



LO CULTURAL COMO DISCURSO POLÍTICO

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
ESTUDIOS POLÍTICOS MEDELLÍN
2015**

LO CULTURAL COMO DISCURSO POLÍTICO

**CONCEJO COMUNITARIO MAYOR CAMPESINO INTEGRAL DEL A TRATO
COMO ESCENARIO DE PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICO EN EL MARCO DE
LAS IDENTIDADES CULTURALES**

RUDECINDO MORENO MOYA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS
ESTUDIOS POLÍTICOS MEDELLÍN**

2015

LO CULTURAL COMO DISCURSO POLÍTICO

**CONCEJO COMUNITARIO MAYOR CAMPESINO INTEGRAL DEL A TRATO
COMO ESCENARIO DE PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICO EN EL MARCO DE
LAS IDENTIDADES CULTURALES**

RUDECINDO MORENO MOYA

**Trabajo de grado para optar al título de
Magister en Estudios Políticos**

Asesor

PORFIRIO CARDONA RESTREPO

Ph. D, en Filosofía U.P.B

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS

ESTUDIOS POLÍTICOS MEDELLÍN

2015

DECLARACIÓN ORIGINALIDAD

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad”. Art. 82 Régimen Discente de Formación Avanzada, Universidad Pontificia Bolivariana.

FIRMA AUTOR (ES) _____

Rodriguez A. N.

AGRADECIMIENTOS

A PORFIRIO CARDONA sin sus valiosos y fecundos aportes suscitados al interior de las discusiones del proyecto, este esfuerzo habría carecido de pasión, coherencia y sentido.

Mi gratitud con usted

Con frecuencia, se intenta comprender la identidad desde un punto de vista estático, constituida por un cierto número de características culturales; algo histórico a través de una supuesta filiación o hacer una lectura sociológica, un sentimiento, un modo de ser; en vez de abordarla como una interacción, un conflicto, un reto: reto económico, reto social, reto de poder, reto cultural.

Es imposible, entonces, limitar su enfoque a una acción. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad.

Christian Gros

Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	12
1. IDENTIDAD POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN DE MOCRÁTICA.....	22
1.1. Debate normativo de la ciencia política: presupuestos morales.....	22
1.2. La igualdad como principio de participación y justicia.....	25
1.3. Antecedentes históricos del debate entre liberales y comunitaristas.....	29
1.4. El liberalismo y su moral como fruto de la razón subjetiva.....	37
1.5. Ejes centrales del debate.....	42
1.6. Comunitarismo y participación democrática.....	47
1.7. El individuo como manifestación de la comunidad.....	56
2. COCOMACIA COMO ESCENARIO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA.....	63
2.1. Desarrollo histórico, ideológico y organizativo de Cocomacia.....	63
2.2. La figura de los concejos comunitarios.....	67
2.3. La organización y sus campos.....	69
2.4. Lo étnico cultural como espacio de construcción histórica del sujeto.....	72
2.5. Cocomacia: una organización étnico territorial en defensa de lo común....	80
2.6. Lo cultural como discurso político.....	89
2.7. Finalidad política de la etnicidad de Cocomacia: construyamos democracia, no más desigualdad.....	94

3. DISCUSIONES DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS EN EL ESCENARIO POLÍTICO COLOMBIANO.....	98
3.1. La diversidad cultural como una política del Estado.....	102
3.2. Dinámica y evolución de la diversidad cultural.....	110
3.3. La identidad como reto político para los Estados.....	113
CONCLUSIONES.....	117
REFERENCIA.....	123

RESUMEN

La tesis que se pone a consideración aborda una importante preocupación actual: La de la articulación entre los movimientos étnicos-culturales (sociales) y la política; en orden al reconocimiento, al bien común y una justa distribución de los mismos para asegurar el bienestar no de una clase social, sino el de toda la población. Para ello, se hace primeramente necesario redefinir el campo de lo político (en cuanto al ordenamiento social de integridad que se le quiere dar a la nación) desde las cuestiones filosóficas, morales y religiosas, como elementos que no sólo cohesionan la sociedad, sino que también se consideran como inevitables cuando se trata de la búsqueda de nuevas alternativas para cerrar la brecha de desigualdad social. Pero, el interrogante es ¿Cómo redefinirlo? ¿Cómo darle a éste sistema mundo un ordenamiento político con carácter participativo e incluyente? ¿Desde dónde teorizar los principios de un buen ordenamiento social? Para ello, éste trabajo apela, por un lado, a la teoría normativa como un esfuerzo de la teoría política que supone toda teorización interesada en lo que debe ser, en lo que hace digno a la humanidad opuesta a lo que no debería ser en la vida política. Su argumento central radica en que se basa en el estudio del deber ser, opuesta a toda filosofía que se preocupa solo por el ser, por su bienestar y sus particularidades. Es la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas que afectan la vida de la misma. Y por otro lado, se argumenta la consecución de una convivencia plena, colectiva y políticamente bien ordenada, desde la teoría filosófica del comunitarismo, porque su pensamiento es dialéctico y no lineal, está conciente de que el dinamismo social está dirigido por la acción y la interacción entre los actores y no por la imposición de ideas directrices o absolutistas como en ocasiones las quiere presentar el liberalismo político. No obstante, no cae en el exceso contrario o la radicalidad de algunos postmodernismos, “que niegan la función de los grandes discursos”, la existencia de sistemas o la realidad y necesidad de las estructuras.

Se podría decir que el juego constante de este trabajo radica entre la teoría y la práctica, la necesidad de las estructuras pero a la vez la aplicación del campo moral a las mismas, sujeto y lucha étnica por parte de los fenómenos culturales emergentes que insisten en participar de la agenda pública de las políticas del gobierno; sobre todo en aquello que los afecte como étnia, como pueblo afro. Todo este juego de luchas y poderes se verá leído en este trabajo desde el marco de las identidades políticas, aquellas que proponen ver el discurso del mundo cultural como una interacción, un conflicto, un reto: reto económico, reto social, reto de poder, reto cultural. Por tal razón, Cocomacia como organización étnico-territorial, entiende que es imposible limitar su enfoque político de carácter identitario a una acción. Su discurso precisa que la identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad; lo que la lleva hacer vista como un puente de relaciones entre el gobierno y las comunidades que ella representa a lo largo y ancho del Río Atrato.

El Concejo Comunitario Mayor Campesino Integral del Atrato –Cocomacia- ha sido el vivo ejemplo del mejor espacio o escenario de participación democrático que han tenido los afro en los últimos años, gracias a las luchas, la reivindicación de sus derechos y alguna que otras voces disidentes que cuestionan el ordenamiento social, la funcionalidad de las estructuras, así como la honorabilidad y honestidad de las mismas. A esta instancia de la reflexión se reitera que su discurso cultural tiene como demanda la participación democrática, cuyos argumentos para abrir este escenario, están dados por la discusión filosófica que se hace a partir del marco de las identidades políticas. Y la pregunta por la cual se indaga la investigación es, si Cocomacia como organización campesina, se constituye en escenario de participación democrático motivado desde las identidades políticas, de tal forma, que ayude en la reivindicación de los derechos étnicos de los pueblos afro del Medio Atrato chocono. En estos últimos párrafos esta la esencia de la investigación; en una identidad política que propone trabajar la política basada en la diferencia, que piensa al sujeto políticamente a partir de lo identitario pero

también desde su construcción colectiva que pueda hacer posible una mejor convivencia.

Construir esto supone basarse y desarrollar un nuevo tipo de democracia en lo político, económico, cultural, en el derecho, en la moral, como base para la construcción de una sociedad solidaria, implica también construir un nuevo tipo de relación sociedad Estado, sociedad-representación política abriendo cauces mayores para que el pueblo se sienta parte de la nación, se reapropie plenamente de sus capacidades y derechos ciudadanos, protagonizando también las decisiones políticas y asumiendo responsabilidades de aquí derivadas.

PALABRAS CLAVE: COCOMACIA; PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA; IDENTIDAD POLÍTICA; ETNICIDAD; COMUNITARISMO; LIBERALISMO POLÍTICO

INTRODUCCIÓN

El trabajo presenta un análisis de presupuestos en torno a la diversidad y el multiculturalismo para la construcción de un Estado-Nación incluyente y equitativo, que adicionalmente implica reconocer el derecho a la identidad cultural de los grupos étnicos culturalmente diferenciados; la valoración, el conocimiento, lo mismo que la localización de los mismos, mediante la construcción permanente de un diálogo participativo.

Particular importancia merece aquí en esta reflexión, el tema de investigación llamado, Cocomacia como escenario de participación democrático en el marco de las identidades políticas, acrónimo (Cocomacia) que hace referencia a una organización campesina de carácter étnico-territorial, que entre otras cosas viene haciendo una defensa de la reivindicación de los derechos culturales y territoriales de los pueblos afro, el respeto por las tradiciones, la reciprocidad de los individuos, así como la construcción colectiva en diversidad y pluralidad. Todo esto, como ya se ha hecho referencia antes, desde el marco de las identidades políticas, lo que hace que la reflexión de la filosofía política vaya más allá del marco de lo normativo para centrarse en los aspectos o demandas que presentan los distintos movimientos sociales (minorías étnicas) de las sociedades contemporáneas.

Esta proliferación de los discursos culturales, ha creado dinámicas que han hecho posible el surgimiento de movimientos, organizaciones sociales y acciones colectivas que comienzan a plantear múltiples retos al Estado en materia de políticas identitarias, siendo uno de ellos abrirse paso hacia una representación directa. Lo que indica que se sienten defraudados por aquellos que dicen representar y defender una política de integralidad social para todo el territorio nacional. En el fondo señalan que la política ejercida por aquellos dignatarios en

nada les a beneficiado para que los distintos gobiernos les reconozcan en plenitud su estatus como ciudadanos.

El modelo teórico que sigue la discusión de lo étnico-cultural (como espacio de construcción histórica del sujeto social o como discurso político que busca incidir en la construcción del ordenamiento social) se apoya teóricamente en el marco de las principales aportaciones y enfoques de las políticas identitarias, que a su vez, estimulan la reflexión de una política comunitarista como reclamo a un desarrollo de justicia en sociedad, ajustada al marco global de la teoría normativa.

Desde esta postura, se busca conformar la clave interpretativa, que pueda dar cuenta de la necesidad que existe de ampliar los escenarios de participación democráticos, lo mismo que dar cuenta de los procesos o discurso comunitarios que se han construido a partir de la dimensión cultural de las organizaciones étnicas; movimientos que mediante la reivindicación de sus derechos, demandan principio de igualdad de oportunidades, principio de diferencia, tenencia de su territorio y una justa distribución de bienes.

Abordar un debate tan complejo por sus particularidades, requiere de la ayuda necesaria de teóricos de la filosofía política contemporánea como Walzer, Taylor o Sandel, llamados pensadores comunitaristas, dado que estos defienden la importancia que tienen los elementos culturales en los contextos sociales a la hora de diseñar las políticas que han de regir la sociedad; y su marcado énfasis en la responsabilidad de los individuos frente a la comunidad. Acto seguido con ellos y muchos otros autores referenciados, se argumenta que la aparición del discurso filosófico de lo identitario, lo mismo que el discurso de lo étnico, (que por lo que veremos ha sido causa de tensiones, conflictos y hasta rechazo), no es algo que haya aparecido de la noche a la mañana, como tampoco se debe a un capricho de ciertas culturas; sino que este ha sido un debate de poco interés en la agenda

académica, afincada sobre todo, en el pensamiento filosófico de la modernidad occidental.

Así, que basados en los autores antes enunciados, el trabajo de investigación se centra en el análisis del discurso cultural de una organización nacida en los años ochenta, cuyo propósito ha sido la reivindicación de los derechos étnicos, (en palabras tuyas los DESC, derechos económicos, sociales y culturales de las comunidades afro campesinas). Pero igual a este fin, se persiguen tres propósitos aun mayores: En primer lugar, poner en discusión desde la teoría de las identidades políticas, la centralidad de sus demandas y los principios básicos que constituyen una sociedad justa; en segundo lugar, evaluar la finalidad y discurso político de su etnicidad y, en tercer lugar, responder a la gran pregunta que motivó esta investigación: Hasta qué punto de vista la organización se constituye en escenario de participación democrática, motivado desde las identidades políticas, que ayude en la reivindicación de los derechos étnicos de los pueblos afro del Medio Atrato chocoano.

Cabe resaltar que esta organización, que se identifica como Cocomacia (Concejo Comunitario Mayor Campesino Integral del Atrato) cuestiona el carácter participativo de las políticas del Estado, la garantía de la justicia social, la integración del territorio, lo mismo que la moralidad política de sus instituciones frente a la región del pacífico colombiano. Su cuestionamiento tiene como objetivo primordial, solicitar que los actores políticos definan la situación sociopolítica de la región de acuerdo con la situación del terreno y no de acuerdo con la estructura del Estado.

Pues bien, quizás nada nuevo se encuentre que no haya sido dicho, pero la novedad no significa que el tema no se pueda seguir discutiendo y, máximo cuando los países, sobre todo los occidentales, son cada día culturalmente más diversos. En este sentido no se puede olvidar, como ya la realidad lo ha

demostrado, que el multiculturalismo pone en grandes dificultades a la política de los Estados, dado que trae consigo nuevos intereses, propuestas y demandas sociales no sólo de integración si no de una verdadera participación política donde sus integrantes se sientan estado y ciudadanos.

Este empuje o reclamo cultural, obviamente justo, ha hecho que algunos filósofos se pronuncien acerca del tema pidiendo que se aborde con la máxima rigurosidad de la filosofía política en orden a encontrar sus causas, pero también a dar soluciones coherentes de acuerdo a la normatividad, a la justicia, a lo moralmente justo, en definitiva a lo establecido por el marco jurídico para la consecución del bienestar. Lo que aquí se señala (como se podrá leer al interior de la investigación) es que filósofos detalla mundial, como Walzer, Taylor, Sandel y otros le dan relevancia a el problema de la identidad y a el espacio multicultural donde se desarrollan los seres humanos, ponen el problema de la identidad en el centro de las discusiones filosóficas como un elemento necesario que cada día cobra sentido dentro del mundo de lo político, exigiendo posturas filosóficas diversas que ayuden a descentralizar la política y enriquecerla culturalmente; a demás de recordar que este es uno de los elementos desde los cuales hay que partir para responder de manera justa, equitativa y moral a la sociedad actual. Lo identitario no se puede ver como algo extraño ni desarticulador de un orden que aparenta ser bueno, antes por el contrario, debe ser discutido porque sólo en ese intercambio de ideas se conocen sus intensiones y aclarar múltiples contradicciones que se pueden presentar dentro del mismo.

Fuera de la discusión y de la teorización que se haga del mismo, lo cierto es que poco a poco este concepto va tomando fuerza en algunos países como Ecuador, Bolivia, Colombia que han decidido reformar su Constitución aceptando la realidad de una diversidad multicultural. Pero además de la aceptación de estos, encontramos que viene siendo respaldado o al menos discutido por grandes pensadores de la filosofía política como un proyecto de vida que ofrece nuevas

alternativas políticas para el ejercicio de la democracia, y de la integración del individuo al contexto social y económico.

Llegados a este punto, habrá que subrayar, que la discusión de lo identitario a partir de las teorías comunitaristas, se constituye en punto de arranque para valorar la diversidad étnica y cultural en el escenario político colombiano, promovidas por los artículos 7 y 70 de la Constitución de 1991, centrándolos con especial atención en el discurso étnico-territorial de Cocomacia dado que es desde aquí de donde parte el trabajo de reflexión. Es una organización que lucha por su protección pero a través de la promoción en la política, abarca la aparición de un espacio social que haga posible la ampliación de la participación para los grupos que históricamente han sido excluidos del ámbito de las políticas nacionales, con la idea de avanzar hacia una posición político-cultural distinta a la existente. “Bajo la diversidad se integrará toda la pluralidad humana de la sociedad colombiana, sin perjuicio de las especificidades y diferenciaciones absolutas de cada porción de población” (Vladimir, 2006, p, 40).

En resumen, se puede decir, que la base organizativa de Cocomacia se aglutina alrededor de una causa y logra darle dirección o consistencia política a un discurso étnico, desde el cual busca, por un lado, que se den transformaciones sociales y, por otro, plantea en alguna medida, el problema de la relación entre participación y representación en el sistema político, anhelando construir nuevos órdenes sociales, incidir o actuar en nuevos modelos de desarrollo y condicionar la práctica o emergencia de nuevas realidades políticas.

Explorar la manera en que han venido articulándose una serie de elementos acerca de la identidad étnica y cultural, en el escenario político colombiano como principios de legitimidad, reconocimiento de la diversidad y participación en la acción de las organizaciones de comunidades negras ante el estado colombiano, ha sido otro de los objetivos que esta investigación se propone desarrollar. En

particular, se analiza la forma en la cual, en la configuración histórica de la organización campesina del Medio Atrato, se van imbricando las políticas culturales, que desde este tipo de agrupaciones se despliegan con las culturas políticas locales y nacionales, proceso en el que se van redefiniendo también los modos de asumir lo político (Mendoza Romero, 2011, p. 31).

Durante el siglo XX en muchos Estados, (como Bolivia, Ecuador, Colombia) los grupos étnicos minoritarios han luchado ante realidades nacionales que no los consideran en sus especificidades. Con este hecho no se hace otra cosa que negar las identidades regionales, haciendo surgir nuevos movimientos sociales que van trenzando luchas con el Estado por el territorio, así como también por el asunto del reconocimiento, extendiéndose hasta las luchas por la autonomía, el manejo de los recursos naturales y la participación democrática como una conjunción de la redención política.

Las luchas por la autodeterminación de grupos étnicos que han resistido siglos de opresión histórica y dominación, con variados grados de complejidad sociocultural, se han vuelto luchas estratégicas nacionales por la democracia en Latinoamérica. Ya se hacía referencia cómo en Colombia se tiene el movimiento de la población negra en búsqueda de la reconstrucción unida a una afirmación cultural, que conduce a la estrategia de organización autónoma para el logro de derechos sociales, culturales, políticos y territoriales, así como la defensa de los recursos naturales a partir de los años ochenta.

Obsérvese pues, cómo desde la arena política, (vale la pena volver a recordar) Cocomacia aboga por la protección de la cultura pero a través de su promoción en la política. Le apuesta a la humanización de su ejercicio, lo mismo que al derecho en aras del bien de la comunidad, que entendido sin egoísmo, se extiende a toda la sociedad. Su finalidad se resume en hacer de Colombia un país decente, donde nadie deba enfrentar la incertidumbre de la miseria y del sufrimiento, producto del

abandono que lleva a la pobreza y la radical desigualdad social. Superar una forma de hacer política en interés personal y no en beneficio general, especialmente de los sectores más desfavorecidos, excluidos y marginados es parte de su discurso cultural. Su lucha por la defensa de lo étnico-territorial, que da origen a la organización, no deja por fuera el contexto social que vive la población, ni las discusiones que hayan que darse en materia política cuando las decisiones que tome el gobierno así lo requieran o los afecte como pueblo afro. Construyamos democracia, no más desigualdad; es la consigna que acompaña su discurso. Antes de terminar con esta breve introducción, puerta de entrada al trabajo que se presenta, se hace preciso reconocer, que un empeño de estas características no podía ser, y no fue, el producto de una labor estrictamente académica. Clave fue siempre apoyarse en las enseñanzas teóricas de varios estudios y escritos acerca de Cocomacia, aportando aspectos conceptuales o políticos que resultan necesarios a la hora de abordar el discurso cultural de la organización; ellos son parte del proceso de esclarecimiento para cumplir con los objetivos de la investigación. A ello corresponden textos como *La construcción de la identidad* (Eduardo Restrepo, 1998), *Comunidades negras en Colombia, Etnización de la negritud*, (Restrepo, 2008), *Los concejos Comunitarios de las comunidades negras: ¿Nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato?* (Rolland Estelio, 2005), *Etnicidad, resistencias y Políticas Públicas*, (Hector A. Moreno, & Adolfo L. Rodríguez, 2014), *Génesis y evolución del proceso reivindicativo de las comunidades negras del medio atrato* (Viviana Páez, 2010) y otros.

Los anteriores autores referenciados se han ocupado de la introducción que han hecho los movimientos sociales del Pacífico como nuevos actores de orden sociopolítico-territorial, de sus orígenes, logros, del apoyo por parte de la iglesia para ser lo que son hoy y del actuar conjunto en la zona con las ONG de corte humanitario que implica la producción de un nuevo sujeto político, de nuevas prácticas políticas e identidades étnicas y así transformar la situación de la

gobernanza, introduciendo un nuevo criterio de legitimidad como lo es la etnicidad afrocolombiana.

La nueva propuesta de trabajo partiendo de la misma base organizativa pretende hacer una lectura interpretativa de su discurso étnico en términos de la filosofía política, para observar desde allí, por un lado, hasta qué punto de vista la organización se constituye en un escenario de participación democrático, motivado desde las identidades políticas, que ayude en la reivindicación de los derechos étnicos de los pueblos afro del Medio Atrato chocoano, pregunta central de la investigación, algo que viene siendo reiterado, y por otro, como algo añadido al objeto de la investigación, la manera en que esos mismos conceptos de lo étnico y cultural, reconocidos por la ley, devienen no sólo en argumento político para un simple reconocimiento de la organización, sino que también en propuesta política que le permite a las comunidades reclamar pero también asegurar un bien común. Además de indicar que ésta se convierte en un mecanismo que la constituye en interlocutora o en operadora de nuevo espacio con participación real de la democracia.

La metodología con que se ha desarrollado el trabajo corresponde a una discusión interpretativa sobre la relación entre el concepto de identidad política argumentada por la teoría normativa y el proceso sociocultural impulsando por la organización del Cocomacia a través de lo étnico-territorial.

Con anterioridad se ha dicho que para hacer esta lectura se tiene como punto de partida la argumentación filosófica de las identidades políticas, su perspectiva comunitarista y su apuesta por un multiculturalismo como nueva alternativa. De ello da cuenta el primer capítulo, que entre otras cosas, tiene como punto de partida uno de los debates más apasionantes y actuales en el mundo de las ideas, como es el que disputan partidarios del liberalismo, (teniendo como figura a Rawls, probablemente el filósofo más influyente de los últimos años, sobre todo a partir de

la publicación de su obra *Teoría de la Justicia*, además de otros autores de relieve como es el caso de Dworkin) vs posiciones comunitaristas (con figuras como MacIntyre, Taylor, Walzer, Sandel) alrededor de los problemas contemporáneos de corte político que conducen a la necesidad de esclarecer las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible construir una sociedad más justa? ¿Cómo ordenar correctamente las sociedades hoy e instaurar la igualdad y la libertad? ¿Cómo plantear desde la filosofía una concepción política y pública de la justicia?. En este tejido, lo político atraviesa los marcos de la teoría política normativa para ubicarse en el centro de la discusión social y cultural.

EL segundo capítulo, que se refiere directamente a Cocomacia, explora la dimensión de lo político abordado desde su discurso cultural, su concepto de autonomía, de participación política y la forma en que ella como organización campesina entiende el desarrollo de los pueblos. La intencionalidad es poner en discusión, desde la teoría de las identidades políticas, la centralidad del discurso de una identidad étnica y sus prácticas culturales como también comunitarias. Lo que está en juego o se plantea Cocomacia no es otra cosa que la conformación de una nueva sociedad justa, equilibrada y armónica en la que el país no tenga ciudadanos divididos en clases, sino un Estado que posibilita y garantiza condiciones de vida para todos ya que ese es uno de los objetivos para los cuales fue creado y para el cual tributan todos los colombianos. Esta reflexión de sus argumentos étnicos ha sido posible gracias a sus archivos, actas de las asambleas, documentos escritos, conferencias y entrevistas a sus miembros que conforman la junta directiva.

Y el último capítulo asume el sentido de no eludir la reflexión sobre el país multicultural que se tiene, un país socialmente marcado por las diferencias, que en teoría desde el marco jurídico reconoce la diversidad cultural, pero políticamente se desconoce. La invitación es pues, a renovar las reflexiones sobre la multicausalidad de los viejos y nuevos problemas que nos aquejan, pues la

Constitución Política promulgada en 1991 desató, según Vladimir Zambrano (2006), “fuerzas sociales que en adelante es preciso promover con mayor radicalidad, en abierta oposición a las tendencia funcionalistas y mediáticas que las niegan”. Lo vertiginoso de la época está apartando a la academia de la reflexión profunda y paciente, situación que se debe evitar ya que la responsabilidad de pensar el país y ayudarle es una exigencia.

