

CIUDADANÍA EN LA RESISTENCIA COMUNITARIA

Diego Jaramillo Salgado¹

Cuando la minga social y política realizaba el año anterior su recorrido hacia Bogotá, en diferentes poblaciones los espectadores de turno le pedían a los marchantes que volvieran para que les ayudaran a organizarse. No pocas veces se oía el rumor que salía desde diferentes grupos opinando que era la única expresión de dignidad que le quedaba al país. En muchas ocasiones les preguntaban a los mingueros sobre qué reivindicaciones eran suficientes para que ellos volvieran a sus territorios y la perplejidad era evidente cuando la respuesta era que la dignidad no se negocia. Igualmente, entre los objetivos o reivindicaciones que plantean como justificación para la realización de la minga esta su confrontación al modelo de desarrollo económico; es decir, están en contra del capitalismo y su forma actual el neoliberalismo. También incorpora la lucha contra la corrupción y la descomposición en el ejercicio de la política como uno de sus ejes centrales.

Al observar los aspectos que mueven a estas comunidades entran en juego inmediatamente diferentes puntos de discusión que comprometen el ejercicio de la ciudadanía, la participación ciudadana y la democracia en su conjunto. En efecto, la ciudadanía apela a la formación de un sujeto de derechos, y, por supuesto, de deberes. Las libertades se expresan como un contenido central que desde el Renacimiento le fue dando forma a la democracia liberal y espacios institucionales y sociales para el desarrollo de la burguesía y de la economía capitalista. De esa manera las libertades de pensamiento, de opinión, religiosa, de cultos, política superaban las limitaciones que sociedades anteriores le habían impuesto a su ejercicio. Más, sin embargo, rápidamente se convirtieron en el sustento de la dominación de las élites y clases en el poder.

La formación de este nuevo sujeto no sería tal, si no llevara consigo el acceso jurídico al ejercicio de la política y si, en cuanto tal, el estado y la institucionalidad que le eran consecuentes no se transformarían. Por eso aparece un estado que supuestamente es conformado por todos los que viven en la nación y, en consecuencia, por eso sus fines se orientan al denominado "bien común". Podría decirse entonces que el ciudadano construido por la modernidad tiene razón de ser en cuanto se constituye en un sujeto político que no solamente es reconocido por el estado en términos de derechos, sino también, y principalmente, porque es habilitado para cumplir un rol necesario en su nuevo desarrollo. Por eso, liberales como Locke llegaron a plantear el derecho a la resistencia si los fines del estado eran desviados a través de la implementación de la tiranía. (Locke, 1973: 174) De esta forma se entiende que es consustancial al atributo

¹ Doctor y magister en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Licenciado en Educación y en Filosofía, Univalle. Profesor jubilado, Universidad del Cauca. Miembro del Grupo de investigación Cultura y Política, categoría B Colciencias.

de la ciudadanía su ejercicio, el dispositivo de la acción, que reafirma el poder o que lo interpela.

Sin embargo, en general, esta práctica se restringe al campo de lo electoral, y, eventualmente, al de la militancia en los partidos y en la mediación que ellos ejercen entre los sujetos sociales, o la sociedad civil, y el Estado. Podría decirse que los procesos de incorporación de nuevos derechos a partir de los Derechos del Hombre y del ciudadano, y luego los que la ONU refrendara como universales amplió el significado de la ciudadanía, en cuanto su acción se extiende a múltiples prácticas que comprometen la dignidad humana, el reconocimiento; ya no sólo como individuos y personas sino como pueblos, culturas, etc. Sin embargo, en tanto que el orden capitalista, acentuado por el modelo neoliberal que regresó a la sustanciación del mercado como regulador de la vida, la cultura y las prácticas sociales, el individuo sigue teniendo prevalencia, y se mantienen formas de colonización impuestas desde la hegemonía imperial y cultural puesta al mando. En gran parte “desligado de su corporalidad, de su proceso de socialización, de su mundo y de los otros”. (Fornet-Betancourt, 2001: 353)

Paralelamente, la historia colocará en el escenario de la lucha política un sujeto político que no se realiza como tal dentro de las estructuras de un estado así concebido sino de acciones que conducen a su realización dentro de otro estado y otra sociedad: el socialismo y el comunismo. Pues al plantear el marxismo que la acción política dentro de la acción capitalista se escinde entre sujetos adscritos a clases sociales en pugna por sus intereses, dejaría de circunscribir la lucha política a un ciudadano que se legitima como tal en su relación con el estado individualmente, o eventualmente en la acción de los partidos. De esa manera, la confrontación condujo a que el propio proceso del capitalismo se redefiniera a través de la ampliación de los derechos que las diferentes luchas habían producido. Así mismo, a tener un referente de otra sociedad cuyos parámetros se produjeron en confrontación con el sistema capitalista dominante.

