el resentimiento en la movilización y protesta colectiva. En contravía de la tradición que opone razón y sentimientos, estudios recientes reconocen la racionalidad moral y el contenido expresivo de las emociones (Goodwin y Jasper, 2006; Álvarez, 2011; Bolívar, 2006; Zawaski, 2004; Sigaud, 2007). Para Sloterdijk (2014), ese conjunto de sentimientos tendrían origen en la experiencia de la vejación del yo y de la transgresión de ciertos ideales de justicia. Al afincarse en ellos, los movimientos sociales se dirigen a afirmar la lealtad a identidades y principios, una vía de autoafirmación.

Estudiosos de los movimientos sociales argumentan que, desde la década de 1980, las luchas sociales se dirigen principalmente a la obtención de reconocimiento (Taylor, 1993). En ambas posturas, subyace la idea de que los movimientos inspirados en sentimientos como los mencionados se dirigen, no tanto a alcanzar bienes materiales, sino formas de reparación moral. Para este enfoque, hay que comprender las luchas sociales en una dimensión expresiva y no tanto instrumental. Una marcha, un paro o un bloqueo serían formas de afirmación, "Aquí estamos", "Existimos" y "Somos fuertes".

Al referirse a los cambios de modelos teóricos de interpretación, Axel Honnet (2010:10) planteó que se vislumbra, desde esa década, un cambio en el principio normativo de la política. Lo fundamental no sería la eliminación de la desigualdad, sino la reparación de la humillación y el menosprecio. Nancy Fraser (1997), interpretó dicho cambio como un desplazamiento de las luchas por la distribución a luchas orientadas por el reconocimiento. No obstante, este cambio acompaña el desmonte del Estado de bienestar y la puesta en marcha de reformas neoliberales, sirviéndole de mecanismo legitimador de la desigualdad bajo la bandera del reconocimiento de las diferencias. En esa transición política, los grupos menos privilegiados se verían presionados a adoptar estratégicamente la bandera del reconocimiento como un modo de lucha contra las desigualdades.

Tratando de superar esa dicotomía, entre luchas contra la desigualdad y lucha por el reconocimiento, Honnet plantea que entre esas orientaciones no hay una contradicción necesaria. Las primeras serían una modalidad entre otras de las segundas, algo que, según él, Fraser no habría comprendido por mantener una visión estrecha del reconocimiento. Afirma que la diferencia entre una desgracia y un agravio es que este último implica, a diferencia del primero, un daño moral, cuya condición es la conciencia de no ser reconocido en la concepción que uno tiene de sí mismo. La experiencia de ser desconocido puede expresarse en varias vías: el desprecio a nuestra existencia biológica, al producto de nuestra actividad en el mundo y a nuestra singularidad (Honnet, 2010: 24 y ss).

Si aceptamos la multiplicidad de formas de reconocimiento/desprecio, asumiremos las dimensiones expresivas de las luchas políticas, sin abdicar de su carácter instrumental. Al respecto, Oliveira se pregunta por qué muchos procesos de demandas por derechos toman en nuestras sociedades la forma de demandas por el reconocimiento de las identidades. Para él, ello sería resultado de la dificultad de sectores sociales de hallar un discurso legitimador para realizar demandas no universalizables y de la necesidad sentida de encontrar reparación a un insulto o a un acto de desconsideración (2004: 26).

Oliveira apela a Marcel Mauss para quien el intercambio de dones es medio de acceso a los bie-

nes objeto del intercambio, pero también es una forma de afirmación del estatus social, un mecanismo de producción del valor y la identidad social de los involucrados. El propio Estado puede ser percibido como el sujeto de una relación de intercambio de dones (la tierra, el poder político o los proyectos productivos); relación mediada por sistemas mediante los cuales se clasifican y jerarquizan poblaciones. Si esto es cierto, las diferencias en los "dones" entregados por ese supuesto sujeto denominado Estado a distintos sectores pueden ser percibidas como diferencias en el modo en que son valorados. Nuestra experiencia de maltrato/menosprecio surgiría de una comparación. La percepción del modo en que somos valorados por el Estado se construye en una comparación con el trato que otros reciben. Los propios intercambios entre los receptores de los dones del Estado se afectan por esa percepción.