CAPÍTULO 1

IDENTIDAD POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA

1.1 Debate normativo de la ciencia política: presupuestos morales

El sistema mundo en el que se vive, definido en su gran mayoría por el liberalismo político, ha hecho que se comience a discutir teóricamente desde la teoría normativa de las ciencias políticas, los presupuestos morales que deben tenerse en cuenta a la hora de ordenar políticamente la sociedad; sin embargo, en esta ocasión se hace la reflexión de lo normativo partiendo de un estudio de caso. Se trata de un movimiento reivindicativo afro en desarrollo desde hace algunos años en el pacífico chocono. Ha sido escogido por diversas razones: es el primero de esta naturaleza en ser creado por lo menos en la región del Chocó, en algunos años de existencia ha acumulado un cierto número de experiencias; ha definido una trayectoria con respecto a la composición pluricultural del país y demostrado su arraigo ejerciendo una influencia considerable sobre el desarrollo de otros movimientos. Además, el Concejo Comunitario Mayor Campesino Integral del Atrato, cuestiona desde la diversidad cultural del país, su desarrollo, consideración y la poca apertura que se le ha dado a ésta a la hora de tomar decisiones que afectan su territorio. Desde este punto de vista se busca conocer sus demandas e intenciones políticas frente al Estado a partir de sus argumentos étnico-culturales, así como los cuestionamientos que le hace a las políticas públicas, no sólo desde lo normativo, sino también en materia de participación como ciudadanos que tienen derecho a participar, sencillamente porque también hacen parte de la sociedad colombiana. Se empieza a comprender entonces, que esta organización viene discutiendo desde su postura étnica, cultural y territorial el derecho a hacer parte de las decisiones que afecten su territorio, el ordenamiento de las

instituciones colombianas; entendidas éstas como estructuras del Estado que deben garantizar una práctica y amplia organización política en todo el territorio nacional.

Desde esta perspectiva Cocomacia (organización que toma su impulso en las Comunidades Eclesiales de Base, acompañadas por los religiosos) valora y refuerza su carácter étnico, con el objetivo de trabajar desde allí la inclusión/exclusión (Agamben, 2003) a la cual ha sido sometida la región del Chocó como espacio territorial de población afro. Trabajar la desigualdad e injusticia, interrogando a la vez, desde lo étnico-cultural, las instituciones sociales vinculadas al ejercicio del poder, las relaciones de los individuos con ellas, las prácticas políticas, lo mismo que el ejercicio de la democracia como aquella que debe dinamizar y garantizar el desarrollo de un orden social. En fin, desde su carácter étnico entra en conexión con “los diferentes movimientos sociales y políticos que demandan el reconocimiento de la diversidad cultural, cuestionando la legitimidad de los Estados nacionales y las democracias liberales en las últimas décadas del siglo XX y primera del XXI” (Velasco, 2011, p. 61).

Leído este discurso étnico y sus interrogantes desde la teoría normativa, como un esfuerzo de la teoría política, es comprensible que el núcleo de sus demandas insistan sobre la comprensión de la libertad, de la justicia, la distribución de los bienes, la autonomía, el respeto por su cultura y derechos como ciudadanos, que merecen dignidad por el sólo hecho de pertenecer a la especie humana.

El concepto de dignidad ya es meritorio para inscribir el enfoque de este trabajo a la teoría política normativa, porque ésta supone toda teorización interesada en lo que debe ser, en lo que hace digno a la humanidad opuesta a lo que no debería ser en la vida política. Su argumento central radica en que se basa en el estudio del deber ser, en este sentido es “una teoría crítica opuesta al positivismo en la medida de que este se encarga del ser” (Glaser,1995, p. 42). Es “el

descubrimiento o la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas que afectan la vida de la misma” (p. 33). Este concepto puede ampliarse hasta alcanzar toda teorización interesada en lo que debe ser, mas no en lo que es en la vida política. Una lectura (sin mayor esfuerzo) de los argumentos políticos presentados por la teoría normativa concluyen, en que su mayor preocupación es la justicia o distribución de bienes.

Este pensamiento normativo se concentra también en hacer desde lo moral un análisis detallado de las instituciones y sus políticas que ejercen sobre la sociedad. Es decir, que investiga las repercusiones que tiene la aplicación o no de la moral en las prácticas políticas.

Glaser observa que las cuestiones clave de esta teoría se centran primero en la existencia y propósito de las instituciones públicas, al preguntarse por el fundamento moral que justifique la existencia del Estado, si lo hay, ¿para qué clase de Estado? En segundo lugar, se interroga por el papel del Estado en la distribución de los bienes y como tercero, se ocupa de la justicia redistributiva preguntándose por la existencia de políticas públicas destinadas a materializar una determinada concepción de la igualdad (p. 34). Concepto que según Sartori (2008, pp. 71-72) es el más difícil por ser el más enrevesado de todos. Dice que es un concepto bicéfalo. Por un lado, las cosas iguales son las mismas cosas, pero en otro sentido, la igualdad es “justicia”. Sartori tiene razón para decirlo porque al analizar el concepto no sólo se encuentra con la igualdad proporcional, lo mismo para los mismo o cosas distintas para los distintos, sino que también se dá cuenta que existe una larga lista de tipos de igualdad política, social, jurídica, hasta la igualdad económica radical (nada para nadie). Lo que se desprende de aquí es que la teoría normativa de las ciencias políticas, conociendo filosóficamente que el termino de igualdad es bastante complejo, no deja de estar expectante y preocupada porque no se queden por fuera de las reflexiones filosóficas los elementos morales que constituyen una verdadera comunidad política en términos

de equidad. Reclama desde su papel vigilante a las instituciones estatales que cumplan con el propósito del deber ser social, el cual no es otro que garantizar o asegurar una justa convivencia entre los seres humanos.

1.2 La igualdad como principio de participación y justicia

Sin entrar en la discusión que presenta el concepto, la igualdad a la cual se hace referencia (por estar vinculada de una u otra forma al trabajo de investigación que nos convoca) es a la igualdad de participación en las decisiones que afectan a la sociedad. Cosa que exige desde lo cultural (porque es desde aquí que se esta reflexionando) darle importancia a la política del reconocimiento igualitario y a la política de la diferencia. De este modo la política de la igualdad se basa en la idea de que todos los seres somos dignos de respeto por igual, pero este reconocimiento desconoce las diferencias (Galán, 2010, p. 65).

Esta exigencia no es novedosa porque la Constitución colombiana en su Preámbulo la insinúa como ejercicio sano que permite lograr la integración social. Hay que enfatizar que ésta se consigue si se abandonan las características del desconocimiento que practica la política actual, lo que exige también nuevas miradas acerca del poder, las políticas y sus gobernantes. A propósito de esto Rauber (2006) va a decir que “igualdad exige transformar las raíces y los modos de la construcción política, exige construir una nueva subjetividad que lleve a una ética humano social solidaria” (pp.131-152) . Sin olvidar que este “debe ser un reconocimiento igualitario que evite cualquier política homogenizadora que reduzca o elimine las formas culturales de unas por la supervivencia de otras (Galán, 2010, p. 57).

Sartori (1992, p. 108) apunta que la polémica que sin duda presenta el origen del concepto no es la desigualdad, sino el sufrimiento y la inseguridad de la vida. La cuestión de la normatividad se centra en las necesidades primarias que aseguren a cada uno unas condiciones mínimas de vida. El problema es que en el mundo real la consecución de éstas no se dan satisfactoriamente y generalmente no existen motivaciones para crear conciencia de que se necesita hacerlo en beneficio del otro, como verdadera práctica de justicia. Ésta es una de las razones por la cual la teoría normativa, como un esfuerzo de la filosofía política, debe intervenir en las acciones de un liberalismo político que todo lo mercantiliza, debe interesarle las decisiones del Estado e incidir, de igual modo, en aquella democracia representativa, que sólo representa intereses individuales. Ahora bien, la pregunta es: ¿Por qué la discusión del sentido de la igualdad como justicia y no más bien centrarse en el debate normativo de las ciencias políticas? La respuesta puede darse en dos direcciones quizás muy elementales. La primera es que el Cocomacia como organización étnico cultural (objeto central de este trabajo), teje alrededor de la igualdad un sinnúmero de interrogantes no solo políticos sino también en lo educativo, en la salud, en la vivienda, el territorio etc., necesidades que hacen parte del desarrollo personal y colectivo de una población; cosa que al no darse dentro del territorio que ocupan los individuos, las instituciones que se denominan Estado, seguramente están trastocando la igualdad política del ser humano. En este sentido, como la igualdad está referida a la persona, el pensamiento político normativo que se expresa por medio de razonamientos morales, puede mostrar la debilidad de las instituciones basadas en el sentido común de la moral. La conclusión de esta segunda respuesta es que todo aquello que se desvirtúa debe ser sometido a la discusión de la teoría normativa desde sus presupuestos morales; buscando una acepción más amplia del pensamiento de la filosofía política con respecto a los individuos.

Es obvia, entonces, la importancia del enfoque normativo dentro del trabajo de Cocomacia como escenario de participación democrática en el marco de las

identidades políticas, porque le da amplitud a sus conceptos, refuerza su discurso y lo acompaña en sus aspiraciones, ofreciéndole herramientas teóricas de una filosofía política que se está preguntando por la integración cultural, como también por el discurso de la etnicidad en concordancia con las decisiones políticas del Estado.

El panorama señalado con respecto a la igualdad como significado de justicia aclara que no es suficiente –como afirma el pensamiento liberal- agrandar el pastel para distribuir los pedazos, porque tal posición no cuestiona la manera en que el pastel se hace (su costo político y social), ni los principios de distribución. Hay que volver a pensar en estos parámetros del desarrollo de la humanidad (Rauber, 2006, p. 13). Isabel Rauber pone el dedo en la llaga, dado que la teoría normativa no se fija únicamente en la verdad de que la cosa se hizo, sino en el cómo, a costa de qué precio, da un paso más para analizar la forma, evaluar los resultados de las decisiones políticas, le interesa conocer el marco de referencia del cual parten sus propósitos. Lo que indica que “en el sentido de los compromisos e identificaciones proporciona un horizonte dentro del cual se puede determinar lo que es bueno y valioso, lo que se debe hacer o no, lo que se acepta o rechaza” (Galán, 2010, p. 60).

En consecuencia, el marco de referencia u horizonte es lo que hace que las cosas para las personas adquieran una significación estable. Por esta razón Galán leyendo a Taylor va a decir que “el vínculo entre identidad y orientación dentro del espacio moral, es esencial. Es decir, nuestra orientación moral es fundamental para responder por nosotros mismos”(p. 60), con lo cual queda en evidencia que la teoría normativa pone al individuo en perspectiva de reciprocidad, responsabilidad social y principios altruistas, incluyendo al Estado.

Así, pues, que dicho todo lo anterior, se puede afirmar que el discurso sobre la etnicidad y la discusión sobre lo cultural que teoriza Cocomacia, a partir de su

contexto, se vincula con la posición filosófica de la teoría normativa, desde el cuestionamiento que ella como organización cultural le hace al orden en que se desenvuelve la vida y la historia del hombre; pero a la vez, lo normativo le permite hacer conexiones que le ayudan a descubrir elementos de orden teóricos para abonar la pregunta sobre la formación del sujeto, incluyendo la sociedad que se quiere formar a partir de una discusión política sobre su identidad. Leer la posición étnica y cultural de esta organización más allá de los significados, dá la posibilidad de decir que hay algo más, ese algo más lo describe Galán “como el objetivo de la supervivencia, que debe basarse en una existencia digna y justa para todos los hombres y culturas”(2010, p. 65).

Tras las distintas formulaciones ya mencionadas arriba en términos muy generales, se resalta que el aspecto que aquí interesa, se centra en la demanda de la participación democrática (en el marco de las identidades políticas colombianas) por parte de Cococmacia en aquello que los afecta como grupo étnico y como organización en defensa del territorio. Alrededor de este núcleo, se hace necesario ofrecer las claves básicas que permitan alcanzar una mayor comprensión de su génesis, de su noción colectiva en términos comunitarios, de su discurso cultural, sus demandas de reivindicación frente a los actuales sistemas políticos, así como de los principios fundamentales sobre los que se apoya. Esto exige, por supuesto, recurrir a un marco referencial de la filosofía política, - si se le desea dar carácter de seriedad o credibilidad- con el objetivo de evaluar las demandas y aspiraciones de la organización a la luz de la misma. El análisis exige entonces, que para este trabajo en particular, habrá de tenerse en cuenta el marco de las principales aportaciones de los enfoques de las políticas identitarias que, a su vez, estimulan la reflexión de una política comunitarista, que justifica tener en cuenta las concepciones religiosas, filosóficas y morales a la hora de pensar políticamente la organización social; unido al carácter pluriétnico que presentan las sociedades contemporáneas. Es decir, los contextos culturales presentes en cada una de las naciones han de hacer parte en la construcción de sus estados.

Este hecho de afinidad política entre comunitaristas y la organización, unido a la divergencia existente que se lee entre líneas (a partir del discurso étnico de Cocomacia) con respecto a las posturas del liberalismo político, hace que el trasfondo del trabajo gire entorno al debate entre liberales y comunitaristas, siendo este último el espacio propicio donde se ven reflejado los intereses de Cocomacia o de los nuevos movimientos sociales que van surgiendo en la época.

La idea con la que avanza este trabajo, tiene como trasfondo dar cuenta de la necesidad que existe de ampliar los escenarios de participación, así como dar a conocer, uno de los tantos procesos organizativos que han creado un discurso étnico en defensa de su territorio y de sus prácticas culturales; elemento éste que consideran importante para darle sentido a su entorno social. Pero, también, con el que comenzaron a construir un discurso de reivindicación social, de exigencia de unos principios básicos de justicia, de equidad, derechos étnicos y tenencia territorial en función del bien común.

1.3 Antecedentes históricos del debate entre liberales y comunitaristas

Toda reflexión filosófica o discusión, dentro del marco del quehacer político, necesita de un referente y el pensamiento filosófico como elemento constituyente de la teoría política - que busca ordenar la sociedad- sí que lo necesita. Es preciso señalar que la discusión entre liberales y comunitaristas, acerca del sujeto individual característico del pensamiento liberal (libre, autónomo, propietario de sí mismo con capacidad de pensar) nace o se comienza a discutir con el nacimiento de la filosofía de Descartes. “Este gran pensador tiene a su favor ser el primer blanco de los reproches de quienes han llevado a cabo la deconstrucción de la noción del sujeto moderno. Debe soportar su nombre el reiterado señalamiento acusatorio: ahí empezó todo” (Amigot Leache 2005, pp. 47-48). Aunque Amigot

trae a colación a Foucault para decir que no se trata en absoluto de situar ese momento en una fecha y localizarlo o individualizarlo en torno de una persona, no duda en decir que el momento es Descartes. Insiste en acentuar esto porque ve en las reflexiones que hace el filósofo a partir de su *cogito* un momento incipiente de la muerte de Dios. “Aunque necesita de éste en su momento último de su despliegue argumental, puede considerarse a la vez como la emancipación humana de aquel Dios que revela la verdad. El nacimiento del sujeto es a la vez un paso en la destitución de Dios, el alejamiento del teocentrismo que había dominado en la Edad Media (Leache 2005, p. 48). El sujeto a partir de este momento hace de todas las cosas un mundo dominado por el conocimiento, por encima de ese otro mundo que nos rodea. El acceso a la verdad queda reducido solo al conocimiento, de manera que aquellas prácticas de espiritualidad que se entrelazaban quedan totalmente desvinculadas de éste. El individuo es capaz de conocer o entender todo sin pasar por ningún proceso de transformación o valoración de lo moral.

Esta capacidad o facultad de llegar al conocimiento no la poseen todos los individuos, amén de que cumplan ciertas condiciones, como por ejemplo, estar inscritos en un espacio académico o por lo menos tener la formación adecuada. Sólo quien cumpla estas dos condiciones tendrá la posibilidad de construir la verdad (Leache 2005, p. 49). Tres conceptos claros se desprenden de este discurso filosófico de Descartes. El primero es que se fomenta un conocimiento que excluye a todo aquel que por estar en desventajas académicas no garantiza un conocimiento adecuado, el segundo, presenta a un sujeto casi formado por sí mismo ya que no necesita de referentes sociales o transformadores que también posibilitan el acceso a la verdad y, el tercer elemento se da con la aparición de un sujeto determinado.

Siguiendo a Amigot, se afirma que Descartes había dicho que la filosofía basta por sí sola para el conocimiento y Kant lo complementó diciendo: Si el conocimiento

tiene límites, estos están en su totalidad en la estructura misma del sujeto cognoscente, en el factor mismo que permite el conocimiento. La autora recupera el pensamiento de Foucault para decir que Kant quiere fundar la razón, es decir, sus posibilidades y sus límites en la finitud humana con lo cual aparece la razón en desobediencia al instinto (2005, p. 51).

La ilustración se convierte en la liberación del hombre, aplaudiéndola sea de paso dicho, porque con ella el individuo alcanza su mayoría de edad. Ahora tiene la capacidad de pensarse así mismo gracias a la razón que le brinda ese nivel de conocimiento tan infinito sobre todas las cosas. El hombre se sirve de su propia inteligencia sin estar sometido o con la guía de otro. “La ilustración progresaría en la medida en que la razón se emancipe, se abstraiga de lo sensible, el sometimiento y la obediencia al instinto (voz de Dios). La liberación de su culpable incapacidad sólo la garantiza el uso libre de la razón emancipada de las ataduras experienciales y sensibles” (Leache 2005, p. 52). Esta distinción se corresponde con la demarcación que establece el pensamiento político liberal entre el ciudadano con plenos derechos civiles y políticos, personas excluidas de dichos derechos y el sujeto individual característico de su pensamiento.

A esta posición inicial, con la cual se perfilan las raíces del debate, se le unen tres corrientes en la teoría política normativa, las cuales, basándose en pensadores antiguos, dan cuenta del mismo. Estas tres corrientes son: el utilitarismo, el liberalismo deontológico y el comunitarismo. Haciendo referencia al primero, se nota su desconfianza en una política que se base en los derechos y deberes naturales, dando cabida más bien a la motivación que deben sentir los seres por alcanzar la máxima felicidad con el objetivo de apartarse del sufrimiento. Los seguidores de esta corriente como el caso de Jeremy Bentham creían que las decisiones políticas moralmente correctas eran aquellas que buscaban el máximo de felicidad para un mayor número de personas en la sociedad (Glaser, 1995, p. 35). Lo que coloca a esta clase de argumentos frente a una mirada de fines, lo

importante es que el ser humano se sienta realizado, dejando un vacío bastante preocupante ya que no se tiene en cuenta el costo social y político, como tampoco se cuestiona la manera en que se obtiene tal felicidad. En este sentido, habrá que interrogar al utilitarismo con respecto a los juicios de valor con los que cuenta, para enfrentar aquellos desmanes que llegasen a estropear la búsqueda de la prosperidad.

Teniendo en cuenta esta postura, pensadores como Rawls, Nozick y Dworkin, han criticado este pensamiento alegando que el utilitarismo no tiene en cuenta la pluralidad de los fines individuales, porque indica que hay un solo fin de mayor entidad que otros, y porque juzga lo que es bueno para el ser humano o el bienestar desde el conjunto de la sociedad sin tener en cuenta a cada individuo. Esta discrepancia frente al utilitarismo constituye la base del pensamiento liberal y de toda su teoría política.

Los autores antes mencionados son conocidos dentro del mundo de la filosofía política como liberales deontológicos o kantianos, debido a que el referente de su pensamiento se deriva de Kant, el cual se oponía a todo aquello que sacrificará a los individuos por un propósito mayor. “Los liberales Kantianos creen que los individuos deben ser libres para decidir y perseguir sus propios fines, sin que se les impongan los de otros” (Glaser, 1995, p. 37).

Por su parte, los comunitaristas parten de una crítica del concepto liberal del yo individual. Según el autor anteriormente referenciado, estos afirman que el individuo del liberalismo deontológico no tiene ninguna traba, es un ser con capacidad de situarse por fuera de la comunidad de la que forma parte y que desde su carácter individual puede definir sus propósitos sin tener en cuenta cuestiones heredadas u objetivos compartidos.

En este sentido, es importante rescatar el pensamiento de la teoría política de John Rawls, quien con su obra *teoría de la justicia* publicada en 1971, según Toro Carnevali citando a Sandel, provocó no uno si no tres debates que marcaron la filosofía política del último cuarto del siglo XX.

Carnevali, (2008) recuerda que:

(...) El primer debate tuvo lugar entre utilitaristas y liberales en torno al concepto de los derechos individuales. El segundo debate se dio entre liberales libertarianistas como Hayek y Nozick, y liberales igualitaristas como Rawls, en torno a la selección y ordenamiento de los derechos individuales y el rol del Estado en su protección y distribución. El tercero de estos debates y, el más pertinente para el desarrollo de este trabajo, gira en torno a la idea de que el gobierno debe ser neutral ante las diferentes concepciones de la buena vida. Consideran además que los principios de justicia que definen nuestros derechos no deben depender, para su justificación, de ninguna visión particular de la buena vida arraigada a principios religiosos, filosóficos o morales (pp. 41-42)

Para los liberales esta propuesta se convierte en la posibilidad de alcanzar la justicia dentro de una sociedad plural, lo mismo que la armonía y el equilibrio de la misma. La pregunta que cabe hacerse partiendo de la teoría política es la misma que ya se ha hecho la teoría normativa ¿Para qué existe el Estado? ¿Será que su función es la de ser solo un espectador? ¿Cómo institución neutra, que papel puede desempeñar con respecto a la sociedad? ¿La justicia se ejerce teniendo en cuenta los intereses particulares, o el bien común de la comunidad? Estas y muchas otras preguntas, son las que hacen que autores como Taylor, Walzer y Sandel, considerados comunitaristas, entren en divergencia con el liberalismo político, porque estiman que no es posible justificar los derechos que han de regir una sociedad, sin tomar en cuenta las concepciones religiosas, filosóficas y morales que pueden guiar la buena vida.

La discusión teórica política entre estos dos actores, filosóficamente, pasa por grandes divergencias con respecto al ordenamiento social, y por que no decir con

respecto a los valores que debe encarnar la misma para que el individuo pueda hacerse a una vida buena. Pero es bueno enfatizar, que esta discrepancia entre liberales y comunitaristas (sobre la concepción política de cómo organizar la sociedad, la discusión sobre los principios de justicia y los elementos teóricos que se deben tener en cuenta dentro de la misma) no es de ahora, dado que su origen y fecha determinante, pasa por el triunfo de las ideas liberales que pregonan la libertad de conciencia y de religión, buscando crear gobiernos desligados de la misma. A decir verdad, es algo que se comienza a plantear desde finales del siglo XIX y que desafortunadamente fue el principio de lo que hoy se ha hecho realidad.

Lo anterior se constituirá en una de las razones por lo cual el comunitarismo (desde la política de la teoría normativa) llame la atención. Y lo hace no porque quiera defender de forma acérrima unos valores o principios religiosos, sino porque la concepción política del liberalismo deja un vacío moral y constituye una ciudadanía fragmentada. Se trata ciertamente de no oponerse rotundamente a las ideas del liberalismo político, (por ejemplo a las libertades, precisamente porque riñe con la homogeneización cultural o la imposición que la cultura mayoritaria dominante, siempre ha querido hacer en los aspectos de la vida social) sino que sus planteamientos suscitan muchos interrogantes, comenzando porque a su parecer dejan por fuera algunos elementos que ellos consideran importantes, a la hora de estructural políticamente las sociedad contemporánea de hoy. Y en otros se extralimitan, dejando al ser humano en una total libertad, individualidad e indiferencia frente a los principios morales que cohesionan la sociedad.

El acento está puesto en que el ser humano debe tener un límite, para que a la hora de hacer uso de sus libertades y derechos, no transgreda los límites establecidos por la ley, en contra de la dignidad de los otros. Debe haber un vínculo unificador que preceda esa libertad, sino existe, sencillamente los principios de justicia que definen nuestros derechos pierden toda clase de valor. Por fortuna, poco a poco se dejan escuchar voces de que ésta es una postura

filosófica que brinda un marco ético, laico o religioso, que señala los linderos morales de nuestros actos y el sentido último de la existencia.