La pregunta que hoy nos haríamos, en esta dirección, es si la crisis de los estados socialistas de la Europa del Este se llevo consigo la redefiniciones que la teoría marxista y su experiencia le introdujeron al discurso democrático liberal o si por el contrario siguen siendo problemas tanto para la filosofía política como para las luchas por la democracia en el mundo.

Si bien esto puede afirmarse de las sociedades capitalistas occidentales, y las de América Latina no se substraen de ello, si es necesario plantear que hay particularidades que le dan otro contenido a la ciudadanía y a los sujetos políticos que se desenvuelven en esta región. Pues, no se trata solo de los parámetros en que se desarrolló la Democracia liberal. Es necesario identificar contenidos culturales y políticos que de manera hegemónica se impusieron para esta región. Pues, a la par con el orden de la dominación capitalista, se impuso un modelo eurocentrista que hacía de su existencia la condición de ser de otras sociedades y de otras naciones. No solo hubo el intento de arrasamiento de las sociedades y culturas que los colonizadores

encontraron en este nuevo continente. Es que también la conquista y colonización se produjo con la imposición de un modelo de cultura, de religiosidad y de sociedad que intentaba aplastar o borrar toda expresión contraria que se le presentara.

Las ruinas Prehispánicas quedan como eso: ruinas. A la vez como testimonio de todo lo que puede producirse con el ejercicio de dominación y de hegemonía. Igualmente, se expresan allí los signos de culturas que a pesar de la barbarie lograron sobrevivir a través de la resistencia que generaron a lo largo de la historia. Así mismo, el acceso a condiciones políticas e institucionales que la modernidad había introducido empieza a gestarse en América latina solo a partir de la llamada independencia. Pero en condiciones tales que las denominadas repúblicas difícilmente introdujeron la acción política ciudadana entrado apenas el siglo XX, y, en general, de una manera limitada. Y no solo eso, las condiciones propias de un desarrollo capitalista, que le eran necesarias a la democracia liberal se produjeron de manera precaria y por tanto imponía limitaciones a lo que la cultura política dominante pretendía acceder. De hecho, los procesos de formación de la nación se hicieron a nombre de una élite que se arrogaba para sí su representación y su razón de ser. Quiere decir esto que se convertían en transmisores del eurocentrismo que culturalmente se imponía y de la forma de dominación capitalista que les era congruente. Es decir gran parte de la población no era incorporada a la nación. Si lo era, se hacía bajo la forma de homogenización más no desde el reconocimiento de sus propios procesos culturales y sociales. Mucho más en sociedades y países cuyo componente demográfico era mayoritariamente indígena. La misma fragilidad del capitalismo que se introdujo hizo que gran parte de los países de latino América tuvieran afincada su productividad en el campo, haciendo que el campesinado y los indígenas tuvieran gran preponderancia hasta muy entrada la segunda mitad del siglo XX. Por eso la presencia de organizaciones guerrilleras a partir de la década del 60 tuvo un terreno fértil no solo por las condiciones propias de desigualdad y de imposición de un modelo cultural y político, si no también porque el campo era el espacio que le imprimía dinámica al desarrollo económico y social. Mucho más en unos países que otros.