Ya describimos cómo los dirigentes campesinos de Nariño suelen acusar al Estado colombiano de pretender extinguir al campesinado, por los motivos mencionados. En la asamblea de constitución del comité agrario municipal de Arboleda, al norte de Nariño, realizada el 5 de diciembre de 2015, un dirigente del CNA afirmó: "Algo que ha venido pasando con el sector campesino es que nos han querido acabar". Argumentaba la eliminación de la institucionalidad dirigida a atender a los campesinos, la apertura económica, la inexistencia de los campesinos en la constitución y la guerra y la violencia que tiene como sus principales afectados a los campesinos. "¿Quiénes son los que se van al ejército? ¿Quiénes se van a la guerrilla y a los paramilitares? ¿Quiénes son los desplazados? Los campesinos. ¿Y cuándo nosotros reclamamos los derechos, quiénes son los que nos dan garrote y bombas? Los mismos campesinos" —concluyó.

Afirmaciones que expresan una idea semejante son usuales entre quienes no hacen parte de la dirigencia de las organizaciones. En el Paro Nacional Agrario de junio de 2016, un campesino de Tangua que se sumó a las negociaciones que los voceros de la Mesa Agraria mantenían con la comisión de la gobernación, afirmó: "Qué nos va a dar miedo la muerte a los campesinos si el Estado nos ha hecho vivir en la muerte". De ahí, visiblemente conmovido, pasó a hablar de las angustias vividas por su madre

por la pérdida de su última cosecha pocos días antes de morir.

La identidad política campesina pareciera estar zurcida con la experiencia de diversas formas de maltrato y de menosprecio. A su vez, tal experiencia suele ser alimentada a través de un ejercicio de comparación entre la situación de los grupos étnicos y los campesinos. En el Seminario Departamental de Organizaciones Agrarias de Nariño en octubre de 2015, Rober Daza, vocero de la CACEP, bajo otro lenguaje, repitió ese ejercicio de contraste:

Nosotros [la CACEP] estamos luchando por el reconocimiento del campesinado como sujeto de derecho. En la constitución del 91, después de todos esos procesos de paz, seguramente fue que los pueblos indígenas y los pueblos afros lograron ese reconocimiento. Pero el campesinado no tiene todavía ese reconocimiento ni siquiera en la constitución. Es tanto así que en el censo agrario a nosotros no nos quisieron hacer caso de poner la palabra "campesino", allí nos pusieron la palabra "productores", es decir, máquinas de hacer plata, lo que todo el tiempo le ha tocado cargar al campesinado... yo ahí en algunas charlas que he tenido en las veredas les digo, cuando uno es reconocido, uno tiene derechos... Nosotros como campesinado somos parte, somos hijos de este Estado, pero el gobierno no quiere reconocernos a nosotros. Es decir, para el gobierno no existimos".

La declaración del vocero de la CACEP usa el contraste de situaciones para dar sentido a las reclamaciones de reconocimiento de derechos a los campesinos. Tal contraste está en la base del proyecto de acto legislativo de reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos impulsado por el senador del Polo Democrático Alternativo (PDA) y dirigente del CNA Alberto Castilla<sup>33</sup>. Así mismo, aparece en el pliego regional de peticiones del paro agrario de 2013, como arriba mencionamos.

Somos (los campesinos) una población culturalmente diferenciada, categoría que se reconoce en la declaración de los derechos campesinos,

<sup>33</sup> Proyecto de acto legislativo 06 de 2016 "Por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y a la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones para la consulta popular".

en discusión hoy en las Naciones Unidas. En el convenio 169 de la OIT se ha otorgado el derecho a los pueblos originarios y raizales al derecho al territorio, gobierno, cultura, autonomía y a la consulta previa, más en Colombia no se reconoce ese derecho... por el contrario se impulsan leyes que perjudican la vida campesina. Por esta razón, les proponemos declaratoria de territorios campesinos agroalimentarios, reconocimiento de la territorialidad campesina y apoyo a la construcción de las mismas por medio del apoyo logístico y solicitudes pertinentes para la constitución de las Zonas de Reserva Campesina y Territorios Campesinos Agroalimentarios...<sup>34</sup>

Volvemos al cambio implicado, en la adopción constitucional del multiculturalismo, en el régimen taxonómico con el que son clasificados los pobladores rurales, porque, por esta vía, define las condiciones de su aprecio social, su participación política y su acceso a diferentes tipos de bienes. En la zona andina de Nariño, los pueblos pastos y quillacingas consiguieron cambios en esos tres niveles, sin que se perciba un proceso equivalente para sus vecinos no indígenas. Este reconocimiento de que gozan dichos pueblos, a su vez, contribuye a fundar una experiencia del desconocimiento por parte del Estado entre los campesinos sin adscripción étnica. No sorprende que sea el modelo de reconocimiento constitucional de los grupos étnicos un parámetro referente para construir las demandas de reconocimiento del campesinado como sujeto de derecho<sup>35</sup>. En esas demandas hay una apuesta de los campesinos para no ser tratados como una suma de indi-

<sup>34</sup> Propuesta para la vida digna de los campesinos, pueblos indígenas y comunidades negras de Nariño, 3 de junio de 2016.