Simultáneamente, se ha introducido en la discusión un nuevo elemento por parte del movimiento comunitarista, como es la diversidad cultural, lo cual hace que la reflexión de la filosofía política vaya más allá del marco de lo normativo para centrarse en los aspectos o demandas que presentan los distintos movimientos sociales y culturales (minorías étnicas) de las sociedades contemporáneas. En esta nueva etapa, los liberales se oponen a los derechos de las naciones y minorías oprimidas, pues para ellos esto desvía la atención de la autonomía individual, considerada central en el momento de decidir su bienestar, en tanto que los comunitaristas ven los derechos de las minorías como una manera de proteger una forma de vida en común que está por encima de las elecciones individuales. El problema por resolver o sobre el cual reflexionar hoy en día, tiene nombre propio, gracias a la pluriétnicidad que presentan las sociedades, no es solamente el carácter de lo normativo que presionando a la teoría de la filosofía política, sino también la diversidad multicultural de las naciones y el carácter pluricultural dentro de cada país. Será uno de los puntos gruesos a tratar en este trabajo. Por ahora solo se buscaba ir situando el contexto y las causas por las cuales volvió a surgir este debate.

El propósito de este trabajo es, en línea con el pensamiento filosófico de los comunitaristas, argumentar que una sociedad democrática inclusiva no es posible al menos que se tomen en cuenta esos principios religiosos, filosóficos y morales, unidos al carácter pluriétnico que presenta la sociedad contemporánea.

Traer a colación las bases de la discusión, como también las posiciones tradicionales de cada una de las corrientes filosóficas o movimiento da la posibilidad de conocer, por un lado, cuáles son las teorías filosóficas que alimentan el pensamiento del liberalismo político dominante del orden político- cial y, por otro, acceder con más claridad al debate que surge en los últimos

tiempos entre liberales y comunitaristas. Vale recordar que esta última corriente nace como respuesta a la noción de sujeto que brindan los liberales a la sociedad. Un sujeto que no acepta condiciones sino sólo las que le da su propia libertad, propio de sí mismo, que encuentra la justa medida de las cosas dentro de su subjetividad, cuyo marco referencial de transformaciones y límites está dentro de su conciencia individual. Actúa como si en aquel espacio donde habita no existieran otras experiencias significativas capaces de darle sentido a su existencia. Lo que a la larga termina produciendo un proceso de individualización y en este sentido destruye la colectivización, los principios de un cuerpo colectivo, que debe garantizar no la dispersión sino la unidad y disfrute de los máximos bienes de la nación. En este sentido es una propuesta que hoy en día se presenta como un modelo neo extractivista. Los comunitaristas resumen a este nuevo sujeto como un ser desvinculado no situado, que a lo largo de la historia sus actuaciones individuales van menoscabando los principios que cohesionan la sociedad contemporánea.

Según García, esta forma de pensar al sujeto y hacerlo actuar dentro de la sociedad, construye “ciertamente una modalidad distinta de la constitución de la ciudadanía, reforzando además un pensamiento que se ha empeñado en enseñar que el ciudadano público es el individuo aislado, votante y propietario. De esta manera, a lo que se intenta llamar ciudadano es a una individualidad abstracta, a una conciencia sumisa guiada por los preceptos mercantiles del regateo monetario de su soberanía” (2009, p. 189).

Habermas argumenta que “el liberalismo político se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación” (2006, p. 27), dando lugar, una vez más para decir, que

este debate hunde sus raíces entre el derecho racional y el derecho natural clásico por la universalidad de la fundamentación de la constitución del Estado.

Ahora bien, “la concepción procedimental del liberalismo político que tiene como inspiración a Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos” (Habermas & Ratzinger, 2006, p. 20). Viéndose así, con capacidad suficiente para legitimar la constitución del Estado democrático de forma autosuficiente, recurriendo a lo cognitivo independiente del conjunto de argumentos de la tradición religiosa o tradiciones heredadas. Esta es una postura que critican los comunitaristas ya que ven un individuo dotado de derechos y deberes definidos de forma puramente abstracta, sin tener en cuenta los propósitos y obligaciones que surgen de los lazos personales y sociales.

1.4 El liberalismo y su moral como fruto de la razón subjetiva

Lo que se ha dicho hasta ahora permite rescatar dos elementos sobre los cuales se teje el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas. De un lado, la constante preocupación de sus opositores por la apatía de los liberales a las cuestiones morales; describiéndolas como aquellas que no motivan sino que coartan la acción del individuo para escoger y darle el mejor sentido a su destino; por otro, surge la pregunta de que si desde el sólo argumento racional (existencias cognitivas), así como desde la libertad total que le otorga el liberalismo al individuo, se puede garantizar en una sociedad plural ciertas condiciones de derechos humanos, igualdad-justicia, equidad y el interés del bien común, además de preguntarle cómo se puede esperar que el individuo a la hora de hacer uso de sus libertades y derechos no transgreda los límites establecidos por la ley en contra de la dignidad de los otros.

La cierto es, que el liberalismo político fruto de la modernidad “se destaca por la tendencia a separar las responsabilidades morales del yo moral y encauzarlas hacia agencias supraindividuales socialmente construidas y administradas o a través de una responsabilidad flotante dentro de una regla de nadie burocrática” (Moreno & Rodríguez, 2014, p. 19)

Esta discusión teórica de la filosofía política, que ya es conocida como debate entre liberales y comunitaristas, tiene su origen o se sitúa, como se dijo al principio, entre el derecho racional (tradicción racionalista occidental) que resalta la capacidad intelectual del hombre como principio constitucional, en orden a estructurar la sociedad y la tradición clásica cristiana que entre otras cosas ha defendido el siguiente planteamiento: “Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas” (Habermas & Ratzinger, 2006, p. 47).

El debate se vuelve aun más interesante por dos razones: en primer lugar, porque en la posición comunitarista vuelven a aparecer muchos motivos polémicos contra el liberalismo a partir de viejas raíces en la historia de la filosofía, como lo son entre otras cosas, la “ética de Aristóteles y la concepción hegeliana del espíritu objetivo. Por ejemplo, Hegel afirma que todas las doctrinas del contrato son individualistas e incompatibles con los valores de la comunidad” (Castro, 2009, p. 142). “El liberalismo en cambio se apoya en una concepción contractualista, deontológica de la ética, haciendo énfasis en la primacía de los derechos en la que el eje conceptual es la búsqueda de un sistema de reglas universales aceptable” (Hundskopf, 1994, p. 34). El liberalismo gira alrededor de una concepción de la moral, que de acuerdo a su filosofía, lo más importante no es definir el sentido y valor de la vida, - porque la considera algo privado- sino que su preocupación se centra en la búsqueda de la armonía y coexistencia que

presentan las diferentes formas del sentido de la vida; pero guiado por la idea de la aceptabilidad universal. Realmente su propuesta se inclina hacia la teoría de la tradición filosófica clásica que hunde sus raíces en el pensamiento moral kantiano, “según el cual en cuanto seres morales, todos deben considerarse como miembros legisladores de un reino de fines” (Castro, 2009, p. 141).

Massini también explora sobre el debate e intenta dilucidar los conceptos que acompañan a esta noción del pensamiento liberal, y entre ellos expone que esta versión contemporánea del liberalismo puede ser caracterizada según tres rasgos principales: uno referido a su noción del sujeto moral, otro concerniente a su visión de la ética y, el tercero, centrado en su teoría de la justicia o de los principios básicos de la organización social y política. No sin antes decir que el sujeto del liberalismo político constituye con su razón la moral para hacer posible la máxima satisfacción de sus deseos e intereses, con la única limitación, basada a su vez sólo en el autointerés, de no afectar directamente los deseos de los demás (2001, p. 549-550). En razón a esto, afirma el mismo autor, que se moldea por lo tanto, una moral exclusivamente construida a través de meras opciones personales, sin referencia alguna a la realidad humana, ni a su cultura, ni a su historia, ni a su contexto social.

Bien podría decirse hasta este momento, por lo que se ha planteado, que el liberalismo reduce todo a algo muy personal. Reduce la moral a lo privado vaciándola de su contenido y valor en lo público, no hay propósito ni fines comunes a todos los individuos, no hay comunidad, como tampoco acciones recíprocas. Lo moral como principio de responsabilidad, es fruto de la razón individual que determine el individuo, “con lo que parecen existir numerosos deberes que no suponen ni la reciprocidad ni la ventaja mutua” (Castro, 2009, pp. 141).

Por otra parte, la concepción que propone el liberalismo de un Estado neutral, fuertemente criticado por los comunitaristas, pierde su razón de ser como institución para la sociedad, la cual no es otra que garantizar el acceso de los bienes a todos y cada uno de los ciudadanos. Esa supuesta neutralidad que se proclama con respecto a la concepción de la buena vida, rompe también con el nivel de relación entre ciudadano y gobierno, perdiéndose con ésta una oportunidad mutua de fortalecimiento, lo que a su vez excluye la posibilidad de que los ciudadanos participen de la constitución de su propio gobierno. Además de esto la participación del individuo en los contenidos políticos y sociales, no queda motivada por el Estado, sino que queda sometida a la capacidad individual de cada ciudadano, lo que implica que el goce y disfrute de los bienes, lo mismo que el bienestar, corran con la misma suerte.

A propósito de esto Cristi J & Tranjan, (2010) señalan que

(...) Los bienes comunes no son bienes que puedan gozar los individuos separadamente. Son bienes públicamente reconocidos, bienes de la comunidad como tal. El hecho de ser bienes es considerado como parte constitutiva de su valor para nosotros. Y seguidamente añade que según Taylor, una democracia no puede funcionar propiamente si sus ciudadanos persiguen exclusivamente sus fines particulares. Esto significa que lo que la teoría política liberal nos muestra no es más que una imagen radicalmente mutilada de la democracia. Una democracia no podría funcionar si los fines comunes no fuesen más que la convergencia de diversos fines individuales. Como mínimo la existencia del Estado y de sus leyes debe ser algo que se defiende en común. (p. 693)

Lo que ésta ocurriendo es que el liberalismo político hace depender las cuestiones fundamentales que le dan sentido a la vida, cuando no de un contrato general, de un bien particular, de la capacidad razonable del individuo, con lo cual para ellos se asegura la justicia y la mejor forma de acceder a la democracia.

En palabras de Casto (2009) se lee lo siguiente:

(...) La noción de la democracia como lo razonable, característica del contractualismo basado en derechos, ocupa un lugar central en el pensamiento de Rawls, concebido como un principio moral fundamental. Considera así mismo, que ser razonable es saber tener en cuenta los intereses de los demás, y estar atento a las razones individuales que tiene para hacer lo que hacen. En suma, ser razonable es tratar de justificar las propias acciones por razones que otros, colocado en situación semejante, podrían aprobar públicamente en el marco de un acuerdo general no obligado (p. 141)

Como se ha podido observar, son las dos grandes culturas de Occidente que, desde la filosofía política, se han preguntado por los presupuestos que constituyen el ordenamiento del Estado. La cultura de tradición cristiana que resalta la dimensión normativa como una mejor comprensión y participación del individuo, frente a la racionalidad laica que pone el énfasis en los derechos individuales, la libertad, lo mismo que en la autonomía del hombre. De todas formas hay que decir, que ambas tradiciones (que han luchado por la comprensión de lo social) vienen siendo cuestionadas por los diversos grupos de carácter étnico que han emergido en la época contemporánea, incluyendo la postura de los grupos religiosos.

Antes de seguir adelante vale la pena reconocer que, aun que lluevan múltiples críticas hacia el liberalismo político por parte de la teoría normativa de la ciencia política, con respecto al vacío moral que deja su discurso dentro del ámbito social “no hay que olvidar que la idea de constitucionalismo moderno, con todos los contenidos que abarca – declaraciones de derechos, separación de poderes, Estado de derecho, etc.- es ya una aportación liberal. Lo que afirma que el liberalismo es la ideología creadora de las reglas de juego en las democracias modernas. Obviamente ello no constituye una verdad única de cada uno de sus argumentos políticos para ser aceptados como propuestas absolutas que permitan construir constitucionalmente el Estado, las relaciones de este con el ciudadano,

así como regir la sociedad que, mediante algunos articulados de la Constitución, para el caso de Colombia, ha sido definida como una sociedad pluricultural. Precisamente este último elemento, presente desde siempre en Colombia, así como en muchas otras sociedades, es el que viene exigiéndole a la teoría del liberalismo político que revise la concepción de su noción del sujeto moral, su teoría de la justicia o de los principios básicos de la organización social y política. Paralelamente se tiene también el reclamo a la “repercusión teórica que ha tenido la legitimidad del poder, iniciada por Hobbes, apoyada ya en presupuestos radicalmente individualistas” Vallespín, (1997, p. 59) siendo tan nocivo este principio de individualización, que la vida se ha vuelto una empresa en competencia con otra empresa.

1.5 Ejes centrales del debate

La centralidad de este amplio debate, se puede recoger en los siguientes interrogantes suscritos por Cardona (2004), cuando afirma que:

(...) Los problemas contemporáneos de corte político conducen a la necesidad de esclarecer las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible construir una sociedad más justa? ¿Cómo ordenar correctamente las sociedades hoy e instaurar la igualdad y la libertad? ¿Cómo plantear desde la filosofía una concepción política y pública de la justicia?. Filósofo como el teórico norteamericano John Rawls, no sólo se interesa, sino que se esfuerza por refundar la filosofía política en búsqueda de dar respuesta a estas preguntas. Este debate se preocupa por los análisis en torno a la posibilidad de construir una sociedad más justa, donde el hombre pueda vivir mejor y en condiciones equitativas. En este tejido, lo político atraviesa los marcos de la teoría política normativa para ubicarse en el centro de la discusión social y cultural. (p. 36)

La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía

sin respuesta. Siguiendo esta línea Garzón (2011) subraya que en un contexto en el que el enfoque liberal de los asuntos políticos suele ser predominante, Sandel discute o afirma al lado de Walzer, Taylor y MacIntyre, que la cuestión del bien y específicamente de la vida buena o el bien común deben ser incluido en la reflexión política a la hora de pensar políticamente la sociedad.

Para Garzón en la discusión se resaltan cuatro aspectos mediante los cuales el autor discute desde el comunitarismo con las tendencias opuestas. El primero es que no deben considerarse asuntos meramente individuales o privados, como sostienen los liberales. Segundo, el comunitarismo pone de presente la existencia de valores compartidos como elementos cohesionantes de las sociedades modernas. Los derechos y libertades deben de estar garantizadas constitucionalmente, esto permite mantener una sociedad cohesionada. Tercero, los autores comunitaristas señalan la necesidad de releer a los autores clásicos. Esto para criticar a Rawls, por que según ellos, sólo se basó en autores modernos. Y, como cuarto, traen al debate público algunas categorías marginadas o incomprendidas por la tradición liberal como son: el *telos* o la finalidad (de las instituciones y de ciertas conductas sociales) la vida buena, la virtud, el honor y el merecimiento, por que aun que están implícitamente en la deliberación política, vienen planteadas como una discusión acerca de los derechos individuales (pp. 344-345).

Rawls en su esfuerzo reflexivo por encontrar la forma más justa para vivir en equidad, resalta la “preeminencia de los derechos individuales, como también la neutralidad del Estado sobre las concepciones del bien; frente a otros filósofos como Sandel, Taylor, MacIntyre, Walzer, que subrayan la necesidad de la participación en la vida pública. Para ello estiman necesaria una mayor unidad entre los miembros de la comunidad que la que declaran los liberales” (Rodríguez, 2010, p. 203).

Estas dos formas de querer intervenir lo social, en procura de alcanzar la justicia, para el bien común o un mejor vivir es lo que deriva en la discusión entre liberales y comunitaristas, y que a la luz del tiempo se hace necesario interrogar al derecho racional de la libertad individual, por otros espacios no sólomente cognitivos sino también morales, por ejemplo ¿Qué pasa con los otros espacios de existencias cognitivas, donde lo racional carece de total comprensión? ¿Dónde quedan esos otros ciudadanos que, por concepciones culturales, el mundo universal que se les ofrece, no es suficiente para llenar sus aspiraciones? El conocimiento de las cosas, de todas aquellas otras realidades necesarias para la comprensión del mundo ¿Termina sólo en el espacio racional del hombre? ¿Puede la universalidad del mundo llenar o combatir la dimensión trascendental del sentido de la vida de unos y el gusto material de otros? ¿La homogeneidad es la base de la unidad, equidad y justicia para una sociedad pluricultural? ¿Puede el individuo con la sola razón dar a la sociedad o al Estado un equilibrio estable? ¿Un verdadero ordenamiento institucional? o al contrario, ¿Puede darse independiente de los conceptos morales, negando su potencial de verdad? Para el liberalismo político esta postura filosófica de corte normativo es una mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales. En cambio, para los comunitaristas, lo moral, las tradiciones religiosas o tradiciones heredadas, lo mismo que lo cultural son elementos que se constituyen en fuerzas motivadoras para el ordenamiento social. Se hace necesario abrir el espacio político a lo moral para redimensionar el concepto de justicia y por lo tanto, abrirse a otras formas culturales de querer desarrollarse en sociedad según sus costumbres, así como participar en el ordenamiento de la misma. En resumen, anota el comunitarismo que la negación de cada uno de estos elementos que son parte de la sociedad y, que deben hacer parte de la construcción de la misma, restringe la cohesión ciudadana y su territorio.

De todos modos, desde el comunitarismo, se hace indispensable la dimensión de los contextos sociales y culturales (contextos donde se desarrollan los individuos)

para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, pero también advierte Ratzinger que “no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental” (2006, p. 63). En otras palabras, no se puede promover desde una sola visión cultural. En este sentido se le crítica al liberalismo querer atribuirse una completa neutralidad cultural.

Como ya se ha dicho anteriormente, la fuerza del liberalismo está puesta en la libertad y autonomía como dos presupuestos que permiten un buen uso de sus derechos de comunicación, de justicia y de participación. El problema de esto dos principios, base del liberalismo, es que la moral, el mismo derecho, así como otras justificaciones para la consecución del bien común, quedan al libre albedrío de los individuos, lo que no permite encontrar en ellos una razón que alimente la conciencia colectiva o impida cruzar las fronteras de su semejante. Si se acepta la libertad y la autonomía como principios sin límites, solo la que le otorga su interés individual, cabe preguntarse por el tipo de respuesta que pueda dar el ciudadano liberal, ante circunstancias que requieran de su solidaridad. La respuesta para el caso de los que conversan con el comunitarismo, podría darse en términos de sus intereses, pero también de acuerdo con los principios razonables individuales que practica el sujeto liberal. El movimiento de los llamados comunitaristas discuten el concepto de persona, su formación y su nivel de relación frente al otro. Es más, surge la pregunta sobre qué o de qué fuentes se está alimentando para que se dé una verdadera correlación que permita tomar en serio los sacrificios por el bien común.

Esta correlación exige en términos generales, una reciprocidad que implícitamente lleva también al modo en que los ciudadanos perteneciente a un mismo Estado quieren situarse dentro del mismo, a la luz de la diversidad cultural, de formas de vida, del pluralismo en las formas de ver la vida y de sus convicciones religiosas. Así resulta que el vínculo unificador que se hecha en falta

es un proceso de participación democrática, en el que, a fin de cuentas, la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución aquella que promueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad. “En efecto, la garantía de la participación en la formación del derecho y en la justa administración del poder, es la razón esencial a favor de la democracia como la más adecuada de las formas de ordenamiento político”(Habermas & Ratzinger, 2006,p.54). Ordenamiento que debe afrontarse, con la base razonable del comunitarismo, en apertura y a escala de la identidad cultural. Para este movimiento será sensato, en primer lugar, tener en cuenta esa mirada cultural, o como lo denomina en su lenguaje, tener presente lo pluricultural, lo mismo que el contexto donde se desenvuelven las acciones y reflexiones humanas, por que éste garantiza el cumplimiento del Estado Social de Derecho en los actuales debates sobre las políticas del ordenamiento nacional. Y, en segundo lugar, “tratar de pensar que no se le debería entregar a un pensamiento específico el monopolio, la gestión y la utilización de todos los elementos que esta sociedad necesita reforzar, porque la nación, la patria, la decencia, el trabajo bien hecho, la solidaridad, el respeto a los demás... no son más de ellos que míos” (Berzosa, 2012, p. 17).

Teniendo en cuenta los argumento de ambas partes, habría que señalar que los autores que defienden el comunitarismo abogan por una agenda más comprehensiva, la cual para ellos hace honor a la justicia, una agenda que abarque la diversidad pluriétnica si de verdad se desea construir un mejor ordenamiento de la sociedad. En este sentido, los argumentos del liberalismo político, de mantener al gobierno más que neutral al margen de las diferentes concepciones de la buena vida no tiene razón de ser. Precisamente porque debe de existir una estructura institucional mayor que garantice la igualdad de participación en esas escogencias de derechos a vivir en una determinada cultura. Por que lo político hoy en día atraviesa el campo de la teoría política normativa para instalarse en el centro de lo cultural y social. Los liberales consideran que los

principios de justicia que definen nuestros derechos no deben depender, para su justificación, de ninguna visión particular de la buena vida arraigada a principios religiosos, filosóficos o morales, con lo cual queda planteada la verdadera naturaleza del debate.

Cabe destacar, además, que el debate en gran parte es fruto de los movimientos culturales emergentes y de una sociedad que exige participación para el pluralismo cultural que se vive en la época contemporánea. Así que esta característica de la sociedad, algo que no es novedoso, sino que ha sido excluida, hace replantear propuestas y concepciones políticas, proponiendo el ejercicio de una “democracia en conexión con la diversidad de culturas, ideologías y religiones, lo mismo que la hace preguntarse por lo que sería un trato justo de esa diversidad en el seno de sociedades democráticas” Castro, (2009, p.141). Lo que resulta después de todo esto es preguntarse por la posición que realmente se debe adoptar -en convivencia- para que todos y cada uno de los ciudadanos disfrute de forma justa de los bienes.

1.6. Comunitarismo y participación democrática.

Los comunitaristas, como se ha mencionado anteriormente, parten de una crítica del concepto liberal del yo individual. El yo liberal, Según Glaser, leyendo a Sandel, no tiene trabas, es un ser que tiene la capacidad de situarse por fuera de la comunidad, llegando a ser un individuo con total libertad e independencia. En este sentido se hace necesario traer a colación aquella pregunta que se teje en torno a la discusión entre Ratzinger y Habermas, sobre los presupuestos o fundamentos prepolíticos que cohesionan al estado moderno. O si se quiere decir mejor, la pregunta que Ratzinger le hace al mundo racional del liberalismo político

a ferrado a su libertad individual. ¿Hasta qué punto pueden seguir viviendo los pueblos unidos bajo un Estado sólo de la garantía de la libertad individual, sin ningún tipo de vínculo unificador que preceda a esta libertad? De este cuestionamiento se deduce la necesidad de preguntarse también por el modo en que la modernidad podrá llegar a tener estabilidad únicamente mediante sus fuerzas laicas, es decir sin ningún tipo de anclaje desde lo normativo.

La pregunta con la que se abre este nuevo escenario está en el centro de las preocupaciones que se encuentran al interior del comunitarismo, y que a la hora de analizar detalladamente su discurso, se convierte en el meollo del asunto. La libertad individual se opone a la igualdad, al bien comunitario, trastocando desde esa postura individualista todo proceso de justicia en beneficio de su semejante.

El comunitarismo surgirá como un movimiento de pensamiento en contraposición al liberalismo, considerando que todo lo que es básico para la ética deriva de los valores comunitarios, del bien común, de los objetivos sociales, de las prácticas tradicionales y de las virtudes de la cooperación, fundamentalmente de la solidaridad. Es decir, “el comunitarismo está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida. Este hecho nos revela que lo que los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es tan sólo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo. Lo que ellos cuestionan es más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y las prácticas de la sociedad de mercado” (Hundskopf, 1994, pp. 34-35). Sus planteamientos se orientan a la necesidad de valorar adecuadamente las esferas comunes de convivencia, buscando el bien común por sobre los intereses meramente particulares.