Por eso el surgimiento de los llamados nuevos movimientos sociales en América latina no se corresponde propiamente con los que se produjeron en Europa. Es cierto que la lucha contra la autoridad en todas sus formas y la emergencia de los micro-poderes, como los llamó Foucault, tuvo su eco en varias protestas y movilizaciones en América latina. Es el caso de la matanza de Tlatelolco en México y varias luchas estudiantiles. Sin embargo su modalidad adquirió otras expresiones que no se inscribían necesariamente en el modelo que introdujo mayo del 68 en Francia y en varios países europeos. Pues la lucha contra los cuerpos de paz, por ejemplo, era una modalidad de confrontación al imperialismo por el impacto que tenía sobre la población experimentos conducentes al control del crecimiento de la población, a través del control natal. O su incidencia en la manipulación y reorientación de procesos culturales como lo que se hacía a través del Instituto Lingüístico de Verano o la tendencia del control político de las universidades y a su privatización, a través del plan Atcon para América latina. Todas estas movilizaciones eran lideradas generalmente por un izquierda marxista que

no reclamaba un ejercicio de la ciudadanía para insertarse en el sistema político ni para efectuar su reforma, si no que la utilizaba como un medio para generar conciencia a través de la cual se produciría una práctica que transformaría a la misma sociedad capitalista.

De tal manera que las décadas del 60, 70 y 80 del siglo pasado no fueron el escenario de reafirmación de una institucionalidad y una ciudadanía que se orientara dentro de los parámetros de la democracia liberal. Más bien lo que permanentemente introducía era el cuestionamiento a los límites del estado para el ejercicio de la política y la realización de sus fines. Generando una confrontación que alimentaba en un alto sector de la población la opción de que la superación de las desigualdades económicas y sociales, la pobreza, la corrupción y la politiquería eran posibles dentro de otro tipo de sociedad. Quiere decir esto que la democracia liberal no se veía como un fin si no como algo inscrito en relaciones sociales de clase que inevitablemente la colocaban a favor de un sector de la sociedad. Sin embargo esa misma confrontación produjo en el seno de las élites y las clases dominantes procesos de reforma política que buscaban incorporar en su normatividad y en su institucionalidad elementos de las demandas de quienes se colocaban en el otro polo de la confrontación. Circunstancia que fue estimulada por las transformaciones que se produjeron en donde hubo golpes militares puesto que el largo periodo de autoritarismo produjo dentro de amplios sectores de esas sociedades, y dentro de ellos los de la izquierda marxista, la necesidad de la lucha por la democracia que posibilitara su propia existencia como país y como sociedad y, al mismo, tiempo, como alternativa política a las formas de dominación existentes.

La adopción del modelo neoliberal a partir de la década del 80 introdujo una modalidad que le daría un nuevo matiz al ejercicio de la ciudadanía y a los sujetos políticos y sociales en formación. Sobre todo porque el paulatino desmonte del estado de bienestar condujo a la izquierda y a muchos otros sectores sociales y políticos de la sociedad a la lucha por la defensa de derechos conquistados. La tendencia a la privatización de la salud, la educación, la seguridad social se colocaron al día en las movilizaciones de América latina. De tal manera que ya no era solo la confrontación contra el capital, desde el punto de vista de confrontación de clase, si no la lucha por garantizar condiciones mínimas de existencia ante la inminente voracidad de los grandes monopolios capitalistas internacionales. Situación que convocaba no solamente a sindicatos y a trabajadores si no también a muchos otros sectores de la población que también eran afectados. Arrastrando consigo no solo la demanda por derechos vulnerados, desconocidos, o amenazados, si no también muchos otros que se iban incorporando tanto por su no reconocimiento específico como por ser parte de las luchas que se gestaban en diferentes lugares del mundo. Valga decir las luchas feministas y de género, las ecologistas, y, en particular, para América latina las de los movimientos étnicos. Ampliando así el espectro de derechos y, al mismo tiempo, el marco propio de la lucha ya no inscrito únicamente en el campo de la revolución o de la reforma si no también en el de la resistencia. Surge, entonces, “una subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de liberación de todos los que han

luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar dicha tradición de liberación". (Fornet-Betancourt, 2003: 57)

La resistencia es entendida no únicamente como una forma contestataria al ejercicio de la dominación si no también como una forma afirmativa de construcción de procesos culturales, económicos, políticos y sociales propios. Esta modalidad adquiere un significado específico cuando se trata de comunidades indígenas; puesto que conserva o reproduce raíces culturales que trascienden los signos del tiempo. No es que sus procesos culturales se mantengan iguales a lo que fueron sus formas originarias. Hay una reinvencción permanente acuciados por los embates de la colonización, el ejercicio monárquico, el implacable despotismo religioso de la iglesia católica y las fluctuaciones del desarrollo capitalista. Sin embargo, el mantenimiento de sus lenguas, la persistencia en su fundamentación cosmogónica, sus tradiciones médicas, sus ritos, sus músicas son atributos que le dan condiciones específicas a su razón de ser. No es de menor valor que mantengan formas organizativas impuestas por la corona española, como los cabildos y los resguardos, y otra, producto de sus formas de encuentro comunitario, como las mingas.