<sup>35</sup> Recordamos a Mamdani, la ley constituye la base de diferentes identidades políticas. Pero, agregamos, para él, no sólo las impuestas por el poder, las definidas "desde arriba", tienen marco legal. Las definiciones desde la ley también forman un punto de partida en la percepción y formación de las identidades "desde abajo", en razón de que este proceso se da en tensión con el poder. Incluso, la acción política más radical tiende a tomar como punto de partida las identidades forzadas por la ley, aun cuando tienda a romper con las camisas fuerzas legales. En su opinión, es por esto que, sean oficialmente impuestas o insurgentes, las identidades políticas deben ser entendidas en relación a los procesos de formación del Estado (Mamdani, 2001: 23).



viduos, sino como un sujeto colectivo que merece especial protección. Tienen el argumento de estar sometidos a amenazas de diversa índole que arriesgan su existencia. Por ello resaltamos aseveraciones que definen al campesinado como “un grupo culturalmente diferenciado” o “como una cultura”, usadas para sustentar el reconocimiento de derechos asignados a los grupos étnicos, tales como el derecho al territorio, a la autonomía, a la consulta previa, entre otros.

Para algunos, el que los dirigentes campesinos hagan alusión al estatus constitucional de la población indígena expresaría el que sus demandas están motivadas por sentimientos altamente reprochables en sus causas y sus efectos tal como puede serlo el resentimiento. No obstante, Zawaski (2004) muestra que ese y otros sentimientos semejantes pueden tener su explicación más allá de la psicología individual, involucrando en el análisis a las condiciones estructurales, que pueden estar detrás de dinámicas de lucha por la extensión de derechos a sectores que han sido marginados de ellos. Según plantea, la mayoría de los estudios sobre el resentimiento se centran en procesos de cambios estructurales donde unas clases privilegiadas se encuentran repentinamente amenazadas por el ascenso social de los más débiles. Esa amenaza lleva al resentimiento, como sentimiento antidemocrático. Pero si el resentimiento no implica una afirmación de valores democráticos, si es gestado dentro de procesos de democratización. En el marco de tales procesos, el resentimiento puede asumir una doble vía: el resentimiento como antidemocrático es sentido por aquellos que ven restringidos sus privilegios y se ven de repente ubicados en un mismo nivel con quienes consideran sus inferiores; el resentimiento como democrático lo experimentan quienes ven decepcionadas sus expectativas de ser tratados de igual manera que otros sectores a quienes consideran sus iguales (Zawaski, 2004: 370, 375 y ss).

Existen tres aspectos de utilidad en el análisis de Zawaski, para comprender las posibles causas y alcances de las demandas de reconocimiento de derechos de los campesinos. En primer lugar, muestra las conexiones existentes entre la generalización de sentimientos como el resentimiento y ciertos

procesos de transformación estructural, entre ellos los de democratización. Llevando un poco más lejos su argumento, afirmaríamos que ponen en evidencia un desajuste entre el orden social que es percibido como existente y el orden social deseable. Los procesos de democratización suponen un cambio de las estructuras sociales existentes o, cuando menos, la promesa de su transformación. Así, los individuos y grupos pueden ver modificada su posición social sin necesariamente alterar su visión moral sobre el orden existente o, a la inversa, alterarla sin percibir que está se corresponde con la realidad. En ambos casos, lo que tenemos es una experiencia de la injusticia ligada a procesos de transición de estructuras políticas o sociales existentes, algo que autores como E.P. Thompson (1980) y Barrington Moore (1987) han explorado ampliamente. Volviendo a nuestro caso, los reclamos de los líderes campesinos dirigidos al Estado sugieren que el proceso democratizador ligado a la puesta en marcha de políticas de reconocimiento afirmativo para pueblos indígenas se dio paralelo a políticas negativas de orden económico, policial y político para la existencia y reconocimiento de los campesinos.