En términos de justicia lo que el comunitarismo le reclama al liberalismo político es la falsedad de la redistribución de los bienes de un capitalismo envalentonado e indolente que dejó de sentirse culpable por el aumento de la injusticia social. Al

lado de esto, cuestiona la supremacía de la individualidad política del liberalismo, porque es evidente que va creando un sistema cada vez más divorciado del ideal de la democracia; ideal que fue la bandera que los estados occidentales lograron imponer frente a uno de sus enemigos en el siglo XX, como lo fue el modelo comunista soviético. Así pues, que cuando se analizan con detenimiento las posturas comunitaristas en términos de justicia desde el deber ser, se encuentra muy rápidamente que sus ataques se orientan al modo individual en que se van tejiendo las relaciones sociales o cotidianas entre unos y otros. Se vive en un individualismo que no tiene como referencia al otro, un modelo liberal que sólo le importa la tasa de crecimiento de todos sus bienes de manera muy particular, lo cual conduce inevitablemente al aumento de la desigualdad. La pregunta es: ¿Cómo garantizar la justicia (en términos de igualdad) y la distribución de los bienes en medio de una libertad que no conoce obligaciones morales, ni le da valor al concepto de reciprocidad? En estos momentos donde el sistema dominante es la concepción del liberalismo, se hace poco esperanzador, al menos por ahora, soñar con altos niveles de necesidades básicas satisfechas. La conciencia del individuo en estos tiempos no ve lo colectivo, sino que sólo ve lo que le proporcionan los límites de su yo. La justicia de su particular interés.

Galán (2010) se remite a Sandel para decir que desde un punto de vista filosófico, la justicia no puede ser desprendida de reflexiones sobre la naturaleza de la buena vida, así como los más dignos fines humanos. Y desde el punto de vista político, las deliberaciones sobre justicia y derechos no pueden proceder sin referencias a las concepciones del bien que se encuentran arraigadas en las diferentes culturas, ni a las tradiciones en las cuales tienen lugar las deliberaciones (pp. 45-46)

Muchos artículos publicados¹ en la última década alertan, por lo menos teóricamente, sobre la manera en que la concepción de justicia ha ido devorando los principios de la democracia. Galán en su artículo, (*análisis y discusiones sobre*

¹ Entre ellos: Castro 2009, Rendón, 2004, Sandel 2012.

multiculturalismo, reconocimiento, ciudadanía e identidad del sujeto latinoamericano), apunta que las actuales sociedades democráticas necesitan individuos que se visualicen a sí mismo, más desde la comunidad y desde intereses colectivos y no simplemente como portadores de derechos y prestaciones. Aclarando más adelante, “que existe el riesgo de que la estabilidad se pueda ver afectada por una agenda más comprehensiva. Pero también existe la posibilidad de alcanzar, a través del dialogo colectivo, una sociedad estable, plural, de seres con un pleno sentido de identidad”(2010, pp. 53- 61).

Enmarcados en esta lógica la democracia, según Rojas (2006) es la expresión política de una organización social, donde el entendimiento mutuo es la forma más importante de integración social. En otras palabras, buscar el entendimiento mutuo es tan importante en una sociedad democrática, que hasta el ejercicio del poder político requiere una manifestación de consentimiento. Este consentimiento en últimas se da en las elecciones, pero requiere de múltiples formas de participación. De esa manera, la participación política se constituye en el requisito fundamental de aquellas sociedades que tienen como base la búsqueda del entendimiento mutuo. Sin participación política, el entendimiento mutuo no puede ser expresado ni alcanzado. Esto, por supuesto, no quiere decir que toda conducta participativa sea un acto para lograr consenso, ya que los comportamientos participativos pueden ser producto de la coerción o la manipulación. Más bien queremos enfatizar en que la coordinación social a través del entendimiento mutuo requiere formas de participación (p.110).

Más allá de todo lo acaecido entre liberales y comunitaristas (olvidándonos de la figura de Rawls como referente del liberalismo político), se tendría que reconocer que más que atacar su pensamiento, lo que hay que considerar hoy en día, son los retos que presentan las sociedades contemporáneas con respecto a la construcción de la buena vida en sociedad a partir de la multiculturalidad, pluriethnicidad, la redistribución de los bienes en la diferencia, al igual que el

reconocimiento de las distintas esferas culturales, que bien llevadas, propician buenas relaciones sociales fortaleciendo al Estado y a la sociedad, así como aprovechar su esfuerzo teórico político para dilucidar sobre aquellas preguntas de orden social: ¿Cómo ordenar correctamente las sociedades hoy e instaurar la igualdad y la libertad? ¿Cómo plantear desde la filosofía una concepción política y pública de la justicia?. En fin, la discusión sobre las identidades políticas o diversidad étnica introducida por el comunitarismo, como algo que se deben asumir a la hora de discutir social y políticamente la composición del Estado, “deja claro que es mucho más que la realidad social que nos circunda y mucho más que un nuevo paradigma para las políticas públicas, es un asunto vital en la vida de los hombres y mujeres de las sociedades contemporáneas quienes, en medio de la diversidad, deben encontrar caminos y vías de expresión para el reconocimiento de su identidad” (Galán, 2010, p. 56).

La pregunta por la identidad cultural adquiere un lugar de vital importancia en tanto que permite evidenciar las situaciones de tensión o diálogo en unas realidades sociales que cada vez exponen un carácter de interculturalidad. En esta medida, el multiculturalismo como reflexión política del Estado al interior del mismo Estado abre el horizonte social e histórico en el que interactúan las diversas culturas desde su propia noción de identidad, reconociendo la diversidad, en procura de la construcción de espacios de poder tendientes a generar verdaderas posibilidades hacia el mejoramiento del bienestar de las comunidades. Para el comunitarismo el “multiculturalismo es una teoría filosófica y política cuyo objeto consiste en teorizar sobre cómo debe procederse proactivamente a favor de las diversas minorías étnicas que conviven dentro de un Estado y pretender conservar sus propios sistemas éticos en divergencia con la cultura mayoritaria” (Kymlicka, 1996, p. 25).

Cabe decir que el comunitarismo es un movimiento que propone trabajar la política basada en la diferencia. Piensa al sujeto políticamente a partir de lo identitario pero también desde su construcción colectiva que puede hacer posible una mejor

convivencia. A esta forma de pensar o de articular la sociedad no sólo desde lo individual sino también desde lo cultural y lo colectivo se le conoce con el nombre de debate entre liberales versus comunitaristas. Donde estos últimos conciben el término de identidad política como la filosofía que piensa a la sociedad no aislada o desvinculada de las costumbres y prácticas culturales que la componen sino dentro del conjunto de las mismas.

De ahí que el entendimiento entre el liberalismo y el multiculturalismo como teoría filosófica y política, pasó a ser un elemento de discusión no sólo cultural y político, sino que también ha llegado a lo jurídico, porque precisa el abandono de la concepción del monismo jurídico para arbitrar las diferencias de la sociedad e incorporar otras formas de administración de justicia como el pluralismo jurídico en tanto forma de entender y respetar las prácticas y las formas propias del control social de los pueblos.

Para ampliar el marco de las identidades dentro del juego político-jurídico y despejar malentendido Toro (2008) escribe:

(...) no se trata, sin embargo, de aceptar nuestras identidades como elementos determinantes y homogeneizadores de nuestra ciudadanía, de adoptar el bagaje cultural como constituyente automático y solitario de nuestra definición de la buena vida, sino de traer al foro de las discusiones públicas nuestras identidades culturales. Es decir, lo que se busca es someter nuestras identidades al dialogo colectivo del foro público, de forjar, a través del dialogo, nuestra identidad individual. (p. 49)

A esta afirmación teórica, (entre otras cosas muy bien traída a este escenario) añade el mismo autor: “en la medida en que no podamos someter nuestra identidad cultural al diálogo colectivo de la esfera pública, corremos el riesgo de no ser reconocidos o de ser reconocidos de manera prejuiciada” (2008, p. 49).

Para el comunitarismo es claro que la discusión sobre las identidades políticas, debe pasar por la esfera de lo público, por la esfera de lo social, porque es allí

donde la filosofía política puede comenzar a tejer esa relación de entendimiento entre cultura y sociedad civil, entre cultura y Estado.

En esta línea, el profesor Bermudo (2003) afirma que:

(...) La filosofía política ha de pensar la relación entre el estado y la sociedad; de la representación que se haga de esta relación depende su concepción de la política y de la comunidad política. En general, la filosofía occidental de corte liberal se ha representado esta relación como antagonismo, siendo la sociedad el mundo de las relaciones de voluntades independientes, de lo privado, y el Estado el mundo de lo común, de la sumisión a la voluntad general. Para la ideología liberal el Estado es un riesgo necesario, que la sociedad ha de sufrir irremediamente, pero procurando reducir al mínimo sus funciones...(p. 98)

En efecto, el profesor Bermudo con respecto a esto dice que hay muchas respuestas diversas, pero ninguna nos exime de la pregunta que hoy se debe hacer: ¿Puede pensarse la sociedad sin el Estado?. ¿Es posible pensar, con claridad y distinción cartesianas, una agrupación de individuos sin expresión jurídica e institucional, sin vínculos políticos, sin vida común segura y asegurada? (2003, p. 99). Lo que el profesor Bermudo propone es que la relación entre sociedad civil y el Estado debe ser pensada como una relación de copresencia, no puede haber, para utilizar la expresión de Habermas, ni colonización del Estado sobre la sociedad civil, ni de la sociedad sobre el Estado. Y es aquí donde Habermas hace una propuesta muy importante preguntándose: ¿Cómo se puede dar esa relación entre el Estado con la sociedad, o entre el mundo de la vida y el sistema?. Habermas va a decir que la bisagra de esta relación se da a través del derecho, pero no cualquier derecho sino aquel que está basado en la comunicación. Elemento clave para que se de una conversación política como fundamento de una serie de actitudes y comportamientos políticos entre ambos actores.

Apoyado en esta reflexión y en los argumentos del comunitarismo, habrá que decir que la crítica que aquí se hace apunta al concepto de Estado, de justicia, el concepto de derecho, la democracia, ponen en cuestión esas nociones. Critican la modernidad, pero buscando su etiología, qué le paso a la modernidad, la modernidad se extravió, hay que volver a ponerla en los rieles para que cumpla sus designios, por eso Habermas cambia el sentido de la razón criticando a su maestro Kant, y elabora su propio concepto de razón denominándolo razón comunicativa, con la cual se puede volver a discutir el concepto de Estado, de justicia, el derecho, la democracia para orientar de nuevo la modernidad. Galán confirma que realmente su crítica se concentra en la modernidad, más exactamente a los efectos negativos del modelo liberal, como el atomismo y la desintegración social, así como la pérdida de los valores comunitarios (2010, p. 58).

En efecto, el pensamiento de los comunitaristas está revelando la crisis política, ideológica y de valores en que actualmente vive el mundo. Por su parte, Berzosa (2012) en su artículo *Génesis de la crisis actual* resalta la idea de que el modelo neoliberal que se implanta desde los años ochenta del siglo XX lleva consigo no sólo la concentración de riqueza, sino también el aumento de la desigualdad, la pérdida de los derechos de ciudadanía y el deterioro de la democracia, dejando sin contenido la participación de los ciudadanos en el sistema político. Es un modelo de desarrollo basado en los valores individuales que trata de individualizar todo clase de acto, fomenta la competencia entre los ciudadanos, se confunde valor y precio. Se estima fundamentalmente los derechos individuales como el principal indicador de la valía de las personas. Berzosa caracteriza con acierto este momento al decir que se difunde una ideología en la que se considera que el triunfo personal es lo importante y que, a su vez, se expresa en renta percibida y riqueza acumulada. La desigualdad no se entiende como algo negativo, sino que es el premio al esfuerzo hecho por la persona para triunfar y encima es un acicate para tratar de subir en la escala del triunfo (pp. 6-7).

Frente a ello, sigue diciendo Berzosa (2012)

(...) Hay que crear conciencia para no resignarse, para reaccionar ante tanto atropello, hay que actuar por un orden más humano, justo y sostenible. Se trata, en definitiva, de luchar por defender la colectividad, los derechos humanos y la dignidad de las personas que no deben ser tratadas solamente como productoras y consumidoras. Hay que recuperar los valores y la ley moral. Por eso es por lo que hay que cuestionar un sistema que ha perdido los valores éticos, que sufre un deterioro democrático y que vulnera los derechos de ciudadanía.... (p. 9).

En esta línea también avanza Iñaki Gabilondo: El asidero de la religión es justamente el que ha ido marcando nuestros comportamientos. Si eso se quita y no se monta una propuesta ética equivalente, se provoca una gran descolocación de la gente. (p. 18)

Al término de este apartado (desde los cuestionamientos del movimiento comunitarista) quedan muchas cosas por decir, y una de ellas es que llama la atención en que a la sociedad mundial a la que se está entrando, intercultural, pluralista, crecientemente laica, del conocimiento, el liberalismo político no puede continuar haciendo su aportación estrictamente desde su mundo de la racionalidad. Debe preguntarse por la posibilidad de un replanteamiento teórico y laico del principio liberador, en diálogo con la filosofía política actual. Hoy en día se hace insostenible seguir deduciendo que una sociedad justa sería aquella donde sus ciudadanos de modo muy individual, sin tener en cuenta al otro en lo más mínimo, pueden escoger su propio proyecto de vida (dada sus facultades de racionalidad) y a la vez son capaces de ser sensibles a las exigencias de la cooperación social, gracias también a su racionalidad.

Lo que se apunta es que, la complejidad de las situaciones sociales hoy requieren abordajes colectivos para definir los problemas y para buscar soluciones a los mismos. Lo relevante no es tanto diseñar buenas políticas para resolver los problemas de la gente desde una posición jerárquica de poder y conocimiento, sino implicar a la gente en la definición de los puntos problemáticos y en el desarrollo de las alternativas que puedan buscarse, aceptando que el conocimiento es plural y las políticas deben compartirse desde sus momentos iniciales para que sean efectivas. Conviene insistir en que no se trata de

“mejorar” lo que ya funciona, o de “corregir” desviaciones coyunturales. Estamos ante problemas de cambio estructural que requieren abordajes también estructurales. Se postula por tanto orientar las experiencias de democratización igualitaria en una perspectiva de alternativa al modelo de sociedad hoy predominante (Subirats, 2005).

El modelo predominante al que se asiste hoy en día, (el cual rige con toda autoridad o autoritarismo, todas nuestras acciones de la vida en lo político, lo jurídico, lo social, llegando a fabricarnos hasta la cultura por la que debemos optar), debería reconocer y dar cabida a otras formas de vida social, reestructurando sus políticas en beneficio del máximo aprovechamiento de los bienes estatales para todos los ciudadanos. Y esto se ha vuelto exigencia, porque las propuestas salidas de los diferentes partidos políticos, por un lado, no son acorde a la cultura de la sociedad de cada nación y, por otro, las pocas que se desarrollan no llenan las expectativas organizativas, ni la amplitud de una diversidad cultural o movimientos sociales en emergencia que han surgido en los últimos tiempos. Almada (2005) comenta que: “Vivimos nuestras sociedades y nuestros territorios a partir de una identidad ampliada, expandida, que se encuentra cotidianamente con otras identidades y formas de ver el mundo que la obligan a mantenerse en construcción constante y acelerada. Resultando insuficientes las propuestas políticas que surgen de los partidos para organizar esta diversidad (p. 123).

1.7 E I individuo como manifestación de la comunidad

El comunitarismo se la juega por un individuo con sentido de pertenencia a la comunidad, estableciendo una base filosófica de valores que ayuden a dar el salto de lo meramente cuantitativo a lo cualitativo. La tarea de conversar o entrar en diálogo con las costumbres, culturas, tradiciones y ritos de los pueblos no puede

ser pospuesta debido a que estos le han aportado a la sociedad una fuente inagotable de valores para la convivencia. No puede ser la razón la única que ponga los parámetros de la moral, del ordenamiento político y la construcción de la buena vida. Por lo mismo, también reconoce que el hombre necesita de la sociedad, el individuo no puede pensarse de forma aislada, con independencia de la comunidad que da origen a la formación de su identidad. Lo que implica también el reconocimiento de la necesidad de asegurar las condiciones que nos permiten desarrollar ciertas capacidades humanas relevantes.

Para esta corriente el individuo no se puede manifestar como individuo sino es en el marco de la comunidad. Desde este punto de vista, la vida del individuo no es muy diferente de la vida de la sociedad. Porque es aquí donde los sueños tienen sentido, lo mismo que los ideales políticos porque estos no aparecen ni surgen de lo abstracto, ni se ejecutan en algo impersonal como tampoco terminan en lo personal, ellos devienen de la preocupación de conformar una comunidad, una sociedad para el desarrollo del individuo de la cual hacemos parte como un cuerpo colectivo, más no individual. A partir de esto la característica que debe primar sobre ella a la hora de construir ese marco comunitario, (donde precisamente se manifiesta el hombre), es la de un amplio debate con participación de los que la conforman. Seguramente que el sustrato que constituya ese dialogo, será una amalgama asombrosa de ideas económicas, éticas, sociales, religiosas, al igual que visiones de cómo desarrollar y ejecutar políticamente esas ideas dentro de un determinado territorio y, por su puesto que también estará lleno de preferencias personales, algo natural. Pero solo así es viable un proceso de participación democrático, que puesto en escena posibilita la transición de la sociedad, y el fortalecimiento del Estado. Proceso democrático que puede no solo crear sociedad sino que también puede crear transformación, un espacio democrático participativo que haga énfasis sobre todo en dar voz a los individuos y a las comunidades, cuyas opiniones, anhelos y aspiraciones rara vez hallan eco o atención en los mecanismos tradicionales de la democracia representativa.

Pero lo contrario de esto ha sido que la “comunidad en sus genuinas y distintas expresiones orgánicas como condición social del hombre, ha sido constreñida por los distintos sistemas de clase desde la disolución de la comunidad tribal originaria. En efecto, la dicotomía que se ha impuesto desde la antigüedad preclásica, ha sido la de amo-esclavo, señor-siervo, patrón-asalariado, burócrata-trabajador estatal” (Ospina, 2000, p. 81). Por supuesto, que esta forma de caracterizar la sociedad no permite una verdadera integración social como tampoco un Estado con relaciones convincente para la comunidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, dice Ospina (2000) que:

(...) El comunitarismo es el rescate y desarrollo a plenitud de la esencia social del hombre y de la autodeterminación de los pueblos, libres de la división de clases y de la dependencia imperial. Por eso se opone tanto a la hegemonía de los monopolios capitalistas como a la del Estado, exigiendo una planeación participativa que elabore planes de desarrollo, de abajo para arriba y de la periferia al centro, como la suma de proyectos formulados por las distintas formaciones sociales básicas integradas... (pp. 81-82).

Dentro de esta perspectiva se espera que el Estado desarrolle un marco político común, dando lugar también a la creación de una comunidad que anime al individuo a asumir compromisos con valores colectivos, como son la reciprocidad, la confianza o la solidaridad. Valores que poseen características especiales en el sentido de que no pueden ser disfrutados por los individuos con independencia de los demás, sino que se ha de convertir en vínculos necesarios de fortaleza dentro de sus miembros. Por este motivo la comunidad no puede ser presentada como un mero agregado de átomos manteniendo relaciones mutuas con ella, sólo en la medida en que dichas relaciones contribuyen a la consecución de los intereses de cada uno de los miembros o del Estado. Para los comunitaristas, “los miembros de una comunidad compartirán, al menos, una noción sobre el bien común y ciertos vínculos afectivos de estimación. Desde luego, en las relaciones comunitarias se

modifica el punto de equilibrio, no rige el principio de a cada quien, según su contribución, como sucede en las relaciones de intercambio egoísta. Se contemplan sus necesidades” (Selame, 2011, pp. 17-20).

Ante la aparición de la identidad como relato político directo que se propone transformar los contornos de los viejos partidos políticos centrados en las tradiciones de ideologías estatales y económicas, el autor Gros (2000) advierte lo siguiente:

(...) No faltan las voces que nos alertan sobre los peligros que implica la aceptación del multiculturalismo... habría una incompatibilidad entre los fundamentos liberales de una nación democrática pensada como compuesta de individuos libres de todas afiliaciones comunitarias y el reconocimiento de derechos colectivos válidos únicamente para una parte de sus ciudadanos...La aceptación de un comunitarismo étnico podría desembocar en la confrontación de nuevas fronteras entre grupos de poder desigual. Tales críticas se formulan tanto por parte de autores que se ubican en el ámbito liberal, como por otros que no renuncian al proyecto movilizador de integración social de tipo nacional populista. (p. 11)

En todo caso, no es de extrañar, que la irrupción y proliferación de esta etnización configura nuevas lealtades y afiliaciones que cuestionan fuertemente a las modalidades tradicionales de control social. Provoca un cambio en las formas de articulación y de mediación que existían entre las comunidades y el mundo exterior. Así, su presencia y dinamismo son considerados como una amenaza tanto por quienes defienden un orden tradicional como por quienes buscan la reconstrucción de la comunidad -desde la diversidad cultural- alrededor de un proyecto nuevo.

Puesta las mínimas bases del debate, así como la formulación política del comunitarismo, su propósito no es otro que reforzar los vínculos de responsabilidad entre el individuo y la comunidad. Este no se interesa por colocar la cultura como único marco referencial, al igual que tampoco tiene la intención de

entrar en total desacuerdo con la autonomía. Por el contrario, busca que el hombre ejerza su condición de ser social y político dentro de un marco de participación democrática. Que sus mundos de vida, sus universos simbólicos, culturas y tradiciones, entren en la actual discusión de la filosofía política sobre la buena vida. El individuo debe sentirse responsable con su comunidad. Su mirada se centra “en la propuesta de una sociedad que le dé importancia a las metas colectivas a la vez que reconozca la cultura como un bien social” (Galán, 2010, p. 56).

En esta línea Rodríguez (2010) señala lo siguiente:

(...) La intención del comunitarismo no es revocar la autonomía o anular el disenso, sino precisamente hacer posible la libertad política en un marco democrático. La perspectiva individualista y liberal no ha sabido construir un yo responsable y solidario; la sociedad está fragmentada y es preciso reforzar el valor de la comunidad para conseguir que el individuo se sienta responsable respecto a ella. En el fondo, la pretensión de estos autores es culminar una labor en la que la filosofía se ha visto interesada desde Hegel: el intento de construir una moral social desde una perspectiva colectiva. Por supuesto, esta pretensión se basa en el supuesto según el cual la comunidad es fundamental para la formación de la identidad moral de los individuos y para el desarrollo de la misma, y concluye en una tarea que, según Victoria Camps, responde a la convicción de que sin comunidad moral no hay individuos morales. (p. 208)

Tras este recorrido por entender el debate entre liberales y comunitaristas acerca del ordenamiento social, aparecen como conclusión final por lo menos de esta primera parte, algunas reflexiones que se pueden considerar como la columna vertebral de esta discusión. Así que sin más preámbulo se puede observar que desde la perspectiva del filósofo Rawls se propone exponer o referirse a la justicia como un problema directamente político. “El problema básico de este liberalismo, a diferencia de otras expresiones del mismo cuño en la historia moderna y contemporánea, consiste en elaborar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático en el que agentes racionalmente autónomos,

sujetos a condiciones razonables, elaboran acuerdos sobre principios públicos de justicia para lograr un sistema justo de cooperación que trascienda generacionalmente” (Echeverry, 2009). Una concepción de justicia limitada al dominio político de lo razonable, en contravía a una doctrina comprensiva de justicia filosófica o moral. Mientras que sus oponentes insisten en la necesidad de repensar la política más allá de las fronteras de la libertad y la autonomía como únicos principios básicos con los que se puede acceder a la justicia social, y regular una sociedad bien ordenada. Sus argumentos esgrimen, una filosofía basada en la teoría normativa, (buscando persuadir teóricamente) al pensamiento político, para que las reflexiones se planteen sobre nuevos fundamentos de la filosofía política, que permitan alcanzar una justa distribución de bienes, logrando así, el verdadero desarrollo de la vida social. De ahí que en el escenario de este debate cobren sentido los interrogantes que ya se habían analizado durante el desarrollo de este trabajo ¿Cómo es posible construir una sociedad más justa? ¿Cómo ordenar correctamente las sociedades hoy e instaurar la igualdad y la libertad? ¿Cómo plantear desde la filosofía una concepción política y pública de la justicia? Lo que manifiesta claramente que este debate se preocupa por los análisis en torno a la posibilidad de construir una sociedad más justa, donde el hombre pueda vivir mejor y en condiciones equitativas, sin obviar la responsabilidad moral que ambos se deben.