De qué manera, entonces, se puede establecer el encuentro entre una ciudadanía que esta más circunscrita a la persona y al individuo en la democracia liberal y una práctica comunitaria que en sus contenidos más profundos preceden las luchas por las libertades, la nueva configuración del estado y la misma democracia instaurada por la burguesía?. En qué forma puede darse una articulación entre el ejercicio político y social de un sujeto que se define por su rol en la producción y en la propiedad, configurándose como parte de una clase social, y las prácticas comunitarias que comparten en muchos aspectos la condición de explotados y oprimidos, más en su vida comunitaria no actúan estrictamente como una clase social?

Los procesos de América Latina de los últimos 10 años muestran justamente un agotamiento de las formas estatales que se preciaban de ser la expresión de un desarrollo de la democracia. Justamente se produjo en un momento en que se daba un pronunciado fortalecimiento del modelo neoliberal. Pocas veces en la historia contemporánea se había mostrado con mayor fuerza la precariedad de la modernidad política como en este periodo. Una vez más la historia consagraba que nuestros pueblos y sociedades seguían colonizados. Ahora bajo la forma hegemónica del mercado y de los elementos culturales que le son colaterales. Es la nueva cara del capitalismo que ahora desdeña del estado para tener la plena libertad de garantizar la capitalización de los grandes monopolios internacionales. Es la consagración de un sujeto cuya realización se efectúa a través de las leyes de la oferta y la demanda. Aunado a un dominio imperial que a partir del 11 de septiembre del 2001 impuso un orden moral y político, bajo la estrategia de una supuesta lucha contra el terrorismo.

La tendencia de la disminución del estado no solo hizo evidente la dependencia de sus políticas y de su acción en vastos sectores de la población. Demostró también que los logros y alcances de la normatividad, la institucionalidad y la política de la democracia

liberal eran bastante limitados. Trajo consigo una confrontación de los esquemas de interpretación académica y teórica que pretenden asimilar los contenidos democráticos europeos formados a lo largo de más de cuatro siglos con sus débiles desarrollos desiguales en América Latina. Bajo esas condiciones fue posible la confluencia de amplios sectores sociales de Europa y Norteamérica que sentían tras su paso el impacto inclemente del neoliberalismo. Seattle, Davos, Porto Alegre, y muchos otros sitios de encuentro expresaban los signos de una resistencia que no solo acusaban la destrucción de aspectos mínimos de una vida humana digna, si no también la caducidad de un modelo de desarrollo y de un sistema económico y social.

A la vez América Latina mostraba otro escenario político y social que daba cuenta de ausencias que van más allá de los modelos que el capitalismo adquiere a través de la historia. Reformas agrarias eternamente aplazadas y el sometimiento de la productividad en el campo a una inserción desigual en el mercado internacional no hicieron más que empobrecer al campesinado y arrinconarlo, no pocas veces a espacios tuguriales de las grandes ciudades. La disputa de las riquezas naturales, la biodiversidad, de nuestros países por los grandes centros de poder económico y político del mundo hicieron que tanto campesinos como indígenas y muchos sectores populares de pequeñas ciudades se sumaran a la resistencia por la vulneración del acceso a mínimos recursos que desde allí se proveían. No menor fue el significado que produjo el reconocimiento de que tanto estas políticas como todas aquellas colonizadoras que históricamente se produjeron no solamente desconocieron aquello que había configurado los proyectos de nación en curso, si no también la pluralidad étnica y social que dan sentido y configuración a los países y sociedades de esta región.