Para Zawaski (2004: 377) el resentimiento expresa la posibilidad de comparación. Como vimos, la evaluación del trato que el Estado da a los campesinos pasa, con mucha frecuencia, por la evaluación del trato dado a los indígenas. Al tomar a los indígenas como referencia, los líderes de organizaciones campesinas elaboran su creencia en que los campesinos sin adscripción étnica merecen un trato semejante por parte del Estado. Dicha creencia, es más que una expresión de su adopción del carácter universal de los derechos, proviene de su percepción de que, más allá de sus diferencias, ambos sectores comparten una historia de lucha y un territorio común. Remitimos de nuevo a las palabras de Rita Escobar que no entendía la actitud de los indígenas, al querer desalojarlos de la Hacienda del Corso, cuando eran vecinos e iguales, hacían parte de un nosotros y habían compartido el territorio. Al relatar sus propios sentimientos en esa situación de conflicto revela ese sentido de unidad que hunde sus raíces en profundos vínculos de parentesco, vecindad e intercambio que trascienden las fronteras de las taxonomías oficiales.

Finalmente, Zawaski resalta que las emociones gestadas dentro de cambios estructurales están tanto en el final como en el inicio de la política. La democratización que prometió el multiculturalismo en Colombia se hizo bajo la promesa de ampliar el abanico de sectores sociales con voz en el ejercicio de la política, mediante una pluralización del pueblo en tanto sujeto soberano. Pero, al mismo tiempo, tal proceso amplió las categorías mediante las que la población —como objeto de gobierno— podía ser concebible. En este proceso, apuntalado por distintos actores sociales que actuaban dentro y/o fuera de las instituciones del Estado, surgió un nuevo régimen taxonómico que organizó la intervención social y la participación política de los sectores rurales de la población colombiana. Dicho régimen, organizado inicialmente bajo el principio de la diferencia étnica, subordinó, cuando no marginó, la categoría de campesino. Pero ello no implicó su desaparición en otros ámbitos de interacción. Muchos individuos que no quisieron o no pudieron inscribirse en alguna categoría étnica, continuaron abrazando una membresía campesina, o fueron catalogados como tal por sus vecinos indígenas. En la zona andina de Nariño, la política de tierras, con regímenes diferentes de acceso a la misma, ayudó a vivificar una frontera entre indígenas y campesinos, donde estos últimos pasaron a definirse en contraposición con los primeros, antes que hacerlo en relación a una clase obrera o a un sector urbano. Algo semejante ha venido ocurriendo con la conformación de espacios de negociación gestados en medio de procesos de movilización de ambos sectores, así como con las condiciones de acceso a los recursos obtenidos en medio de esos procesos. Como explican Loera, Vizcarra e Lutz, "el discurso del Estado tiene esa virtud exclusiva de hacer existir las categorías que él mismo re-inventa y, por lo tanto, de orientar, en mayor o menor grado, las prácticas de esas poblaciones para recibir los "dones" del estado" (2012: 7).

### Referencias

- Abrams, P. (1988). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado. En: *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Álvarez Fernández, M. I. (2011). Além da racionalidade: o estudo das emoções como práticas políticas. En: *Mana*, 17(1), 41-68.
- Auyero, J. (2001). *La política de los pobres: Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Calero, L. (1991). *Pastos, quillacingas y abades, 1535-1700*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Chaves, M. (1998). Identidad y representación entre indígenas y colonos en la Amazonía colombiana. En: M. L. Sotomayor, *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización* (pp. 273-286). Bogotá: ICAN.
- Chaves, M. (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana. En: *Revista Colombiana de Antropología e Historia*, 38 (enero-diciembre), 189-216.
- Chaves, M., & otros. (1959). *Estudio socioeconómico de Nariño*. Bogotá: Ministerio del Trabajo, División Técnica de Seguridad Campesina.
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2009). Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la rein-dianización y el mestizaje en Colombia. En: C. Martínez, *Repensando los movimientos indígenas* (pp. 215-249). Quito: Flacso.
- CONPES, (3 de Julio de 2014). *Documento CONPES 3811. Política y estrategia para el desarrollo agropecuario del departamento de Nariño*. Bogotá D.C.
- Coronil, F. (2002). *El estado mágico: naturaleza dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Das, Veena (2002). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales, RICS*, 154.
- De la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. En: *Revista Universitas Humanística* 61, 51-84.
- Duarte, C., Salcedo, L., & Pinzón, R. (2013). *El paro nacional agrario: un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana, Centro de Estudios Interculturales.
- Escobar, R. (06 de febrero de 2015). Trayectoria de lucha como dirigente campesina. (M. Yíe, Entrevistadora)
- Escobar, R. (27 de septiembre de 2015). Del Paro Nacional Agrario al Movimiento Agrario. (M. Yíe, Entrevistador)
- Fajardo, D. (2002a). *Tierra, poder político y reformas agrarias y rural*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Cuadernos Justicia y Tierra N. 1.