Fieles a la lectura y al pensamiento filosófico del comunitarismo, criticando al liberalismo, este va a decir, que esto se logra si el concepto de lo político social se amplía hasta alcanzar toda teorización interesada en lo que debe ser, mas no en lo que es en la vida política; condición *sine qua non* para pensar el lugar del ser humano como viviente en aras de esa obra inacabada, siempre por reconstruirse y repensarse: la comunidad política.

La forma de vida es el lugar sobre el que se debería fijar el norte en busca de explicaciones que no se agoten en la propuesta del simple aislamiento o

neutralidad del Estado frente a la institucionalidad política establecida. Esta es la razón por la que el comunitarismo apoyado en la ciencia normativa no escatima esfuerzos para instarnos a un proyecto mas amplio, en el que el objetivo sea el cuestionamiento (y por qué no el ataque) a los pilares de la racionalidad política en Occidente. La idea no es otra que marchar hacia el encuentro con otra política, otro proyecto mas amplio acorde a las sociedades multiculturales y pluriculturales como lo presenta el mundo de hoy, otro cuerpo y otra palabra, sin desconocer que el punto de partida no es otro que la política actual, esa zona de opaca indeterminación plena de tensiones no resueltas entre lo público y privado, animalidad y humanidad, naturaleza y cultura.

Esta situación descrita por pensadores teóricos, preocupados por los antagonismos reales de la política pública, es la que ha llevado a que movimientos sociales, lo mismo que organizaciones étnicas (como la que estudiaremos en el segundo capítulo) hayan entrando en constantes reivindicaciones de sus derechos a través de acciones colectivas que les permitan acceder a una participación directa en las instituciones estatales. Por ejemplo, Cocomacia como organización campesina del Atrato, le apuesta a lo cultural como discurso político que cuestiona la participación democrática de la diversidad cultural en los escenarios de las políticas del Estado. Esta será su bandera de lucha al enfrentar al Estado con cada una de sus acciones colectivas organizadas desde sus bases. Este será el objetivo del Segundo capítulo.

CAPÍTULO 2

COCOMACIA COMO ESCENARIO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA

2.1 Desarrollo histórico, ideológico y organizativo de Cocomacia

En la década de los años 80´hubo un cambio del modelo de evangelización en el Medio Atrato que, al acercarse a las realidades socio-políticas del campesinado, facilita el nacimiento de la Cocomacia

Gonzalo María de la Torre

En 1983 con nuevo obispo claretiano, Monseñor Iván Rubio, se realiza la primera asamblea, que marca aún con contradicciones internas desde el principio, el intento de renovación pastoral para la ciudad de Quibdó. El nuevo plan de acción establece como áreas de trabajo la pastoral indígena, la pastoral urbana, y la pastoral campesina, desde las cuales se opta por acompañar al pueblo a través de varias líneas de acción, siendo las más importantes para este proceso las siguientes:

1. Fomentar y respaldar la cultura del pueblo como una expresión en la que el pueblo revela todo su ser y de la cual se sirve para alimentar sus procesos de humanización.

2. Defender y saber usar racionalmente los recursos naturales de la zona. Fue precisamente a partir de la amenaza de la destrucción de los mismos, cuando el pueblo se unió, se colocó en pie, y puso en marcha la organización campesina.

4. Crear en cada caserío alguna pequeña empresa comunitaria que, solucionándole a la comunidad algún problema económico, fuera también un entrenamiento de su conciencia, para palpar que es posible un nuevo modelo de sociedad.

5. Alfabetizar al pueblo, como medio necesario para su humanización, dado que esto le permitiría abrir su horizonte a nuevos conocimientos, recibir y compartir permanente información acerca de la organización y de la vida de la zona. El equipo de religiosos, religiosas y laicos estaba convencido de que todo trabajo de educación es un medio excelente para trabajar la conciencia del pueblo, motor de toda transformación.

5. Tratar de darle al pueblo campesino en general algún tipo de organización social. Fue así como surgió la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato). “Estas poblaciones organizadas inicialmente a principios de los años 1980 como Comunidades Eclesiales de Base estimuladas por la Iglesia, devienen en una organización de lucha por la tierra y comienzan a construir una visión sobre derechos territoriales ligada a su carácter de grupo social con una identidad cultural particular” (Cocomacia, 2002, p. 31). Los miembros de la organización resaltan sin ningún afán de protagonismo “la participación de ciertas vertientes de la Iglesia católica en la emergencia de las primeras experiencias organizativas del Chocó que empiezan a plantearse sus derechos desde una etnización del discurso y de las estrategias organizativas” (Restrepo, 2008, p. 99). Pero, además, de lo que el autor señala con gran precisión, la Iglesia con voz casi de profeta da el campanazo advirtiendo sobre la amenaza que se engendra sobre los territorios y

los recursos naturales de las comunidades ancestrales, y en su afán de hacerle frente a lo que se veía venir, opta por cambiar el modelo de evangelización en el Medio Atrato, y sirviéndose de las Escrituras se acerca a las realidades socio-políticas del campesinado. Esta osadía de los misioneros lleva a que “En 1988 (tres años antes de la nueva Constitución y el AT55 y cinco antes de la Ley 70, luego de un proceso de movilización y negociación obtengan del Estado el derecho de intervención en el manejo ambiental de un área de 800.000 hectáreas bloqueando las pretensiones de compañías madereras de explotar los bosques de las zonas de hábitat permanente de las poblaciones negras del Atrato medio” (Agudelo, Hoffman, & Rivas, 1999, p. 7).

La pugna por los derechos de las poblaciones negras quedó signada por este antecedente, por el diseño del AT55 y el de la Ley 70, así como en el modelo organizativo para las poblaciones de la región. La experiencia de la ACIA se convirtió en una especie de paradigma con las ventajas y desventajas que esto implicó.

(...) Cabe resaltar que dicha organización cambió su nombre en 1997 por el de Cocomacia, (Concejo Comunitario Mayor Campesino Integral del Atrato) fundamentalmente para adecuarse a las exigencias que planteaban la ley 70 y el Decreto 1745, que establecieron las condiciones para el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades negras. De acuerdo con el artículo 3o del Decreto 1745 de 1995, una comunidad negra podrá constituirse en Consejo Comunitario, que como persona jurídica ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de las Comunidades Negras, siguiendo los mandatos constitucionales y legales que lo rigen y los demás que le asigne el sistema de derecho propio de cada comunidad. (Páez, 2010, p. 7)

6. Aprovechar la base organizativa de la asociación campesina como fuerza comunitaria capaz de hacer énfasis a nivel local y nacional, en el reconocimiento de la diversidad que favoreciera el pluralismo cultural, la integración social, la reivindicación de los derechos étnicos y una gestión política basada en la

tolerancia, respeto por los grupos culturalmente definidos y sus prácticas tradicionales.

Se resume así, en pocas palabras, el nacimiento y desarrollo de Cocomacia, que con la participación de todos (pueblo y Diócesis) surgen los primeros planteamientos sobre la reivindicación de la historia y de la cultura afrocolombiana, afrochocoana, todo lo cual vino a desembocar en el artículo transitorio 55 de la nueva Constitución del 91 y de la posterior Ley 70 a favor de todas las comunidades negras de Colombia.

Cada una de las líneas de acciones organizativas e ideológicas con las cuales se ha comenzado este capítulo, están respaldadas por diferentes documentos escritos por su directiva. Por ejemplo, en el documento titulado: La titulación colectiva, una opción por la vida de las comunidades negras (1996) se escribe:

(...) En este periodo –refiriéndose a sus comienzos- es importante que se eleve la capacidad analítica y pedagógica de los líderes y directivos de el Cocomacia y a su vez se estrechen las relaciones con las comunidades, trabajando en detalle los aspectos culturales, con sus diferencias. Igualmente, es importante entender que la lucha por lo colectivo debe ir acompañada de amplios procesos de desarrollo, y de participación en todo aquello que nos afecte como afro, un proceso de desarrollo que permita colmar nuestras necesidades y fortalecernos en lo político. (Cocomacia, p. 5)

Sus líneas de acciones, acompañadas de éste último párrafo hacen notar que esta es una organización que desde sus orígenes muestra, que su objetivo es constituirse en una estructura organizativa que aglutine las luchas por la reivindicación de los derechos étnicos, la defensa del territorio, al igual que sus prácticas tradicionales y la etnicidad cultural. Estos elementos son clave para su discurso que poco a poco comienza a trabajar unida a las comunidades. En este

sentido, sus gestiones y talleres desarrollados en cada una de estas, va cobrando sentido y la figura de las acciones comunales se ve trastocada, hasta el punto de ser reemplazadas por lo que la organización llamó en su momento y aun todavía, Concejos Comunitarios, haciendo énfasis en la capacidad que debían adquirir para unir a las comunidades con el Estado, lo mismo que a la región en torno a una misma causa.

2.2 La figura de los Consejos Comunitarios

Durante muchos años, en la zona del Medio Atrato, como en el resto del país, las Juntas de Acción Comunal se encargaban de organizar los trabajos comunitarios en las partes colectivas de la comunidad, de velar por el buen uso de los recursos naturales colectivos, de ejercer funciones de justicia comunitaria y, finalmente, de gestionar beneficios materiales para la comunidad, gracias a la interacción de los directivos de la Junta con las distintas instituciones del Estado y con las administraciones municipales (entrevista con Gonzalo de la Torre, septiembre 2014).

Según informaciones recogidas por Stellio (2006) el interés principal de los pobladores locales en conformarse como una Junta de Acción Comunal era la movilización de recursos políticos, económicos y sociales. A través de la conformación de una Junta de Acción Comunal en una vereda, “los directivos trataban de gestionar una escuela o un centro de salud para la comunidad.”

A partir de finales de los años 1990 y principios de los años 2000 los Consejos Comunitarios empezaron a reemplazar a las Juntas de Acción Comunal en la zona, constituyéndose para las comunidades afrocolombianas, a nivel local, en la nueva forma de autoridad, fundada sobre la identidad étnica y la apropiación colectiva de un territorio titulado por parte de los pobladores miembros de un mismo Consejo Comunitario (ACIA, 1996, p. 43).

En el artículo Quinto de la Ley 70 de 1993 quedan definidas todas las funciones previstas para los Consejos Comunitarios de las comunidades negras. Además de ser un órgano administrador del territorio, el Consejo Comunitario debe cumplir el papel de autoridad ambiental, de autoridad tradicional administradora de justicia, y finalmente, de un órgano depositario de la cultura afrocolombiana. Según los mismos términos de la Ley 70, el Consejo Comunitario debe “velar por el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales, hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación y velar por la preservación de la identidad cultural”. (Constitución Política de Colombia anotada, 2014)

(...) Si bien los Concejos Comunitarios se erigen como un nuevo modelo de administración de tierras y de cohesión social, es necesario que los orientemos en la mira de fortalecer nuestro proyecto histórico y cultural con el fin de crear y recrear nuestra identidad que nos permita fortalecer nuestra capacidad de gestión y de relación con el estado y el resto de la sociedad. Que nos permita reconstruir nuestras formas propias de gobierno. Es decir que se convierta en el eje colectivo que oriente el camino a seguir. (ACIA, 1996, p. 43)

Stellio dice que, a pesar de esas similitudes grandes entre las dos formas de organización, la creación de los Consejos Comunitarios introduce un cambio fundamental con respecto al antiguo sistema de las Juntas de Acción Comunal, cambio que está dado en la inserción del concepto de etnicidad en las formas locales de sociabilidad y de autoridad. Se reconoce también que fue un cambio social muy difícil de trabajar en la realidad cotidiana de la gente, porque la

introducción de ese nuevo orden territorial que corresponde a una nueva legitimidad institucional era totalmente nueva para todos, porque que había que comenzar de nuevo a constituirlo en su forma jurídica.

Esta figura introducida por Cocomacia no surge como una instancia absolutamente nueva (lo mismo se puede decir de ella como organización) que fuera a duplicar o a destruir las instancias consuetudinarias, sino mas bien, como una organización que asume la tarea de construcción identitaria en las comunidades, buscando una mejor articulación entre sus iniciativas y las políticas públicas planteadas por el Estado, “para así dar respuesta a las necesidades que no son satisfechas por el mercado o por el Estado, (Gros, (2000, p. 39). Desde este punto de vista, diferentes ONG y organizaciones no gubernamentales se unen a este proceso como cooperantes, viéndola como una solución intermedia entre la centralización del Estado y el liberalismo económico puro. Por tal motivo se convierte en un desafío para el logro del desarrollo en el campo o en la perspectiva rural del mercado. “Sus propuestas parten de la base de que todo pueblo tiene derecho a existir y de que todo ser humano tiene el derecho fundamental a la vida, por ello la búsqueda del bien colectivo es una opción por la vida de las comunidades” (ACIA, 1996, p. 27).

2.3 La organización y sus campos

Al comienzo de este segundo capítulo han sido señaladas las líneas de acción que dieron origen al nacimiento de Cocomacia como organización, las cuales se convierten más adelante, casi en una obligación por donde debe caminar el acompañamiento a las comunidades. Teniendo en cuenta ese objetivo impuesto por ella misma al momento de su nacimiento, puede ser vista también como

aquella que aboga por el bienestar de las comunidades y la promoción del desarrollo de cada uno de sus miembros. Lo que significa y así esta en sus estatutos, que trabajará a favor de los DESC -derechos económicos, sociales y culturales- de los individuos y coterráneos que hacen parte de su área de influencia. Siendo parte del mismo paquete la reivindicación identitaria, el llamado a la historia, el acento puesto sobre la diferencia como instrumento de una estrategia de cambio social. Finalmente, poniendo en tela de juicio las formas visibles de la dominación social, de explotación del territorio en todas sus formas y de exclusión, confrontando al Estado (sin dejar de contar con él); lo que expresa que se esta menos ante una organización defensiva o arcaica. Con ocasión, Reygadas señala que “la idea de estos movimientos sociales (dentro de los cuales se puede contar con Cocomacia como organización campesina en resistencia) es trabajar en dirección del disfrute de los bienes, de la materialización de las necesidades primarias que aseguren a cada uno unas condiciones mínimas de vida en la lógica de contribuir a transformar las condiciones sociales que originan exclusión” (1998, p. 408).

No obstante, la agenda de trabajo que propone a las comunidades de base permiten encontrar razones suficientes para ampliar aun más su lucha organizativa, y a la vez decir que va más allá de la igualdad o del propio término de etnicidad, abarcando como centralidad de esa lucha lo que Robles a clasificado en: 1) las batallas por la dignidad del campo -y en contra del abuso a que ha sido sometido el territorio-, por la equidad y la justicia; 2) buscar la forma de que los actores políticos definan la situación sociopolítica de acuerdo a la situación del terreno y no de acuerdo a la estructura del Estado; 3) el apoyo a la construcción de poder local ciudadano y a incrementar la capacidad de gestión colectiva de las comunidades; 4) las luchas por incidir en los contenidos, las estrategias políticas y los dispositivos concretos con respecto a las políticas públicas del campo (1998, p. 7).

Para la organización este último punto está en el centro de su lucha, porque entiende que es la forma de relacionarse y hacerle conocer al gobierno sus alcances, al igual que los propósitos de la organización.

En aquel momento en su *Revista por la vida* escribían:

(...) El proceso de organización es un paso fundamental en el camino del cambio real, por que de esa forma se obtiene la fuerza necesaria para desplazar al politiquero como intermediario entre las comunidades y el Estado. Hay que fortalecer lo popular, a fin de ganar mayor conciencia y capacidad de lucha para poder confrontar al Estado. Y en ese orden sigue diciendo. Las comunidades de negros e indígenas exigimos nuestro pleno derecho a participar en la Asamblea nacional Constituyente, como pobladores del país que nunca se han tenido en cuenta en la formulación de las leyes presentes. Como minorías étnicas exigimos la participación en todos los aspectos de la vida del pacífico, en la planeación, administración, ejecución y control de los planes que se elaboren para la región; ya que en los que se han dado hasta el momento no se ha tenido en cuenta el proceso y la vida de las comunidades indígenas y negras. (Diócesis de Quibdó, 1990, p. 31)

Apoyado en este comentario se evidencia que su lucha no sólo se centra en el carácter de una etnicidad cultural, sino que busca abrir el espectro de lo político en términos de participación. Los contenidos de su lucha se preguntan por el verdadero espíritu del concepto de democracia. Aquella que debe propiciar un nuevo tipo de poder participativo, (consciente no enajenado) desde abajo para desarrollo de las conciencias, de las culturas sumergidas y oprimidas a través de múltiples formas, en caminadas hacia el rescate para la buena convivencia entre los individuos. Lo que quiere decir que el concepto de democracia que se plantea la organización está atravesado por una mirada integral, por el camino de la construcción de una democracia participativa desde abajo, cuyo sentido primero y último no termina en la transformación social sino que se proyecta a la liberación, la superación del atropello de unos derechos olvidándose de la competencia para sacar del sometimiento a los que están en situación de vulnerabilidad así como en

desventajas frente otros. En este sentido caen bien las palabras de Armando Rendón (2004) al decir que la participación popular o la participación que exige una organización tiene la cualidad de no presuponer un ciudadano abstracto sólo igualado por los derechos legales, sino un ciudadano con características específicas; la participación sustentada en la identidad social proporciona la base de una nueva relación del Estado con la diversidad social y con las necesidades particulares (p. 186).

De esta manera se acepta que, tanto Cocomacia, como el comunitarismo persigan un significado de la democracia como una construcción permanente, constituida por procesos que reconocen las diferencias, visibilizan las decisiones, definen lo que es de interés común, construye identidades, sentido de pertenencia, espacios colectivos y donde se ejerce la ciudadanía por medio de la igualdad social sustantiva en términos de condiciones materiales y medios de realización.

Los conceptos de fondo antes mencionado, la participación como uno de los elementos de la política, alude también en este caso, a un alto grado de reconciliación como de relación entre el Estado con la sociedad, particularmente con la sociedad multicultural o pluriétnica, refiriéndonos específicamente al caso colombiano. García cuestionando el nivel relacional, lo mismo que la exclusión por parte del Estado frente a sociedades minoritarias, considera que está claro que uno de los ejes de construcción estatal, capaz de reconciliar al Estado con la sociedad y de poner fin a la exclusión cultural, radica en una profunda reforma estatal que habilite, en términos normativos globales, el reconocimiento de la multiculturalidad social y, por tanto, la necesidad de la construcción de un armazón político institucional estatal de tipo multinacional (2009, p. 312). Y éste mismo autor se pone de acuerdo con Taylor para decir que el reconocimiento de derechos a comunidades culturales diferenciadas permite la satisfacción de una necesidad de visibilización social que, lejos de oponerse a las libertades

Individuales reconocidas a todos, crea una base sólida y equitativa de ejercicio de esas libertades.

Dos conceptos claros quedan a partir de la lucha de la organización, al menos para Cocomacia, los cuales han sido tratados en el primer capítulo, al hacer alusión al comunitarismo como movimiento que defiende lo pluricultural, con miras hacer tenido en cuenta en la vida pública. El primero apunta a que las actuales sociedades democráticas necesitan individuos que se visualicen a sí mismo, más desde la comunidad, así como desde intereses colectivos y no simplemente como portadores de derechos. Esto hace necesario una agenda más amplia, más participativa y más comprehensiva.

El segundo señala que Cocomacia al proyectarse como organización, se da cuenta de que esta lucha no tendrá fuerza ni consistencia, si cada reflexión que se haga sobre la misma no se convierte en una línea de acción política como elemento fundante de su plataforma discursiva; de tal manera que de aquí en adelante sea la nueva fuerza campesina, que brinde la posibilidad al pueblo afro de participar en los espacios políticos del gobierno, y desde allí reclamar sus derechos sociales y étnicos (así como sus reivindicaciones territoriales), ya no como individuos o comunidades aisladas, sino como organización de carácter comunitario, que surge y se desarrolla entre los excluidos. Traducido en otras palabras se podría decir, que se da cuenta que la forma de llamar la atención del gobierno, es participando no aislándose. Es importante someter a la deliberación, su mundo cultural, su simbología, sus mundos de vida, y tradiciones, que éstas entren en la actual discusión de la filosofía política, al momento de querer organizar políticamente a la sociedad, para la consecución de la buena vida. Poner en el escenario de lo político y lo público la discusión sobre la diversidad pluricultural, será la forma mas adecuada no sólo de ser reconocidos, sino también de ir erosionando la concepción política de un monoculturismo, y hacer efectiva la Constitución de 1991, que reconoció la diversidad étnica y cultural de la nación

colombiana. Desde este segundo punto Cocomacia le plantea al gobierno que legisle en consecuencia con esto, reconociendo la existencia de dos minorías étnicas en el pacífico colombiano: las comunidades negras y las comunidades indígenas.

Al interior de este último párrafo puede leerse un valioso argumento traído al debate por Carnevali, este autor dice que “en la medida en que no podamos someter nuestra identidad cultural al diálogo colectivo de la esfera pública, corremos el riesgo de no ser reconocidos o de ser reconocidos de manera prejuiciada” (2008, p. 49). Cocomacia entendido perfectamente esta sentencia en materia política. No sólo en función de un reconocimiento, sino también como el espacio más propicio donde se debe dar el debate entorno a la demanda de los derechos políticos y territoriales de las identidades culturales.

2.4 Lo étnico-cultural como espacio de construcción histórica del sujeto social

Cocomacia a medida que comienza a trabajar desde sus líneas de acción y a extenderse dentro del territorio, se da cuenta que la amplitud de su agenda, necesita de la interrelación entre el Estado, comunidades y ONG. Por otra parte, la realidad tan compleja que se comienza a vivir en materia del conflicto social, unido a las deficiencias económicas, la explotación indiscriminada de los recursos naturales, la exclusión y el silencio del Estado, la lleva a entender que cada uno por su lado no lograría un desarrollo sostenido y de amplio alcance. Estos dos elementos la llevan a pensar, en que no se equivoca cuando decide hacer visible su lucha, así como su programación soñada con respecto a las comunidades. La importancia de este paso es que camina hacia la búsqueda de una forma de

cooperación, ya que ningún gobierno puede ser eficiente y equitativo sin la participación de los ciudadanos.

La bisagra que utiliza para llegar al Estado o para hacer posible la cercanía Estado-comunidad es el carácter étnico cultural que le imprime al proceso organizativo, es decir, su mundo de vida, su universo simbólico y dinámicas culturales que le permiten arraigarse en lo suyo. En este sentido, no proclaman un gobierno neutral, o una autonomía con señales de total independencia con respecto al desarrollo social, económico o cultural que plantea su organización. Tampoco dan muestra de que su concepción de lo cultural o prácticas comunitarias deben quedar por fuera del escenario político, o sea en lo privado, antes por el contrario, ven con buenas intenciones una forma de cooperación en beneficio no de el Cocomacia, sino de la población, de lo común. Su visión es la de un mundo, una cultura dialógica, con la mira del respeto y el reconocimiento, valorando las aportaciones culturales recibidas, sin excluir o menoscabar los derechos étnicos. En resumidas cuentas, el énfasis está puesto en “la necesidad de diseñar un proyecto de ley sobre la propiedad del territorio urbano y rural del litoral pacífico, partiendo de las características sociales, culturales, económicas y geográficas con la participación de todos” (Diócesis de Quibdó, 1990, p. 35).

En correlación con este párrafo se concluye, por un lado, que hay que ver lo cultural como un elemento del contexto social que moldea la personalidad e influye sobre en la identidad y, por otro, como un dispositivo orientador del ordenamiento social. Pero además habrá que decir que para el caso específico a Cocomacia, le ha servido como vínculo de articulación entre las instituciones del Estado y la comunidad. La organización una vez construido su discurso buscó entablar relaciones con el Gobierno, porque lo reconoce como el articulador de la dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos, cuyo objetivo específico de esa articulación no puede ser otro que darle una dirección a la realidad en el marco de opciones viables.

En efecto, las anteriores reflexiones se remiten a las posiciones del movimiento comunitaristas, en cuanto que al reflexionar desde la teoría política cómo debe ser la constitución del Estado, no dejan de otorgarle un valor primordial a los contextos en los que se desenvuelven y reflexionan las acciones humanas. Bajar a la base de los contextos sociales a la hora de discutir su naturaleza se hace necesario, para que las decisiones que allí se tomen en común puedan alumbrar un nuevo humanismo, un nuevo pacto social con sueños de justicia, igualdad y fraternidad entre todos los seres humanos del planeta. De su discusión se espera que se habrá no solamente el marco político sino que también se cree compromiso con la dignidad y todo lo que ello significa.