De tal manera que la irrupción de los movimientos sociales son una respuesta a estas dinámicas que se producen en el contexto internacional pero, a la vez, son el producto de procesos particulares de larga duración en América Latina. En esta perspectiva la resistencia comunitaria se inscribe dentro de estos procesos relativamente inéditos. Pues no son movimientos sociales que se ubiquen exclusivamente en dirección de la obtención o control de los recursos del estado. Tampoco, exclusivamente en tener un control del aparato burocrático. Lo cual no quiere decir que renuncien absolutamente a alguna de ellas. De hecho en los dos extremos estaría el movimiento zapatista que concibe el poder no como el que se estructura en la dinámica del estado, del aparato burocrático. Su lema: "mandar obedeciendo" o "el poder se ejerce de abajo hacia arriba", así lo señalan. En cambio, el movimiento al socialismo (MAS), a la vez que ejerció un poder comunitario de abajo hacia arriba para contrarrestar políticas antidrogas en que estaban comprometidos los usos ancestrales de la coca y su lucha contra la privatización del agua y del gas, igualmente logró obtener una correlación de fuerzas a su favor en el congreso con miembros de su organización, y posteriormente la presidencia de la república con Evo Morales. Otra tendencia es la que se produce en Ecuador en que la movilización indígena tumbó presidentes e incluso, de forma pasajera participó en la conformación de una junta presidencial de gobierno y luego continuo con su resistencia comunitaria desde abajo. Su mayor participación se produce en la inclusión de la nueva constitución ecuatoriana, la aceptación de que esa nación

está formada por un estado plurinacional, con lo cual la identidad étnica adquiere un reconocimiento como parte estructural del estado y de la sociedad.

Otra dinámica es la de la resistencia comunitaria en Colombia que inicialmente se produce, a partir del 2004, con la casi exclusiva participación y liderazgo del movimiento indígena caucano y posteriormente se amplía a una participación popular mucho más amplia de indígenas de todo el país, campesinos, sindicatos, grupos de género, grupos afrocolombianos, movimientos cívicos, y diferentes organizaciones populares. Que su liderazgo sea indígena le da un contenido identitario que se aproxima en mucho estrictamente a lo étnico. Sin embargo, lo trasciende porque si bien entre sus reivindicaciones incorpora el problema de la tierra, el desconocimiento del derecho de la existencia de sus procesos culturales, organizativos y políticos, sus objetivos van más allá de su peculiar condición comunitaria. De hecho cuando en el 2004 invocan la confrontación al tratado de libre comercio, no lo hacen solamente porque sienten amenazados sus saberes, su territorio, la biodiversidad en donde se encuentran asentados, si no también porque se reconocen parte de una nación y de un país en que el modelo que lo sustenta vulnera a la gran mayoría de la población.

No se trata, entonces, de dar solución al problema inmediato de sus comunidades; así lo identifiquen como necesario, si no también de confrontar aquello que estructuralmente afecta al conjunto de la sociedad. De paso es necesario registrar que a partir de la reforma constitucional de 1986 sobre la elección popular de alcaldes las organizaciones indígenas participaron en procesos electorales que condujeron a la elección de alcaldes, concejales y diputados. Posteriormente, a raíz de la constitución del 91, se amplió este campo de la participación a los gobernadores y al Congreso de la república. Habría que particularizar la participación en los procesos de elección presidencial, en tanto que a partir de 1991 también lo hacen como organizaciones indígenas o a través de los movimientos políticos en los que participan. De tal manera, que aquí se identifica un campo de acción que tiene una cierta correspondencia con la que efectúa cualquier ciudadano o ciudadana del país. Sin embargo, aún así, hay aspectos que se traducen en la defensa de principios étnicos propios de dichas comunidades como la autonomía, el territorio, la justicia indígena, el derecho propio, etc. A la vez, su acción dentro de las diferentes corporaciones o entidades públicas los lleva a trascender su identidad étnica para actuar en función de intereses del conjunto de la sociedad o de sectores de la misma.

Estamos asistiendo así a un nuevo ejercicio de la ciudadanía. Aquel que Jesús Martín Barbero encuentra en diferentes dinámicas de la juventud actual. Centrada en este caso, en opciones que van desde su elección musical hasta los múltiples usos que hacen del Internet. Considera que la relación con el centro de acción política, que identifica en la institucionalidad del estado, se produce por mediaciones que van más allá de la inteligibilidad que se había atribuido al sujeto moderno. Considera que la escuela “La escuela ha dejado de ser el único lugar de legitimación del saber, pues hay una multiplicidad de saberes que circulan por otros canales y no le piden permiso a la escuela para expandirse socialmente”. (Martín Barbero, 2007: 13) “Frente a una