- Fals Borda, O. (1960). El vínculo con la tierra y su evolución en el Departamento de Nariño". En D. T. Ministerio del Trabajo. En: *Problemas Campesinos* (pp. 44-54). Bogotá: Ministerio del Trabajo, División Técnica de Seguridad Social Campesina.
- Fraser, N. (1997). *Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo de Hombres/Universidad de Los Andes.
- Goodwin, J., & Jasper, J. &. (2001). *Passionate politics. Emotions and social movements*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Guerrero, J. (2011). *Pueblos indígenas de Nariño*. Pasto: Gobernación de Nariño, AICO.
- Holston, J., & Caldeira, t. (1999). Democracy and Violence in Brazil. En: *Comparative Studies in Society and History*, 41, 4 (Oct), 691-729.
- Honnet, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Idrobo, E. (1 de febrero de 2015). Trayectoria de lucha como dirigente campesina. (M. Yie, Entrevistador)
- Mamdani, M. (2001). *When Victims become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- Mamian, D. (1994). El movimiento agrario campesino en el sur de Colombia. En: *Historia del Gran Cauca en Colombia* (pp. 239-254). Cali: Universidad del Valle, Instituto de Estudios del Pacífico.
- Mamian, D. (20 de abril de 2012). Movimiento indígena y solidarios en Nariño. (M. Yie, Entrevistador)
- Mamian, D. (2004). *Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones Unariño.
- Mauss, M. (1981). A expressão obrigatória dos sentimentos. En: *Ensaio de Sociologia*. (pp. 325-335). São Paulo: Editora Perspectiva.
- Montenegro, C. (2013). *Rita Escobar Telag: Tejiendo sueños, chapeando territorios, arando realidades. Historia de vida de una mujer campesina e Indígena y líder del movimiento social del departamento de Nariño, sur de Colombia*. Monografía (pregado en antropología). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Montengro, C. (2016a). *El reconocimiento político y como sujeto de derechos del campesinado colombiano en disputa: Una lectura a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular*. Tesis para obtener el título de maestría en Desarrollo Territorial Rural. Quito: FLACSO.
- Moore Jr, B. (1987). *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliens.
- Oliveira, L. R. (2004). *Honra, dignidade e reciprocidade*. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Ortega, C. (24 de septiembre de 2015). Del Paro Nacional Agrario al Movimiento Agrario. (M. Yie, Entrevistador)
- Quirós, J. (2006). *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Rangel Loera, N. (2006). *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo, Campinas: Polis, Ceres.
- Rappaport, J. (2006). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: la etnización de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Scott, J. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press .
- Sloterdijk, Peter (2014). *Ira y tiempo: ensayo psicopolítico*. Madrid: Siruela.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema*. Barcelona: Gédisa.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: FCE
- Thompson, E. (1980). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Vásquez, D. (2015). Conflictos territoriales y derechos al territorio y al agua en el Macizo Andino nariñense. Manuscrito.
- Yie G., S. M. (2015). *Del patrón-estado al estado-patrón: la agencia campesina en las narrativas de la reforma agraria en Nariño*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Yie Garzón, S. M. (2017). *Proyecto de Fortalecimiento Organizacional del Movimiento Agrario de Nariño. Fase I. Sistematización de su proceso de implementación*. Adel/Gobernación de Nariño.
- Zamosc, León. 1996. Transformaciones agrarias y luchas campesinas en Colombia: un balance retrospectivo. En: *Estructuras agrarias y movimientos campesinos en América Latina (1950-1990)*. Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 1996.

- Zawadzki, Paul (2001). O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia. En: *Memória e (res) sentimento: indagações sobre a questão sensível*. Campinas: Ed. da Unicamp
- Zuñiga Eraso, E. (1986). Realidad y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: resguardos de la cuenca interandina. En: *Revista de Investigación*, 1.