Argumentar filosóficamente la cuestión étnica de Cocomacia, es situarla dentro del campo de la dimensión dialógica (concepto que Ratzinger rescata en dialéctica de la secularización sobre razón y religión), para decir que se requiere de algo que va más allá de lo que digan las dos grandes tradiciones de Occidente (Aquellas que se vieron enfrentadas por la comprensión de lo universal sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre). Lo dialógico indica entonces, que la comprensión de lo social y la dimensión pluricultural que presenta la sociedad actual, va más allá de la propuesta que hace el liberalismo político. Que la sociedad presente exige el diálogo como punto de partida de una política abierta que se traduce en una “democracia que permite y exige directamente, que todas las expectativas de libertad puedan expresarse, que sean tomadas en serio y que sean equilibradas y ligadas entre sí. Una política o sociedad abierta es aquella que con frecuencia a cualquier otra va a tener en cuenta los intereses de derechos fundamentales, desde los estrictamente económicos hasta los inmanentes” (Zuluaga, 2010, p. 290)

De esta forma lo cultural, la identidad étnica, lo mismo que sus prácticas tradicionales, le permiten alegar un trato preferencial positivo, es decir, que lo étnico-cultural puesto en el escenario político, es considerado por Cocomacia

como un espacio posible de construcción histórica, que abarca la construcción del sujeto social, en lo económico, lo educativo, la salud y la vivienda. Adicionalmente, observa que estos elementos culturales permiten consolidar relaciones de inclusión y alegar principios de derechos como sociedad civil frente al Estado. Lo étnicocultural es constitutivo a la identidad, entendiendo como dice Sandoval, que la dimensión política en la constitución de la identidad es el punto de intersección donde se encuentran (identidad y política), en sus dos sentidos, como identidad política y como política de identidad, es cuando el sujeto se constituye, es decir, en el momento en el que ejerce su autonomía, pero también en el que ofrece resistencia a la dominación. La identidad siempre emerge en la forma de una política y donde su construcción es al mismo tiempo la del contexto donde ésta emerge (2000, p. 81).

Expresándolo de otra forma habría que decir, que hoy en día la discusión de los movimientos culturales o multiculturales va más allá de la conservación o respeto de unas prácticas tradicionales, exigiendo sus derechos de forma mucho más decidida, con lo cual se oponen al intento de construcción de Estados homogéneos, y en su lugar defienden un modelo de Estado más multicultural.

De acuerdo con Gros (2000) lo anterior muestra que:

(...) La identidad no se puede intentar comprender desde un punto de vista estático, como constituida por un cierto número de características culturales de institución o prácticas; no concebirla desde un punto de vista histórico a través de una supuesta filiación, la descendencia, la continuidad biológica, o la raza; no hacer tampoco una simple lectura sociológica, como un sentimiento, un modo de ser; sino abordarla como una interacción, un conflicto, un reto: reto económico, reto social, reto de poder, reto cultural. Es imposible, entonces, limitar su enfoque a una acción. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad (p. 41)

De allí que se diría que cuando se analiza el discurso étnico de Cocomacia, se encuentra que la organización no se detiene en la sostenibilidad o en la sola conservación de unos derechos étnico-culturales, de unos bosques, ríos o en una llana y simple reivindicación territorial, sino que cuestiona la explotación indiscriminada de unos recursos comunes, cuestiona la economía extractiva a la cual ha sido sometido el territorio, la visión de enclave que poseen sobre el mismo y la exclusión a la cual han sido sometidos, demandando nuevas formas políticas de organización, la educación, la autonomía (“es decir el acceso a la modernidad por una vía afro, una vía étnico-cultural”) o si se quiere decir por la vía de la etnicidad. No es un rechazo a la modernidad, “Es un llamado a la ayuda y a la protección del Estado, el rechazo al racismo, a la exclusión y la afirmación de una dignidad, del derecho al respeto” (Gros, 2000, p. 41)

García recupera las palabras de Kymlicka para anotar lo siguiente:

(...) Presuponiendo que estas entidades culturales no exigen derechos que las protejan de la modernidad sino que, por el contrario, demandan su acceso a instituciones liberales, considera que los derechos colectivos demandados promueven en su seno la existencia de valores liberales, con lo que, desde el punto de vista de la filosofía liberal, no habría razón alguna para oponerse a estos derechos colectivos” (2009, p. 313).

Al tener en cuenta las palabras de Gros, (2000, p. 41) merece que se preste atención al término de exclusión, dado que Cocomacia como organización lo cuestiona en dos niveles. En primer lugar, desde la falta de integración social en lo educativo, la salud, el desarrollo de los pueblos, la vivienda etc. Y en segundo lugar, lo debate o hace alusión al mismo, a partir de la forma estructural y la organización política mezquina de un Estado que se hace llamar democrático. La atención en este punto se centra, en que el Estado colombiano ha mantenido por fuera del sistema a un sector de la población colombiana, específicamente el territorio de la región del pacífico chocoano. De acuerdo con Subirats (2005) se advierte desde Cocomacia, que son las estructuras políticas manejadas por los

partidos políticos los que han mantenido siempre fuera del sistema político a sectores sociales por considerar que no disponen de las mínimas capacidades y condiciones vitales para ejercer con plenitud su ciudadanía. Como tampoco disponen de “transacción entre iguales jurídicos, iguales y portadores de un bien comerciable (el voto)” (García, 2009, p. 190) una postura políticamente muy liberal. Esa exclusión política a todo nivel es palpable. Y con esto lo que está ocurriendo es que ese sector de excluidos políticos crece; porque crecen las situaciones de exclusión social dejando la sensación de la inutilidad del ejercicio democrático en las instituciones.

El anterior panorama que se ha descrito muestra que estos movimientos sociales y étnicos que han surgido en los dos últimos siglos no han creado un discurso para un mero sostenimiento de prácticas culturales, como tampoco para una mera lucha de inclusión sin reconocimiento, más que esto buscan ganar espacio de poder que les permita consolidarse y legitimarse como una fuerza política desde la cual puedan hacerse sentir como étnica, desarrollar su proyecto étnico, dependiendo su nacionalidad, desde la tutela de dejar de usar representaciones sociales intermediarias que, desde su visión cultural o multicultural, en nada les ha beneficiado. Pero además de esta postura política desde lo cultural, no se puede olvidar que en medio de esta búsqueda llevan lo político al límite de las cuestiones morales (exigiendo un deber ser) para hacer de la sociedad una buena convivencia.

Lo étnico cultural “representa procesos dinámicos y de doble o múltiple dirección, repletos de tensión y siempre en construcción; procesos enraizados en las brechas culturales reales y actuales, brechas caracterizadas por asuntos de poder y por las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas que no nos permiten relacionarnos equitativamente y procesos que pretenden desarrollar solidaridades y responsabilidades compartidas” (Walsh, 2009, p. 47)

Se reafirma con la anterior postura planteada por Gros (2000) que La identidad, lo mismo que la emergencia de los movimientos sociales, étnicos y multiculturales no se pueden considerar como algo estático, como organizaciones que luchan por un mero reconocimiento de ciertas características culturales, sino al contrario, reafirma Restrepo (2008) que “es al Estado y a unos entramados institucionales y jurídicos concretos a los que se apela y se enfrenta, escenario propicio para que esta etnización y organizaciones emerjan y definan el horizonte de sus posibilidades como sujeto político”(p. 111).

Recuperando varios de los elementos brindados por estos autores, se considera a Cocomacia, según García, como una estructura de acción colectiva capaz de producir metas autónomas de movilización, asociación y representación simbólica de tipo económico, cultural y político (p. 353).

2.5 Cocomacia: una organización étnico-territorial en defensa de lo común

Cuando se hace referencia a Cocomacia como organización campesina de carácter étnico, inmediatamente hay que remitirse a su territorio como un espacio que no solamente está atravesado por prácticas ancestrales, sino que también entra en la discusión política como referencia de gran valor para cada uno de sus habitantes. Así, que el carácter étnico unido al territorio son los elementos que distinguen a la organización, manteniéndola como un movimiento en resistencia y constantes acciones contestatarias frente al gobierno.

La figura del territorio es el eje central que permite explorar como Cocomacia desde ese espacio trasciende la esfera de lo público y lo privado, hasta llegar de manera habilidosa al reclamo de las demandas sociales.

Maldonado señala que los problemas que han distinguido a la multiplicidad de grupos étnico de cualquier lugar o nación son los referentes a la violación de sus derechos en materia de uso del territorio, explotación del mismo, lengua, visión del mundo, rasgos culturales y formas de comportamiento (1994, p. 45). Para Cocomacia es claro que la discusión política con el gobierno, sobre la visión cultural de su desarrollo pasa por el territorio. Lo característico de todo esto, “no es la lucha en sí o las posturas férreas ante el Estado, sino la forma en que se deberían o se están determinando las nuevas relaciones entre lo étnico y el Estado nacional sin dejar por fuera los niveles materiales de expresión (Maldonado, p. 45.)

Este binomio étnico-territorial que compone la esencia de su lucha, hace referencia, por un lado, a la característica que posee la organización, los elementos que la constituyen, le dan sentido al origen de la misma y, por otro, que desde su concepción cultural el territorio es parte esencial de la cosmovisión de las comunidades negras, no es sólo la base material de la vida, sino el espacio donde se desarrollan sus relaciones con el mundo, sus semejantes y las fuerzas sobre naturales, siempre presente en un medio natural tan agreste. Esta cuestión del territorio, le ha servido a Cocomacia como eje de referencia para discutir las posibilidades y contradicciones de la situación de las identidades étnicas. El territorio pasa del mero espacio físico para situarse en el marco de lo político, escenario propicio para discutir su carácter de propiedad colectiva y su inalienabilidad. Discutir el desarrollo integral de país, así como el bienestar para la región que propicie calidad de vida en cada una de las dimensiones sociales que hacen digna la vida de sus individuos que la ocupan.

Y dentro de esta dimensión social que plantea, busca también hacer un llamado de conciencia para que cese la explotación indiscriminada al cual ha sido sometida, lo cual lleva a los actores a situarse dentro del plano de lo cultural y desde allí alegar la forma social en que se ha de desarrollar el territorio.

Los últimos argumentos planteados desde Cocomacia como organización (en la perspectiva de la búsqueda de lo que debe hacerse y de lo que debe ser políticamente para establecer una armonía social de carácter integral) tienen como gran enemigo el predominio de las categorías políticas sobre las categorías sociales. Esto significa que las acciones colectivas están determinadas por una relación con el Estado, donde casi necesariamente han de recurrir al contacto directo del sistema político. Lo que se intenta decir es que las categorías políticas son más determinantes que las sociales. A este nivel la reflexión confirma que la lucha reivindicativa de este grupo étnico no solo se sitúa en el plano de los derechos o prestación de servicios sino que busca en los políticos una coherencia, un deber ser, un nivel amplio de relaciones como lo indica la Constitución Política de los colombianos.

Al retomar la reflexión en torno al territorio, hay que decir que su concepción sobre este recoge la preservación de los bosques, los recursos renovables y no renovables que están al servicio de toda la comunidad. Desde lo étnico-territorial se hace una defensa de lo común. En otras palabras el territorio no se defiende para la obtención de riqueza individual, sino que se busca proteger en pro del disfrute común.

Al respecto comenta Sabín:

(...) Hay recursos que se producen en comunidad y que estas comunidades pueden y deben gestionarlos. Afirmando con un gran convencimiento de que no es posible la construcción de una sociedad viable sin el reconocimiento de los bienes, conocimientos y riquezas que son comunes a todas y todos y que hacen posible la vida en común. Que estos bienes comunales son esenciales tanto para el mantenimiento de la vida como para garantizar una justicia social, y que comprenden tanto elementos del medio natural, como la tierra, el agua, los bosques y el aire, como otros recursos generados en sociedad (gestionados a menudo por instituciones públicas y privadas que han demostrado poco respeto a su conservación y mejora), como son el espacio público, los cuidados colectivos, la cultura y el conocimiento. A

renglón seguido sigue diciendo: El interés político de la reivindicación de la gestión común de los bienes comunes se basa en cuatro cuestiones fundamentales que este tipo de gobierno como hipótesis política de lo común debe respetar: 1) Universalidad. El acceso a los recursos comunes debe garantizar el acceso de todos los integrantes de la comunidad. 2) Sostenibilidad. Los recursos comunes deben ser gestionados de forma que se garantice su sostenibilidad y la supervivencia de dichos recursos para que puedan ser disfrutados por las generaciones futuras. Estos criterios de sostenibilidad no sólo se deben aplicar a los ecosistemas naturales, sino también a los recursos sociales. 3) Democracia. Para que los recursos sean considerados comunes se deben gestionar de manera democrática, de forma que las comunidades que crean, cuidan y acceden a dichos recursos puedan tomar las decisiones que consideren más convenientes teniendo en cuenta las anteriores condiciones de accesibilidad y sostenibilidad. 4) Inalienabilidad. Por su propia naturaleza, los recursos comunes no se pueden en ningún caso vender en el mercado. (Sabín, 2012, pp. 21-23)

Las palabras de Sabín, son recogidas por Walsh (2009, p. 59); esta autora aclara la tarea diciendo: “un elemento central de la interculturalidad es asumir su perspectiva de futuro; es asumir que esta generación sólo tiene la posibilidad de disponer de unos recursos, que no sólo son para consumo de esta generación, sino para las generaciones que están por venir; eso no se puede hacer con la lógica depredadora actual”.

Esta afirmación y creencia en lo común como posibilidad de mejorar la calidad de vida, garantizando la supervivencia de los que ahora nacen, con la pretensión de garantizar una justicia social, es descrita también por Cocomacia. Antes se había dicho que su lucha organizativa se hace en defensa de la dignidad del campo, “de un territorio que abarca el conjunto de los recursos naturales, el agua, el aire, la fauna, y los bosques, como riquezas que hacen parte del aprovechamiento común” (ACIA, 1996, p. 25). Y en la *Revista por la vida*, conducida por la diócesis de Quibdó anota: “El desarrollo debe orientarse a mejorar la calidad de vida, a la utilización sostenible de los recursos que permita la preservación de la naturaleza y a la satisfacción de las necesidades y aspiraciones de las generaciones actuales y futuras” (Diócesis de Quibdó, 1993, p. 19).

Con este amplio panorama se puede considerar a la organización campesina de Cocomacia, como una forma de socialización entre las personas y de la naturaleza, una forma de producir la riqueza para el disfrute de la vida en común, como una organización que busca representar y preservar los bienes materiales como de consumirlos, como una organización que confronta lo individual a través de lo común, que busca un modo de mercantilizar lo producido, pero también de supeditarlos a la satisfacción de usos personales y depredadores, en definitiva, una manera básica de humanización, de reproducción social distinta.

Sus esfuerzos se encaminan a defender la lucha colectiva y el buen trato al territorio, con lo cual se fortalece la reivindicación de la identidad étnica. Además, la lucha organizativa deberá trabajar por la sostenibilidad territorial del pueblo afro. Sostenibilidad que consiste en aquello que satisface las necesidades de la actual generación sin sacrificar la capacidad de futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades. Aquí hay que recalcar una vez más que la organización es consciente de que la obtención de las necesidades presentes, actuales, así como las futuras dependen del trabajo colectivo: sociedad-Estado-comunidad.

Esta forma de pensar el alcance de sus objetivos propuestos, indica que la organización no se aísla del Estado, sino que lo ve como un protector e institución que debe garantizar condiciones de vida a una población. Con esto se recalca una vez más que la organización no se opone a que su cultura, lo mismo que sus tradiciones y costumbres, hagan parte de la discusión del escenario político y lo público, como tampoco su concepción cultural que posee sobre los recursos naturales. El escenario político en el que quisiera desarrollar sus demandas lleva consigo la búsqueda de nuevas vías de comunicación y de trato con el Estado. Se aprovecha este momento para decir que todas y cada una de las demandas que se ven hoy en día (demandas étnicas por ser discriminados en cada una de las dimensiones de que hacen posible la vida, de género, religiosas, raciales, territoriales o demandas de ciudades con anhelo de independencia), luchan por su

reconocimiento según sea su caso, pero más allá de esto, “en el fondo todos ellos reclaman autonomía o libre determinación para una mayor democracia, así como participación y ejercicio efectivo del derecho a la diferencia” (Maldonado, 1994, p. 52).

Los pasos dado hasta ahora, - desde que se comenzó este segundo capítulo – dan para resaltar cinco aspectos fundamentales que recorren el proceso organizativo de Cocomacia: En primer lugar, la organización hace una defensa del territorio porque lo ve como la mayor riqueza del pueblo afro, pero a la vez como el máximo productor de bienes que pueden ser alcanzables por toda la comunidad. Para los miembros de esta organización y sus comunidades, el territorio va más allá del límite de un espacio físico donde construir la vivienda, y más allá de una parcela donde cultivar para la subsistencia. El territorio abarca también el conjunto de los recursos naturales renovables y no renovables, las aguas, el aire, los minerales, la cultura. De igual manera, el territorio es fuente de vida, constituye el espacio de origen de la vida, entendiéndolo como un resultado de apropiación y valorización del espacio simbólico e imaginario, mediante la representación del trabajo, todo esto inscrito en un campo de juego de poder y control que tiene límites o fronteras. Es portador de una memoria, de un futuro, por medio del cuál el individuo se reconoce como persona. “En esta misma correlación se expresan los documentos de Cocomacia al decir que es el espacio donde se establecen o desarrollan relaciones de apropiación, respecto a las relaciones de pertenencia, parentesco y aprovechamiento de los recursos naturaleza” (ACIA, 1996, p. 13). El derecho al territorio, es el derecho al espacio para ser.

En segundo lugar, su discurso de carácter cultural hace énfasis en el poder democrático de los derechos humanos, derechos colectivos o de grupo, democracia participativa, la autonomía, la igualdad, la identidad cultural, la expansión de la libertad contra el autoritarismo estatal o la dominación cultural masiva. Busca fomentar y respaldar la cultura del pueblo, como una expresión en

la que el pueblo revela todo su ser y de la cual se sirve para alimentar sus procesos de humanización.

Lo tercero tiene que ver con que Cocomacia recoge la historia del pueblo afro marcada por una continúa lucha para poseer la tierra, disfrutarla y trabajarla en comunidad con sentido de responsabilidad. Una historia marcada por la exclusión, el aislamiento, lo mismo que el abandono por parte del Estado. Su lucha sueña con la inclusión, la democratización de los bienes y políticas de justicia para con su territorio, centrando el debate público en el tema de la superación de las políticas marginales y excluyente con respecto a la región. Sus propuestas o luchas como grupo étnico admiten que para concretar este ideal se requiere la construcción de una nueva política de desarrollo rural, y la transformación del régimen político, que necesariamente debe pasar por la contribución de quienes defienden posiciones contrarias en el campo de batalla por la dignidad del campesinado, la igualdad, equidad, justicia y el abuso al cual ha sido sometido el territorio. Es conciente también que a este anhelo se atraviesan los proyectos dominantes. Los de afuera (los imperios) y los de dentro (dominación criolla).

Un cuarto elemento es que tímidamente – sin desarrollar bien una propuesta de lo común como hipótesis política y práctica comunitaria - camina en dirección a los argumentos del movimiento comunitarista, el cual enfatiza que lo común puede ser un medio que permita avanzar hacia un modelo de sociedad basado en la cooperación, la democracia participativa y la solidaridad, en donde la satisfacción de las necesidades fundamentales de las personas esté sujeta a prácticas que respeten y se integren en el funcionamiento de la naturaleza y la diversidad cultural de los pueblos. Hoy ya no es sólo un deseo, es una necesidad el reconocimiento de las identidades culturales, así como las prácticas sociales de los pueblos “favoreciendo políticas de integración que entienden las diferencias etnoraciales como un componente integral del orden político, social y simbólico (Galán, 2010,p.56)”.

Y, el quinto aspecto, gira en torno a que las políticas del liberalismo político han de abrirse a este reconocimiento, ensanchando su concepto de democracia participativa, que entre otras cosas no responde adecuadamente a las demandas de la diversidad cultural, derechos políticos o demandas multiculturalistas. Velasco ha señalado que en su lugar se requiere de otro tipo de democracia, más participativo y republicano, así como una reorganización de la nación que asuma la diversidad cultural y se reconozca a nivel jurídico-político, en un Estado que promueve la autonomía de los diversos pueblos y comunidades con identidad cultural propia (Velasco, 2011, p. 64). “Porque lejos de ampliar los territorios de intervención democrática de la sociedad dentro del propio espacio político y hacia los espacios económicos, culturales, etc., se restringen los derechos políticos a un mero nombramiento de los que habrán de pensar y decidir por uno” (García, 2009, p. 192).

Siguiendo con Velasco, en la concepción liberal de la democracia el representante goza de una amplia discrecionalidad para integral la diversidad de intereses de los diferentes grupos sociales y no está sujeto más allá de las elecciones, a mecanismos de control ciudadano. Por el contrario, el modelo republicano reconoce la pluralidad de intereses y opiniones entre los ciudadanos y sobre todo se preocupa por que esa pluralidad de intereses efectivamente esté representada en las legislaturas y demás instituciones políticas (p. 75).

Es preciso puntualizar estos cinco aspectos aclarando que pese a que en este caso, el ejemplo que se tomo (para analizar la complejidad que presenta el mundo cultural y reflexionar sobre el debate entre comunitaristas y liberales) es Cocomacia, se considera que el modelo puede servir para estudiar cualquier organización similar a las características de éste movimiento social y cuestionar aquellas sociedades que pretendan tomar decisiones sobre aquello que afecte a estos grupos como étnia. El análisis de este caso específico dá para observar cómo la pérdida de confianza en los partidos, en las instituciones y en las

instancias representativas, ha llevado a que los grupos sociales introduzcan en el escenario político nuevos actores, como elementos articuladores entre sociedad y Estado, pero también como instancias que les permita hacer sus demandas de reconocimiento y necesidades. Y en esa búsqueda por acceder a un buen trato han sacado a relucir el factor reconocimiento y la aceptación de quiénes somos y cómo somos frente a los otros que no son como nosotros, pero que forman parte del mismo juego. Estos grupos étnicos comprenden muy bien que nada de lo que demandan o desean cambiar puede hacerse sin la intervención de aquellos históricos que han estado dentro del juego, sin las instituciones gubernamentales o el respaldo de los partidos que detentan el poder. Esto desde una lógica sensata es incuestionable, dado que estos dos actores tienen las herramientas tanto coercitivas como protectoras, con las cuales pueden destruir o garantizar una buena convivencia social.

A la luz de este revolcón cultural en el que entran las sociedades modernas, se entiende “la cultura política como el resultado de un proceso histórico a través del cual los miembros de una colectividad, o quienes pretenden ser reconocidos como parte de ella, van procesando sus experiencias con el sistema político” (Almada, 2005, p. 127). La lucha de la identidad cultural no se entiende sino en relación con las instancias de poder, siendo este el que le da sustento a la construcción de la identidad política. Y a la vez hay que entender también, que esta identidad basada en la política, tiene como objetivo (sin ser el único) la construcción de lo social desde una perspectiva humanizadora.

Desde este punto de vista es bueno recordar que Cocomacia (ya en sus líneas de acciones que trazaba al comenzar su lucha organizativa), ve la cultura como expresión en la que el pueblo revela todo su ser y de la cual se sirve para luchar y alimentar sus procesos de humanización. Pero además lo cultural debería ser un componente de la visión social política del Estado, con lo que se pone en sintonía con la diversidad geográfica del país. Esto no quiere decir que se le de cabida a

na agenda política de particularismos regionales en lo referente a lo étnico cultural, sino que lo esencial de su contexto haga parte de esa agenda que contiene la vida política del Estado en lo económico y social, en igual de condiciones que el resto de las poblaciones.

2.6 Lo cultural como discurso político

Las luchas por la autodeterminación de grupos étnicos que han resistido siglos de opresión histórica y dominación, con variados grados de complejidad sociocultural, se han vuelto luchas estratégicas nacionales por la democracia en Latinoamérica. Por ejemplo, en Nicaragua se han dado pasos importantes en términos de legislación, establecimientos de límites municipales y concejos regionales autónomos; en México, se cuenta con los procesos de luchas por la apropiación del proceso productivo, por la defensa de la tierra, por la autogestión y la autonomía (Leon, 2010, p. 138).