sociedad que masifica estructuralmente, que tiende a homogeneizar incluso cuando crea posibilidades de diferenciación, la posibilidad de ser ciudadanos es directamente proporcional al desarrollo de los jóvenes como sujetos autónomos, tanto interiormente como en sus tomas de posición” (Martín Barbero, 2007: 15) Si bien esta interpretación se circunscribe a lo urbano, sí da cuenta de tendencias que son generales a la globalización, pero que marcan hitos respecto de signos que deben ser tenidos en cuenta en la formación de los nuevos sujetos políticos. En nuestro caso, la resistencia comunitaria muestra acciones que se corresponden con el ejercicio universal de la ciudadanía, por ejemplo, la elección de sus representantes o de sus dignatarios locales o en algunos casos regionales. Pero aún así hay aspectos que marcan matices de diferencia con los demás ciudadanos y ciudadanas. Que a la definición de un candidato a una alcaldía como la de Toribio le preceda asambleas que definen colectivamente el plan de desarrollo que se deberá ejecutar en el nuevo período, no se produce simplemente por la normatividad o el estímulo de la participación ciudadana. Pesa, de una manera considerable, la organización de los cabildos, las prácticas de la jurisdicción indígena, la fuerza que tiene compartir una lengua y las tradiciones culturales. La mediación entonces aquí no es la del Internet o de los diferentes grupos musicales, como en el caso de los jóvenes, si no de una tradición étnica y cultural que son las que le dan cohesión a la comunidad.

Por eso también la selección de candidatos no conduce a la confrontación de grupos de poder en pos del presupuesto y de la burocracia que allí se pone en juego, si no a la búsqueda de acuerdos que posibiliten identificar quiénes han tenido el liderazgo suficiente para acreditar un buen ejercicio en su acción. No es que carezcan de tendencias o expresiones que identifiquen un juego de fuerzas. De hecho las hay; sin embargo, la prevalencia de los intereses colectivos conduce a una sedimentación de las diferentes tendencias que garantizan su realización. Quiere decir esto que no es tanto el mandato constitucional de la participación ciudadana ni tampoco el de los mecanismos de participación que en consecuencia ordenaba. Tampoco es el consenso del que hablaban los contractualistas. Aquí predomina la fuerza comunitaria que nace de la vida misma de sus actores en la comunidad.

Podría cuestionarse si en su desarrollo se tiene en cuenta la ilustración de la que son portadores sus actores. Es decir si los objetivos que mueven a su acción son sustentados en una lógica racional que pasa por la formación escolar que todos debieran tener. Podría afirmarse que aquí hay un distanciamiento de ese tipo de racionalidad. No quiere esto decir que prime entonces el sentimiento, la pasión o el impulso por el logro de unos objetivos que intuitivamente se constituyan. Es que aquí hay otra forma de saber. No únicamente aquella que dan los libros, los manuales o las normas. Sino también ésta que, sin desconocerlos, se ha formado a través de la memoria histórica y cultural y de la vivencia cotidiana. Por eso cuando se convocó a la consulta popular sobre la implementación del TLC en el país cualquier medio de opinión o centro estadístico, al hacer un seguimiento a cada uno de los participantes, hubiera concluido que no habían estudiado el texto que conduciría al acuerdo ni los parámetros en que se podría desenvolver. Sin embargo la masiva participación permitía identificar

que si había una claridad sobre aspectos estratégicos en que se comprometía su vida, su cultura y su territorio. Pero, además, que la amenaza de apropiación de sus saberes y de la riqueza natural propia de sus territorios, no solo son una amenaza para su población si no también para el universo, y, por tanto, para las sociedad en su conjunto. Se supera así una falsa interpretación que pretende establecer límites al significado que ésta práctica puede tener al reducirla estrictamente a su componente étnico y al privilegio y favorabilidad de sus intereses.