Para Galán, en Estados Unidos el multiculturalismo se entiende como un movimiento político que se niega a la superioridad cultural occidental, que busca reinterpretar las narraciones culturales dominantes que han generado racismo y opresión sobre pueblos y culturas. En Canadá se ha interpretado como una cuestión étnica para consagrar derechos constitucionales a las minorías culturales, favoreciendo políticas de integración que entienden las diferencias etnoraciales como un componente integral del orden político, social y simbólico. En fin, lo cultural, lo mismo que el multiculturalismo hace parte de las políticas públicas de los distintos países, convirtiéndose en una ideología del Estado que proclama el reconocimiento de las aportaciones culturales recibidas de la inmigración y el derecho de los grupos étnicos minoritarios a la supervivencia (2010, p. 56)

En Colombia se tiene el movimiento de la población negra en búsqueda de la reconstrucción y afirmación cultural, que conduce a la estrategia de organización autónoma para el logro de derechos culturales, sociales, políticos, territoriales, al igual que por la defensa de los recursos naturales. Cocomacia los ha llamado los DESC (derechos económicos, sociales y culturales). Y en función de éstos ha movilizado toda su propuesta cultural con el objetivo de reevaluar todas aquellas posturas políticas del Estado, así como la visión social de la democracia representativa.

Acorde con los tiempos y las demandas de democratización, su objetivo ha sido el de crear una organización que represente políticamente ante el Estado los intereses de las comunidades, donde todas ellas y las tendencias políticas estén representadas. Con esto se afirma, que desde lo organizativo se construye un movimiento cultural basado en lo colectivo para la acción política, dejando ver en primer lugar, que su estructura organizativa “se funde en un aspecto de la acción autónoma de la sociedad que decide intervenir, sin pedir permiso a nadie, en la gestión de lo político. En segundo lugar, que lo hace con tanta fuerza, que la institucionalidad del poder político no puede menos que incorporar en sus dispositivos la impronta de esta energía colectiva” (García, 2009 p. 181). Sus contenidos no están únicamente centrados en cuestiones de reconocimiento simbólico o en una identidad étnica sin proyecto y por tanto, alejado de aquello que tiene que ver con la distribución de recursos materiales o de poder político como muy bien lo señala Kymlicka (2007, p. 93).

Desde este caso específico, (como lo es Cocomacia, al que se ha recurrido para teorizar sobre la complejidad que presenta políticamente el mundo cultural de hoy) se puede ilustrar que los movimientos sociales abarcan la totalidad de cada uno de los elementos que hacen posible la dignidad del hombre en cuanto seres que necesitan dar sentido y valor a su existencia. Son movimientos, que como se ha señalado de la mano de algunos autores, van más allá de una continuidad

biológica, de una filiación, para ubicarse en un espacio que exige acción de cumplimiento al Estado en términos de derechos sociales, económicos y culturales, lo que la organización llama los DESC. Lo que significa que la respuesta de sus movilizaciones están conducidas por la negación a la igualdad, al buen trato como colombianos hijos de la misma Constitución, por el irrespeto, la discriminación y marginación tanto por parte del Estado como por gran parte de la sociedad colombiana.

Con todo, añade Álvarez que la identidad como proyecto tiene que ver con la utopía, pero también con la voluntad colectiva; es decir, la posibilidad de constituir agrupamientos colectivos para la acción política y la proposición de un programa (2000, p. 74).

En fin, lo cultural como discurso político conforma el sector de la movilización étnico-política que aspira a conformar una especie de “sociedad civil”. Esa nueva sociedad civil esta creando su propio campo político autónomo y aspira a diferenciarse de la tradicional clase política al igual que aspira a democratizar las prácticas políticas locales, así como estatales. Camargo expone que “estos movimientos desean una sociedad democrática, más no una democracia racial, una sociedad democrática teniendo en cuenta la diferencia y respetándola; proponiendo una nueva definición de significados y prácticas, donde el punto no es que los acepten en las políticas dominantes, sino lograr una transformación de la misma donde se les tenga en cuenta como actores participativos de la construcción / definición de la nación; plantean una redefinición estructural del mismo concepto de nación” (González, 2006, p. 2). Claro está, que estos movimientos sociales en emergencia o nuevos actores políticos se encuentran todavía frágiles y en un proceso de formación. Pero vale la pena recordar que en el espacio político local, al cual corresponde cada movimiento, se viene dando una lucha permanente entre las distintas autoridades presentes en la zona por ganar el reconocimiento y la legitimidad política.

El marco del escenario presentando permite decir con cierto convencimiento, que cada uno de estos movimientos sociales, ya sean campesinos, urbanos o religiosos, tienen detrás del discurso cultural como exigencia para ellos mismos, el sueño de influir en el sistema político, concibiendo esto como éxito de las estrategias políticas de la identidad cultural.

De acuerdo con esto Germán (2010) afirmación que:

(...) desde la perspectiva de la teoría de la movilización de recursos, si los movimientos no se institucionalizan, es decir, sino logran incorporar sus demandas a las instituciones políticas del gobierno representativo, fracasan, dado que no logran su principal propósito estratégico. Pero lo paradójico de esto es que si los movimientos se institucionalizan fracasan porque quedan capturados por el sistema de relaciones sociales que vienen a impugnar. La virtud de los movimientos radica en promover el radicalismo auto limitante. Espacios de conformación y consolidación de identidades que disputan el modelo de desarrollo y sustentan formas de vida alternativas frente a la voracidad instrumental del aparato del Estado y la lógica utilitarista del mercado.

La forma organizativa y cultural de éste capítulo, se orienta a la comprensión de algunas relaciones entre cultura y poder que median los procesos organizativos inscritos en zonas de conflicto social, abandono y carencia de todo tipo de necesidades. En particular, analizando la forma en que la configuración histórica de una organización campesina del Medio Atrato, se va imbricando en las políticas culturales que, desde este tipo de agrupaciones, se despliegan con las culturas políticas locales y nacionales, proceso en el que se van redefiniendo también los modos de asumir lo político (Romero, 2011, p. 31).

Concluye así que la base organizativa de Cocomacia se aglutina alrededor de una causa y logra darle dirección o consistencia política a un discurso étnico, desde el cual busca por un lado, que se den transformaciones sociales y, por otro, plantea en alguna medida, el problema de la relación entre participación y representación

en el sistema político, anhelando construir nuevos órdenes sociales, incidir o actuar en nuevos modelos de desarrollo y condicionar la práctica o emergencia de nuevas realidades políticas. Esta última ambición o utopía que se busca hacer realidad desde la participación política y representación a través de medios organizativos requiere de un acumulado político de alto nivel, de una fuerza con capacidad de convocación que no sólo se hace desde el discurso de la diversidad étnica si no que también hay que remover prácticas, estructuras y, estereotipos para poder suscribir sus posturas o visiones étnicas dentro de los planes de desarrollo de las instituciones del Estado. La pregunta en este caso sería ¿Tienen los diferentes grupos sociales o étnicos la capacidad política que pueda llevarlos a la consecución de sus objetivos? Lo que se está preguntando es por la capacidad política que pueden tener ciertos grupos que luchan por superar condiciones de subordinación y opresión social, sobre todo cuando ellos optan hacer parte del sistema político.

En este último orden de ideas el Estado como agente los puede hacer sujeto político, los integra al sistema, pero se corre el peligro que muy rápidamente tienda a controlarlos políticamente desde el mismo Estado. Esto dependerá del nivel de formación y responsabilidad con la que lleguen a los estamentos institucionales.

Más allá de la posibilidad que puedan ser monopolizados, hay que poner atención en que hay un afán por recuperar el sentido de los dos conceptos antes mencionados: representación política y el derecho a la participación. Rivero, (aunque no tiene duda que para la época que se vive de muchas reclamaciones culturales son bastantes complejos) comenta “que la representación política, en el uso que se hace del concepto, refiere una deseable semejanza entre gobernantes y gobernados, es decir, la representación política a punta a un horizonte normativo que va más allá del sentido que se le ha querido privilegiar de la participación popular en la elección de los gobernantes” (1997, p. 218). Se trajo a colación esta

noción de participación, porque desde una posición muy subjetiva se puede apreciar no solo en las entrevistas, acciones, documentos y por proceso, que los miembros que conforman la organización de Cococmacia ya no se sienten como grupo étnico representados con solo elegir, aun sea en beneficio de ellos mismos, sino que desean realmente un día cualquiera hacer parte directa de la mesa de los participantes. Se busca lograr esa semejanza a través de determinados procedimientos e instituciones.

2.7 Política y discurso de la etnicidad de Cococmacia

La finalidad política que recorre el campo de lo étnico no está determinada por la simple conservación de tradiciones orales, culturales o prácticas culturales y en ese sentido formas de convivencia, sino que abarca la aparición de un espacio social que haga posible la ampliación de la participación para los grupos que históricamente han sido excluidos del ámbito de las políticas nacionales. Es una lucha que confronta la hegemonía de los espacios políticos, así como el espacio mono cultural que durante toda la historia del país no ha hecho otra cosa que desconocer o en su efecto subordinar el espacio multicultural de la nación.

La finalidad del campo de la etnicidad que descansa en las particularidades de las culturas étnicas o en el sentido pleno de la palabra igualdad ha estado equivocada, porque siendo lo étnico una preocupación, su finalidad es la protección de ellas pero a través de su promoción en la política. Este objetivo ha conducido a los afro lo mismo que muchos otros sectores a trabajar (en ocasiones desde la confrontación con el Estado) el nivel de relación que éste debe tener con la diversidad étnica y sus otros entornos y no sólo por las formas constituidas existentes.

Cocomacia como organización étnico cultural, enfrenta al Estado en procura de generar un espacio propio de relaciones políticas e institucionales. Lo que quiere decir, que la lucha de los pueblos afro no es culturizar desde la etnicidad a la nación colombiana y tampoco es reducir a los colombianos a una etnicidad afro, aunque la hegemonía tienda a hacer eso y pretenda estatizar sus luchas como bien lo ha señalado Zambrano. Más bien se puede pensar que se enfoca a la ruptura del esquema de la unidad racial de los colombianos, para lo que en cierta forma, necesita llevar la discusión de lo étnico al ámbito de lo político. En palabras de Zambrano, (2006, p. 55) el análisis del campo étnico tiene como responsabilidad, entonces, describir las tensiones y explicar las paradojas de la construcción social, no demostrar que el reconocimiento de los derechos de la diversidad étnica produce efectos inmediatos en la reproducción de la autoctonía de las etnias.

Lo anteriormente descrito en este apartado permite concluir de manera condensada, que la finalidad de la política étnica de Cocomacia es expresar de manera total y compleja los vínculos de la relación Constitución-país, la forma unidimensional en que se construye la sociedad, así como promover la diversidad desde la acción política, hacer visible las diferencias que siguen habiendo con el resto de las poblaciones, marcar la tendencia de la evolución de los contenidos étnicos producidos por la promoción de la diversidad y seguir haciendo énfasis en la reivindicación de sus derechos. La pregunta es ¿En qué consiste realmente la reivindicación? ¿Cuál es su verdadero contenido o propuesta? La respuesta es tajante: Demandar de los políticos e instituciones una perspectiva de un proyecto político más amplio, que es lo que en este momento falta.

Desde aquí es factible decir que todas las discusiones políticas de cómo salir de la crisis se hacen complejas porque son muy localizadas y se dan en los mismo ámbitos regionales que tradicionalmente han ostentado el poder, convirtiéndose en espacios demasadamente controladores que cierran la participación política

ala masa marginada; lo que claramente hace entender que la obstrucción al desarrollo, al bienestar, está dada por la falta de una política democrática de carácter incluyente, con participación de los ciudadanos que se encuentran en estado de marginación. La indignación de los grupos étnicos contra las políticas del Estado (especialmente la de Cocomacia) es más casi por la ausencia de discursos y proyectos políticos de carácter pluricultural o incluso colectivos que, por la política de los diferentes recortes sociales que a diario se sufren. Esto es lo que causa desamor, rechazo hacia la política y a los que la ejercen. Hay antipatía lógicamente, porque los partidos, sean de derechas o de izquierdas, no ofrecen (desde una mirada étnica) un discurso de inclusión (país-cultural).

Desde la arena política (vale la pena volver a recordar) la finalidad política de Cocomacia es abogar por la protección de la cultura pero a través de su promoción en la política; apostándole a la humanización de su ejercicio, lo mismo que al derecho en aras del bien de la comunidad, que entendido sin egoísmo se extiende a toda la sociedad. Su finalidad se resume en hacer de Colombia un país decente, donde nadie deba enfrentar la incertidumbre de la miseria y del sufrimiento, producto del abandono que lleva a la pobreza y la radical desigualdad social. Superar una forma de hacer política en interés personal y no en beneficio general, especialmente de los sectores más desfavorecidos, excluidos y marginados, es parte de su discurso cultural. Como se puede observar su lucha por la defensa de lo étnico-territorial, que da origen a la organización, no deja por fuera el contexto social que vive la población, ni las discusiones que hayan que darse en materia política cuando las decisiones que tome el gobierno los afecte como pueblo afro. Su discurso cultural se enmarca desde todos los ángulos: construyamos democracia, no más desigualdad.

Desde este ámbito se busca evaluar y medir los resultados de la política del Estado Social de Derecho colombiano, que se proclamó pluricultural definido en el artículo 7º de la Constitución de 1991, con el objeto no solamente de reconocer y

Proteger la diversidad, sino también de hacer énfasis particularmente en la “reconfiguración de la misma, vocablo que invita a los individuos, al amparo de la Constitución a replantear su existencia cultural, social y política en el país como miembros de una colectividad, antes que como individuos independientes y libres” (Zambrano, 2006, p. 53).

Al final de este segundo capítulo se hace necesario plantear la siguiente pregunta: ¿No será posible articular las demandas de los diferentes grupos étnicos, pero también de los movimientos sociales, sin que el Estado pierda su potencia política? Y de ser posible ¿Cómo se representan los intereses demandados de cada organización étnica (movimientos sociales) en las decisiones estatales? ¿Políticamente no será posible integrar los valores culturales de la sociedad, al proyecto político del Estado? Esta postura de lo identitario como discurso político, es un reto y un asunto que el gobierno amparado por la Constitución debe resolver. El siguiente capítulo analiza cómo se comportan estos elementos dentro del escenario de la política colombiana.

CAPÍTULO 3

DISCUSIONES DE LAS IDENTIDADES POLÍTICAS EN EL ESCENARIO POLÍTICO COLOMBIANO

Al partir de la experiencia de Cococmacia (organización que se moviliza o se sitúa en el espacio de lo político a través de lo cultural) se da por iniciado una aproximación a la discusión política de las identidades culturales en Colombia como elemento que ha de tenerse en cuenta a la hora de discutir el ordenamiento nacional, la construcción de la sociedad, lo mismo que la dinámica de su desarrollo.

En Colombia desde hace algunos años, específicamente desde los años ochenta, comenzó un proceso de reivindicación étnica y política de las comunidades afrocolombianas a través de diferentes movimientos sociales y étnicos (dentro de los cuales se encuentra la organización antes mencionada) dirigido al reconocimiento explícito de la identidad colectiva, reconstrucción y resignificación de su identidad étnica, respondiendo ello, en parte, a la discriminación, estigmatización y exclusión que han vivido por el Estado y la sociedad colombiana. Adicionalmente, su estructura organizativa y discursiva no sólo responde a una reivindicación de valores culturales, sino que también se han dado a la tarea de diseñar desde lo cultural, un discurso que les permita tutelar y acceder a unos derechos como ciudadanos según la Constitución que rige el país de su procedencia. Esto incluye también, el convencimiento de que éste será uno de los espacios que puede posibilitar a las etnias, una verdadera construcción histórica del sujeto social.

Lo cultural, aunque suene un poco repetitivo, muestra una vez más que tiene eminentemente un propósito político. Va dirigido hacia algo y contra alguien. Hacia

la defensa de sus derechos que el Estado no protege y contra una mayoría dominante que por muchos años ha trazado las líneas que deben gobernar culturalmente el país. Contra el Estado porque ni cumple ni hace cumplir sus propias leyes de protección de los derechos étnicos (incluyendo los derechos de los diferentes movimientos sociales) ni los que les otorga la Constitución del 91. Como tampoco los que quiso o ha querido darles el artículo transitorio 55 que reconoce en uno de sus apartes, el derecho a la propiedad colectiva sobre todas las tierras ancestrales ocupadas por los afros en la Costa Pacífica. Y aún más que contra la figura abstracta del Estado, las luchas de las identidades étnicas del Pacífico colombiano, han sido contra sus representantes; los terratenientes y nuevos colonos que, por la ambición de la codicia del metal, han llegado de todas partes devorando cuanto terreno encuentran dejando como única ganancia a los poseedores los escombros y desintegración social. Pero aún más, lo que la resistencia de las comunidades no deja devorar, lo buscan minar de raíz por el principio del repartimiento que permite convertir en individual y transable la propiedad colectiva de las comunidades, propiedad que se considera un estorbo para el avance de la civilización.

Con lo último que se acaba de anotar, da la impresión de que se esté desviando el tema central del tercer capítulo, algo que no es así, sino que se hacía necesario hacer énfasis en el anterior aspecto, núcleo de la lucha étnica de los afro del Pacífico y a la vez elemento central que inspiró, fortaleció y extendió la discusión hasta lo cultural. Ahora van tras la pretensión de que los actores políticos definan la situación sociopolítica de los pueblos, de acuerdo con la situación del terreno y no de acuerdo a la estructura del Estado, algo que ya se había enunciado en el segundo capítulo de este trabajo. Pero a su vez, esa lucha por poseer el territorio para ponerlo en función de lo social es el que permite (para el caso de los afro del pacífico), dar razones del cómo y por qué penetró la discusión política de la identidad en el escenario político colombiano; llegando al punto de ser

Institucionalizada (en lo jurídico y lo político) al menos teóricamente dentro de los espacios de la política colombiana.

Muchas de las posiciones étnicas son y deben ser discutidas, algo que debe ser positivamente valorado por los grupos étnicos, pero claro, siempre y cuando esas discusiones tengan como protagonistas a los implicados y se hagan desde el marco de aquello que prescribe la Constitución, (sobre todo teniendo en cuenta el preámbulo de la misma) que precisamente está allí como guarda, defensa y avance de los pueblos.

Es de anotar, que esta misma reflexión teórica puede trasladarse a otros países de Latinoamérica que sean visto, no se sabe si obligados, pero si convocados por la realidad, a pronunciarse sobre la diversidad cultural y multicultural a la cual están entrando las sociedades actuales, indicando de entrada que la reflexión puede cambiar en algunos aspectos dado que sus motivaciones son múltiples y diversas en sus orientaciones y en sus identidades. Pero no obstante a lo múltiple que sean en sus orientaciones, a estos movimientos los une la demanda que hacen por su reconocimiento, la lucha por hacer posible una nueva forma de organización política, los une las grandes manifestaciones que hacen en sus respectivos países exigiendo derechos básicos, ponen en cuestión la concentración de lo económico-social impuesto por políticas regionales que en ocasiones son avaladas por los gobiernos, así como el deseo de encontrarse o vivir de forma integrada, (no como algo añadido) a la sociedad que pertenezcan.

Precisamente, la sensación de haberse sentido históricamente, como algo añadido a la sociedad, los ha llevado a fortalecer su carácter étnico, con el cual han empezado a crear grandes discursos que les permita debatir ideas descalificadoras por parte de algunos individuos que tienden a pensar de que el reconocimiento de las cuestiones étnicas y culturales, lo que hacen es desajustar el orden político y ponerle trabas a lo que constitucionalmente para ellos esta bien

ordenado. A propósito de esto, García dice “que hay quienes consideran que el reconocimiento de los derechos de las identidades culturales y étnicas minoritarias es un planteamiento retrógrado” (2009, p. 314). Los que piensan de esa forma no se han dado cuenta que lo cultural se va imbricando de manera consciente en lo político, traspasando el plano de lo meramente identitario para ubicarse en el marco de la dimensión social y una vez situado allí, plantear la discusión a escala de una moral política, del deber ser.

Desde este punto de vista, el interés (como se ha dicho desde el principio al comenzar este tercer capítulo) es hacer énfasis o dar prioridad a la forma en que penetraron las discusiones de lo étnico-cultural al espacio político colombiano; algo que se responde con absoluta claridad, desde la Constitución colombiana de 1991. Pero antes de dar respuesta al interrogante con el que se introdujo el último capítulo hay que preguntarse si el interés que mostró el Estado colombiano, en cabeza del constituyente por incluir dentro de la Constitución una política cultural a partir de ese momento, se debió a un acto de conciencia justa de la democracia representativa, a una ampliación de la agenda nacional o a una verdadera ampliación de la participación democrática por parte de los delegados del gobierno a la Asamblea Nacional Constituyente. Estos interrogantes son los que llevan a preguntarse por su introducción dentro de los articulados de la Constitución, y son a la vez, los que dan las verdaderas respuestas de cómo ha funcionado históricamente, el sistema político de la nación con respecto a sus raíces culturales que la han poblado.

3.1 La diversidad cultural como una política del Estado

Un punto de partida en el abordaje conceptual de la discusión de las identidades como política de nación se evidencia a partir de los años noventa:

Donde se produjeron numerosas reformas constitucionales en las que se abraza, con mayor o menor fuerza, las políticas multiculturalistas. Decenas de países redactaron nuevas constituciones políticas que, con diversos matices y alcances, comparten un giro hacia la incorporación del multiculturalismo como política de Estado. El giro multicultural incluye los más disímiles países de la región, entre los cuales se encuentra Colombia (Restrepo, 2008, p. 97)

En los más diversos lugares, florecieron las organizaciones, movimientos y ONG en nombre de la diversidad cultural. Para Colombia, decenas de organizaciones étnico territoriales y étnico culturales han surgido desde los años ochenta, siendo reconocidas a partir de la Constitución Política de 1991 en lo jurídico y lo teórico político (aunque no como se quisiera en la vida misma de la política o agenda nacional) “cifrada en asuntos mucho más rentables económica y políticamente, como la guerra y la organización de las finanzas públicas” (Zambrano, 2006, p. 46). Pero a pesar de esto se reconoce que a partir de estos dos hechos de reconocimiento constitucional (jurídicos y políticos) los movimientos sociales y étnicos han constituido una estructura de oportunidades adquiriendo una amplia visibilidad en la arena política nacional, regional y local, alcanzando (en especial el sector afrodescendiente) logros decisivos como la titulación colectiva de muchos de sus territorios en la región del pacífico colombiano (ACIA, 1996, pp. 31-35).

Si bien es cierto que la Constitución Política del 91 adoptó una visión multicultural como política de Estado, no es menos creíble que éste reconocimiento fue posible

gracias a los múltiples reclamos y denuncias que antes de la reforma constitucional ya venían haciendo los distintos movimientos desde sus respectivas denominaciones, lo que tampoco quiere decir que se desconozca la postura a favor de algunas voces de autocríticos en el seno de la cultura mayoritaria y dominante. Visto así, hay que aceptar que el Estado colombiano se reconoció constitucionalmente como un país pluriétnico y diverso, empujado por ciertos sectores sociales y no al contrario como se ha pretendido decir, que fue por iniciativas propias. Fue una reforma que desde su comienzo, pasando por los articulados 7 y 70 da muestra de la amplitud de su agenda con la idea de sepultar la exclusión e integrar al ciudadano a las políticas estatales, pero hay que acentuar que esa amplitud de una agenda más comprehensiva no era fruto de una conciencia que se preocupará por una participación real, sino que apuntaba a calmar los ánimos de diversos movimientos y bajar la tensión de la crisis social que se vivía en la década de los años 80 y 90; época en que muchos movimientos de diferentes calificativos reclamaban una mayor atención para el campesino por parte del Estado. Por eso algunos estudiosos de la Constitución la llaman la Constitución para la Paz, otros que es una constitución de carácter puramente garantista, más no practicante de los principios de justicia, en lo político y jurídico que allí están consagrados.

Así que la pregunta por la introducción de las políticas identitarias al escenario colombiano, lleva a otro interrogante ¿Realmente se habrán dado cuenta de que el reconocimiento del otro, sea de izquierda o de derecha, favorece la integración social y la seguridad nacional? ¿Fueron conscientes de qué los miembros de grupos culturalmente definidos son agentes que merecen participar y disfrutar de los beneficios políticos que a todo ciudadano le otorga la ley? Lo más coherente que se puede responder ante estos interrogantes teniendo en cuenta la historia de los pueblos afro (y otros movimientos), es que se han visto empujados a actuar, más que por convicción o justicia, por intereses electivos y políticos frente a los fenómenos que la realidad va presentando.