El discurso sobre la dignidad no es menos relevante por producirse desde una comunidad indígena. Hay un significado de la resistencia que le imprime este sello a grupos étnicos que les ha correspondido confrontar diferentes formas imperiales, de colonización y de dominación para poder subsistir. La dignidad así adquiere un precio y un significado que no solamente le da fundamento a un discurso si no que se constituye en un ejemplo de valoración de una condición humana que no se restringe al campo en el cual el modelo eurocentrista se ha desenvuelto. Se conjugan así el derecho a ser y el derecho a existir en igualdad de condiciones a las que fueron producidas posterior a la existencia de los grupos originarios. No es que racionalmente lo estructuraran como tal; si no más bien que las acciones de resistencia que les permitieron sobrevivir no solamente posibilitaron su afirmación étnica y cultural. Trajo consigo, en la confrontación, la necesidad de existir en tanto que diferente de otros. Lo cual significa inevitablemente el reconocimiento de otros valores y de otros procesos culturales. De igual manera, en cuanto que sujetos a las determinaciones de un estado y a su participación en una nación igualmente fueron impelidos a aceptar ciertos parámetros de convivencia que les posibilitaba entrar en las reglas de juego establecidas por el conjunto de la sociedad.

Hoy no podría circunscribirse el concepto de comunidad únicamente a las de los grupos étnicos indígenas y afrocolombianos. Si fuere necesario, podríamos hacer un seguimiento a la formación de múltiples movimientos sociales en los que fácilmente se identificarían aspectos propios de formación de comunidades. Un ejemplo son los movimientos campesinos que como el MST de Brasil logró un importante reconocimiento en la década del noventa del siglo pasado, lo mismo que aquél que se reagrupa en el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA). En este último, su lucha por la formación de una región, dentro de una concepción profunda de territorio, la defensa de sus tradiciones culturales, el impulso a una forma particular de identidad y de unidad lo aproxima a contenidos de las comunidades indígenas, pero reafirmando su diferencia. El paro del sur de Colombia en noviembre de 1999 mostró una lógica de práctica ciudadana y comunitaria que traspasó la barrera de lo usual. Le antecedieron movilizaciones y negociaciones con los gobiernos nacional y regional en 1987, 1991 y 1996, que consolidaron un proceso organizativo y de resistencia. No fue un municipio en cuyo interior se decantan intereses que unifica más fácilmente a su colectividad. Ni un grupo de municipios dentro de un departamento que por delimitación política y administrativa configuran un núcleo de objetivos y de reivindicaciones que les son comunes. Fue más bien la confluencia de múltiples intereses cuyo rasgo común y el sentido de comunidad lo dan que sus actores se asuman como pertenecientes a una

región; inicialmente geográfica y posteriormente llena de contenidos culturales que emergieron como formas de resistencia que habían trascendido diferentes embates de los códigos de hegemonía cultural para arrasarlos. Por supuesto, que pesa también en ello: la pobreza, la desigualdad económica y social, ser víctimas de la corrupción, la politiquería y el abandono del Estado; la presencia en sus territorios de varios grupos guerrilleros, y compartir un territorio con comunidades indígenas que desde la fundación del CRIC en 1971 le imprimieron un proceso organizativo a sus luchas de resistencia.

La práctica ciudadana desde las luchas de resistencia de estas comunidades desborda el significado mucho más individual que se deriva de tendencias predominantes de la teoría liberal. Convierte el llamado “bien común”, el contrato, o la “comunidad política” en una estrategia de realización que supera el andamiaje institucional y la democracia representativa en que deviene, generalmente, la lucha por la democracia en América Latina. Su opción está en los de abajo, como los llama Fernet Betancourt, en los explotados, en los oprimidos, en los excluidos, en los pobres y en quienes viven en la miseria. Su lucha por la dignidad no sólo reivindica la superación de sus problemas es, a la vez, el reconocimiento de que la construcción de una sociedad que supere los conflictos que los puso en resistencia es la dignificación de condiciones de vida cada vez, ahí si más humanas.

BIBLIOGRAFÍA

Fernet-Betancourt, Raul, (Editor) 2003: Resistencia y solidaridad, Madrid: Trotta.

Fernet-Betancourt, Raul, 2001: Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de Filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brower, S. A.

Escobar, Arturo, 1994: “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos”. En Jorge A. Bernal, (coordinador) Integridad y equidad. Democracia, desarrollo y política social. Corporación Viva la ciudadanía, pp: 139-162.

Locke, John, 1973: Ensayo sobre el gobierno civil, Madrid: Aguilar.

Martín Barbero, Jesús, 2007: “Comunicación e identidad”. En Pensar Ibero América. Reflexiones. Pp: 6-15 Artículo publicado en el n.º 0 de la revista digital de Cultura de la OEI.

Palacin, Miguel, 2008: III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. www.nasaacin.org