Volviendo al punto central de este capítulo y teniendo en cuenta los dos anteriores, es evidente que la discusión de las identidades ha llegado al espacio político colombiano, en gran medida, en respuesta a las demandas de los movimientos étnicos culturales de los años 80 que fueron reconocidos como tales en la Constitución Política del 91. A partir de esta fecha el rol y las responsabilidades estatales cambiaron formalmente y con ello el término étnico cultural asumió un espacio institucionalizado. Pero no obstante, todavía existen grandes limitaciones en términos de aplicación y en los consensos de cómo promoverla concretamente. Lo más plausible de este avance es que el carácter político y social de lo étnico cultural, permanece en el contexto colombiano y articulado en la Constitución como reflexión necesaria que, desde la teoría política, habrá que seguirse ampliando en su contenido y alcances políticos-sociales, ya que estos de una u otra forma afectan de manera positiva o negativa a la ciudadanía de los estados.

En este sentido no sólo cambian las preguntas que se han enunciado anteriormente, sino que lo étnico lleva al Estado, a interrogarse por la verdadera trascendencia de lo étnicocultural en términos de una política anclada en lo normativo, preguntarse por sus motivaciones y cuáles serían las formas más adecuadas de su participación política en la democracia representativa. Si en este ámbito de reflexión, el Estado decide darle mayor participación a lo étnico, se le crea el reto de pensar las formas más eficaces del mismo dentro del gobierno, así como sus limitaciones, no vaya ser tarde que temprano, comiencen aparecer multiplicidad de grupos o movimientos de diferentes clases sociales por cualquier motivación social y, quieran hacer lo mismo, o sea, entrar en una serie de reclamaciones de acuerdo con sus aspiraciones, y la multiplicidad de intereses con los que llegan hagan más complejo lo político.

Finalmente, el interrogante es: ¿cómo explicar este enfoque político de lo étnicocultural desde el Estado? Con este interrogante lo que el Estado tiene que

descifrar es, cuáles son sus orientaciones, perspectivas y posiciones como ciudadanos que a pesar de otorgársele una discriminación positiva deben guiarse por el texto constitucional. Pero una vez haya llegado a una comprensión real de su enfoque deberá analizar en dónde esta su arraigo y sus verdaderos objetivos, así como los escenarios de ubicación que permitan en doble dirección un grado de satisfacción.

Los movimientos sociales tienen claro sus objetivos y aspiraciones, no así las instituciones del gobierno, como tampoco los parlamentarios que offician de representantes del pueblo; cayendo en la simpleza de un mero reconocimiento formal, pero aislado de todas aquellas políticas sociales que integran de manera afectiva y efectiva a la comunidad.

Hasta ahora todo indica que la concepción o en su efecto la discusión sobre las identidades políticas en Colombia ha sido fruto de todos aquellos movimientos sociales, múltiples y diversos en sus orientaciones y en sus identidades, que se oponen a la homogenización constituyéndose en verdaderos espacios de reacción y de resistencia a los impactos de la crisis y que en sus diversos gritos y deseos son portadores de nuevos horizontes colectivos. Pero además de lo anterior, lo identitario ha mostrado en términos de discusiones políticas, que también abarca una totalidad de múltiples situaciones, sociales e históricas que aun permanecen de forma endémica en los contextos de los Estados nacionales. En esta línea, Miranda muestra teóricamente, que lo étnico cultural ha vuelto de nuevo a los escenarios de lo público y lo académico, porque sigue subsistiendo aquella deuda o realidad histórica que no puede pasar desapercibida:

La consideración de la identidad o su entrada a un primer plano de los debates públicos y académicos sobre filosofía moral y política se debe fundamentalmente a la realidad de la discriminación que sufren o han sufrido ciertas personas o culturas en función de ciertos rasgos identitarios de naturaleza adscriptiva como el color de la piel o la sexualidad, o cuasidescriptivos como la religión (que si bien puede abandonarse o cambiarse a voluntad,

está íntima y estrechamente vinculada a la imagen que tenemos de nosotros mismos). Esta situación de injusticia ha dado lugar a una serie de debates cuestionando la neutralidad, imparcialidad, objetividad, justicia, verdad o racionalidad de la cultura mayoritaria y dominante que producía esta situación de discriminación e injusticia. Estos debates se han traducido por una parte en un atrincheramiento de las minorías discriminadas en torno a una supuesta identidad diferente y vulnerada y por otra, en una reacción autocrítica en el seno de la cultura mayoritaria y dominante por parte de ciertas personas conscientes de la responsabilidad y culpa de su propia cultura. (2008, p. 138)

La intervención de Miranda refleja en dónde está el punto de la discusión y el meollo de la pregunta con la que comenzó este apartado. El escenario antes descrito, no puede ser mejor, porque marca la centralidad de la discusión entre lo político y lo identitario; escenario que constitucionalmente ha dado un giro notorio una vez fue aprobada la Constitución Política de Colombia de 1991. A partir de esta fecha la constitución se muestra no sólo como aquella que recoge y combate cada una de las formas de discriminaciones, sino que también se ve a futuro como el texto generador de espacio de inclusión, como carta abierta al servicio de toda su población y sobre todo que con sus artículos se compromete al respeto, a la igualdad y a la justicia, pero también desde ese momento a seguir discutiendo políticamente la cuestión de la diversidad cultural de la nación. Esta gesta y aceptación de un país pluricultural por parte de los constituyentes y en general de toda la sociedad, generó múltiples expectativas en todos los sectores excluidos, hasta el punto de haber sentido que con esto se había logrado superar todos los obstáculos que se antepusieron al verdadero desarrollo de las comunidades campesinas. Veinte años después de haber sido aprobada la Constitución el país sigue con los mismos vicios políticos tradicionales, trabajándola, lo mismo que manipulándola o violándola desde la mayoría cultural y dominante según sus intereses particulares. La euforia y el deseo plasmado en el texto en torno a la discusión de la identidad como política de Estado (algo que permite nivelación e integración social) que dará sólo en eso, en euforia, en algo que hace parte de los anales de viejos libros, como algo añadido a una constitución que sólo quería

saldar cuentas de reconocimiento con respecto a los grupos étnicos y diferentes movimientos sociales. Atras han quedado las buenas intenciones filosóficas, políticas y morales de un país que se reconoció pluriétnico, de un Estado que proclamo desde el texto constitucional su carácter democrático, una democracia participativa, un Estado que dio muestra de interesarse por la existencia, seguridad y protección de cada uno de sus ciudadanos incluyendo el territorio que hace parte de su nación.

Diversos autores como (Grueso 2013, p. 120; RossBach de Olmos 2011, p. 20) coinciden que para el caso específicamente colombiano, la Carta Política de 1991 trajo diferentes tipos de apertura hacia las identidades colectivas. Por ejemplo, las declaraciones constitucionales sobre los derechos fundamentales de la persona y la declaración de Colombia como un país multiétnico y multicultural, lo cual hizo posible modificar sustancialmente las que hasta entonces habían sido las relaciones del Estado con la diversidad que habita el país. Cocomacia no sólo reafirma esto (1996, p. 45) sino que también sitúa la discusión de la política étnica a partir del mismo acontecimiento y en su efecto, va a decir, al igual que Agudelo (1999, p. 2) que el desarrollo de sus articulados, en torno a la diversidad producen un gran salto en la configuración de un nuevo sujeto socio-político, ahora definido como minoría étnica. La diversidad étnica y cultural fue definitivamente, para Cocomacia, promovida por los artículos 7 y 70 de la Constitución Política de 1991.

Los hechos que en este contexto se vienen estudiando no son para historiar sucesos, ni para contabilizar las contribuciones jurisprudenciales al desarrollo constitucional como muy bien lo reafirma desde otro ángulo, Zambrano (2006, p. 41) sino para explicar el por qué y a partir de qué momento Colombia decide interesarse por la emergencia del campo étnico, la ampliación de la diversidad cultural y escoger las discusiones de las mismas como política de Estado. En medio de la reflexión que hacen los autores antes mencionados, no dejan de reconocer los límites y tropiezos que se tuvieron en aquel momento por darle un

impulso al proyecto de Estado-Nación multicultural, pero a pesar de eso ratifican y se muestran convencidos que fue el constituyente del 91 que permitió desatar los lazos que amarraban la sociedad plural colombiana desde mucho antes de la Constitución de 1886. Esta postura es poco aceptada en su totalidad por Cocomacia, dado que desde su visión como organización alegan que sin la presión y movilización de los diferentes grupos étnicos y diversos movimientos sociales, la promoción de la diversidad cultural no tendría un reconocimiento en lo jurídico y lo político por parte de la cultura mayoritaria y dominante, especialmente para el caso de los afro. Con esto, lo que quieren enfatizar es que los elementos de etnización que se encuentra recogidos en la Constitución del 91 no son resultados absolutos de los que hicieron parte de la Asamblea Nacional Constituyente; como tampoco acto de plena conciencia de que se hacía necesario ampliar y reconocer la diversidad cultural del país, como elemento de integración social, respeto, justicia e igualdad en los derechos como condición estructural de la vida en comunidad.

Con éste planteamiento lo que Cocomacia hace es una defensa de su lucha, de su proceso. No descarta los buenos oficios y roles que cumplieron los Constituyentes en beneficio de las aspiraciones e intereses de los grupos étnicocultural, pero (el misionero Gonzalo María De la Torre, iniciador de este proceso comunitario) afirma que el reconocimiento de la política de la identidad por parte del Estado es la legitimación de luchas históricas de grupos étnicos vernáculos y minorías sociales, que han sido sujetos paradigmáticos de las luchas por la participación económica, social, y política, algo que se ha ido logrando después de la promulgación de la Constitución del 91.

Siguiendo esta apreciación, se puede indicar, que al lado de la entereza o sea del equilibrio y voluntad de los constituyentes para articular la diversidad cultural, está el tema de las resistencias de las comunidades y otros movimientos de organizaciones sociales cómo dinámicas forjadoras de acciones colectivas, que

han permitido que los distintos gobiernos les hayan reconocido su estatus como ciudadanos y en los últimos años han logrado desarrollar una gran incidencia en la construcción de espacios de participación política y social, participación efectiva mediante la consulta previa y enfrentar el conflicto político armado.

Es claro entonces que (hayan sido los constituyentes o las organizaciones, en sus diversas dinámicas de resistencias) el punto nodal que dio cabida al reconocimiento de un Estado multicultural y pluriétnico fue la Constitución Política de 1991. Ella contiene un número relevante de artículos que hacen referencia al carácter étnicocultural y al marco legal en el cual se incorporan las reivindicaciones de la población afro.

Para efecto de lo que se dice se trae a modo de referencia el artículo transitorio 55 dado que este fue uno de los primeros logros que obtuvieron las comunidades afro del Pacífico.

A propósito de esto Moreno & Rodríguez (2014) dicen:

(...) En primer lugar, por primera vez en una Constitución colombiana y en toda la legislación republicana se introduce la categoría comunidades negras. Con el uso de esta categoría, los negros que habían sido invisibilizados por el proyecto de nación mestiza, se hace visibles. Son reconocidos como grupo étnico cuya identidad se basa en el desarrollo de unas prácticas tradicionales.... En segundo lugar, el Estado, además de reconocer esta identidad cultural, adquiere el compromiso constitucional de protegerla y fomentarla. En tercer lugar, se reconoce el derecho a la propiedad colectiva sobre las tierras ancestrales ocupadas por los negros en la Costas Pacífica. Reconocimiento que abre la posibilidad de que también sean reconocidos los derechos territoriales en otras zonas del país que presenten condiciones similares a las de la Costa Pacífica. (p. 46)

Y en el marco de las normas constitucionales y en desarrollo del mandato del artículo 55 transitorio, el legislador ha desarrollado una serie de leyes que incorporan demandas de la población afro e indígena entre las cuales se señalan

los artículos 171 y 172. Con estos y muchos otros la Constitución constituye el marco normativo de la existencia no solo de las comunidades negras, sino también de la diversidad cultural del país.

Para Zambrano:

(...) Colombia ha cambiado de manera significativa en los últimos diez años, pero contrariamente, la reflexión sobre los cambios parece ser más bien parca. Se percibe cierto rezago para asimilar y analizar el país que tenemos: Mientras se atiende la realidad militar de la guerra, se descuidan los frentes sociales y culturales que, sin armas, luchan contra ella de forma diferente". (2006, p. 57)

La reflexión que surge de aquí es que hay un país que corre paralelo a la guerra. Dan muestra de ello las luchas de los movimientos sociales, y las reivindicaciones de la diversidad étnica.

Los afanes de los políticos, encerrados en sus ambiciones y terruño, los hace mostrar cada vez más aislados del resto de los colombianos, no interpretan la historia subterránea que corre estructurando formas de convivencia y espacios sociales, formas invisibilizadas por darle la hegemonía a otros sectores sobre lo social, que perfilan la necesidad de evolucionar en el tratamiento de los conflictos.

3.2 Dinámica y evolución de la diversidad cultural

A fuerza de ser reiterativo se ha dicho, que la introducción de la discusión de las identidades política en el escenario de la política nacional, provocó un nuevo contexto tanto en lo legislativo como institucionalmente. Contexto novedoso que según Zambrano (pp. 78-81) puede ser leído a partir de las Constituciones de 1886 hasta 1991. En este espacio de tiempo tranquilamente se puede observar la

evolución y dinámica de la diversidad cultural del país, que sin duda alguna, en medio de las múltiples limitaciones, crea una esperanza de participación política multicultural o pluralista para los sectores marginados. El autor recuerda que el escenario de la Constitución de 1886 era el de un Estado republicano, que definía a la nación como un país de uniformidad cultural, prohispana y católica, donde la participación política era exclusiva de los sectores dominantes y por lo tanto, excluyente para amplios sectores diversos.

Con la aparición de la Constitución de 1991 no sólo se transforma este orden de cosas sino que las voces de algunos ciudadanos, abrazando los principios de justicia, como la igualdad, la equidad y el derecho a la dignidad, le recuerdan al Estado que su nación es pluricultural en muchos aspectos, y uno de sus primeros deberes es la integración del sector marginado, de eso que hasta antes de la reforma constitucional llamaban despectivamente, cultura diferente.

Estos y muchos otros debates dados e impulsados por diferentes sectores de identidades colectivas, como son: étnicas, religiosas, de género, y minusválidas son las que promueven un Estado Social de Derecho con aportes de visiones multiculturalistas, como se acaba de decir, para dar cabida a las reivindicaciones de los pueblos indígenas como afro y a otros movimientos sociales sujetos también de derecho, iniciando el proyecto de unidad de los colombianos en su diversidad.

El artículo primero de la Constitución Política de Colombia, para recoger cada una de las visiones de los sectores participante en la Asamblea Nacional Constituyente, define a la nación como un Estado Social de Derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general. Por consiguiente, la cuestión de un Estado

Social de Derecho como principio fundante del Estado Social colombiano, implica que todas las acciones y actividades estatales deben ser pensadas en función de dicho principio rector; de tal forma que la preservación continua del principio democrático o la posibilidad de participación ciudadana en la toma de decisiones políticas, debe permanecer siempre y cuando aquellas decisiones afecten los intereses e integridad de los individuos o de una población.

En aras de respetar la dignidad humana hace énfasis a su estado de nación pluralista, reconociendo en el artículo 7º su deber de proteger la diversidad étnica y cultural de Colombia.

(...) La diversidad cultural hace relación a formas de vida y concepciones del mundo no totalmente coincidentes con las costumbres de la mayoría de la población en aspecto de raza, religión, lengua, economía y organización política. Los grupos humanos que por sus características no encuadran dentro del orden económico, político y social establecido para la mayoría tienen derecho al reconocimiento de sus diferencias, con fundamento en los principios de dignidad humana, pluralismo y protección de las minorías. (Sierra, 2014, p. 12).

Y en el artículo 70 se refiere a fomentar una cultura en igual de oportunidades. La nueva Constitución presenta teóricamente un dinamismo y evolución con respecto a la diversidad cultural del país. De esta forma, la duda ahora no se plantea a nivel del texto constitucional, sino en la práctica de las acciones políticas, su desarrollo y cumplimiento que se le ha venido dando a los artículos existentes en el texto. Lo que indica, que el problema ahora más que teórico, es de praxis, de la búsqueda de la unidad como camino y premisa:

(...) La unidad es la premisa para la articulación de diferentes actores e identidades, problemáticas y propuestas en su proceso de constitución en sujeto y, en ese sentido, constituye la llave maestra para la construcción del tejido social. Dedicar esfuerzos serios a encontrar puertas efectivas de avance en esta dirección resultan responsabilidades políticas indelegables e impostergables. Esto supone revalorizar el contenido de la interrelación unidad-diferencia-identidad, y sobre esa base replantearse hoy una lógica de

unidad distinta, que reconozca las diferencias, para construir desde ellas, los puentes hacia la unidad (Rauber, 2006, p. 135).

Este es un camino posible para construir colectivamente en diversidad y pluralidad. El camino contrario conduce, ya se a visto, de la diferenciación al antagonismo y del antagonismo a la ruptura. Se trata de una unidad que no aspira a la uniformidad y unicidad del pensamiento, ni de las propuestas, no se basa en la creencia de la existencia de una verdad única y valida para todos, sino que reconoce la verdad como una resultante de lo histórico-social, verdades parciales que existen entre los dialogantes y se expresan fragmentadas y entre mezcladamente en los pensamientos y realidades de los distintos actores sociales. Por eso, construir la verdad colectiva es una tarea de todos, tanto la verdad que dicen tener las distintas organizaciones como la que proclama el Estado a través de sus instituciones políticas y sociales.

La nueva democracia será posible si se construye sobre la base de la democratización en doble instancia: democratizando las organizaciones y espacios existentes y abrirlos a la posible llegada de nuevos actores, organizaciones, experiencias y propuestas

3.3 La identidad como reto político para los Estados

Las tareas que emanan de las problemáticas sociohistóricas concretas, son las que van definiendo a los actores políticos, así como al mismo Estado y estos al proyecto y los instrumentos con que deben intervenir a la comunidad política. Es por esto que el sentido de la política nacional en la actualidad, pasa, en primer lugar, por descubrir los nexos concretos que permitan construir puentes articuladores entre los actores sociales fragmentados, entre sus problemáticas,

propuestas y aspiraciones; resulta vital llegar al ciudadano común, organizado y no organizado y promover su participación en los debates acerca del quehacer actual, convocándolo permanentemente hacer participe de la definición de las decisiones sociales y políticas que se tomen. Esto es, en síntesis, recrear el ámbito y el sentido de lo político, haciendo de la política una actividad colectiva, protagonizada por el pueblo.

En segundo lugar, y articulado a lo anterior, es necesario replantearse los modos orgánicos de existencia, construcción y desarrollo de la estructura política del Estado para que adquiera capacidad de dar cuenta hoy de esta realidad, capacidad de resolver las tareas estratégicas o coyunturales que plantean los diversos fenómenos culturales emergentes. Teniendo en cuenta el carácter social al cual debe atender, la política necesita estructuras flexibles, abiertas, decididas a articular a los actores sociales y políticos diversos.

El desafío es poner en sintonía el instrumento político con el sentido y los modos de la acción política sociotransformadora que reclaman los tiempos actuales. En tal sentido, vale la pena subrayar que para lograrlo hay que revertir las relaciones entre Estado y sociedad, entre política y ciudadanía abriendo los espacios al protagonismo de lo colectivo. De ahí que el debate acerca del ordenamiento social trascienda la cuestión de las formas políticas actuales, se exprese sobre la base de un proyecto más amplio y las tareas que debe realizar. Así que no es verdad que a los Estados no les deba inquietar el multiculturalismo que se avecina.

Que esta proliferación de fenómenos culturales emergentes abra la puerta de la historia política moderna con la forma de organización muestra que no sólo se busca democratizar los derechos políticos como una apetencia colectiva, sino además, que la producción de este precepto social se hace sobre estructuras organizativas igualmente propias, lo que una vez más hace notar que los

auténticos momentos de democratización son simultáneamente épocas de autoconocimiento social.

Linera señala que en todo esto hay efecto de grandeza y de miseria.

(...) De grandeza, porque se da la invención real de un derecho colectivo que no reclama más legalidad que la belicosa enunciación práctica. Pero también se habla de unas miserias colectivas que se abren camino en el decurso histórico. Si bien las organizaciones abrogan el monopolio de las decisiones políticas, el conocimiento letrado, jamás, a no ser en momentos extremos y cortos, ha de abandonar la creencia de que el apellido, el dinero y el conocimiento letrado son los requisitos imprescindibles para gobernar los asuntos públicos. (p. 182).

Precisamente este pensamiento sectario es el que ha originado el devenir de múltiples organizaciones civiles. Es obvio que gobernar es todo un arte, se necesita habilidad, sagacidad, como también de la academia, pero esto no significa que la sociedad civil y exactamente organizaciones culturales, no puedan, en primer lugar, querer incidir en la agenda política del Estado, y en segundo lugar, hacer uso de todo aquello que les concede el texto constitucional para demandar sus derechos como ciudadanos. Hay que tener en cuenta que esta discriminación procedimental por falta de conocimiento, olvida que muchos de los individuos miembros de estas organizaciones han sido formados en el conocimiento que da el aval para que no todo sea definido por otros; si de esto se trata la negativa a la participación en lo que los afecta como grupos étnicos, algo que realmente empobrecería el concepto de la democracia.

El problema que plantea Linera apunta a una interpretación de lo cultural como discurso político, sólo desde el deseo de alcanzar el poder o a la capacidad de participar en los gobiernos, aquellos que conozcan las letras menuditas; dejando por fuera la petición del acceso al mundo de lo moderno, porque entre otras cosas, no es la protección de este para sus comunidades, sino la demanda de la práctica

real del mismo, y adicional, se omite que la fuerza de la acción colectiva, y la aspiración de lo étnico, abarca un espacio social, una política que garantice a todos los integrantes de la comunidad el acceso a los recursos comunes, con sostenibilidad. Claro que en medio de todo esto se busca el poder, el afán de unidad e integridad no pueden llevar a la inocencia, pero su discusión con el Estado no se centra en lo único, va más allá de lo efímero. Su reacción es contra el modelo de desarrollo, por eso sustentan formas de vida alternativas frente a la voracidad instrumental del aparato del Estado y la lógica utilitarista del mercado. La propuesta es abordarlo, como ya lo ha dicho Gros, no sólo desde un ángulo político, sino como una interacción, un conflicto, un reto: reto económico, reto social, reto de poder, reto cultural. Es imposible, entonces, limitar su enfoque a una acción. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad. Lograr la conjunción del pluralismo y de la concepción política de justicia es uno de los principales retos para la institucionalidad democrática.

CONCLUSIONES

El debate actual entre el liberalismo político y los comunitaristas acerca de como regular una sociedad bien ordenada, trae consigo el resurgimiento de viejos dilemas ahora recreados y presentes en las reflexiones y búsquedas de alternativas por parte de los distintos movimientos étnicos. Sin embargo, decir viejos no significa que los enfoques de hoy sean considerados como simples repeticiones de planteamientos del pasado.

A decir verdad, hoy en día hay que considerar la importancia de fortalecer y articular (a las políticas del Estado) las reflexiones de la filosofía política acerca de la sociedad multicultural que presenta el mundo contemporáneo de hoy; porque desde ésta se refieren a la realidad de un mundo en completo desequilibrio en pleno siglo XXI y a sus modalidades de individualismo con ampliación sin límites, olvidando completamente su pertenencia a la comunidad, mas no así su capacidad de producción destructiva, enfrentados con las crecientes resistencias locales o globales que buscan y construyen alternativas diversas para enfrentar el avance de la hegemonía cultural mayoritaria. Todo esto indica según el comunitarismo, la necesidad de nuevas miradas sobre el funcionamiento y la capacidad de dominación del sistema político liberal, y también acerca de las diversas posibilidades para su transformación.

La critica que los llamados pensadores comunitaristas le hacen al liberalismo político no significa la enemistad con todo su pensamiento filosófico, sino que advierten que sus postulados con los que desean alcanzar una justicia de igualdad se deben plantear sobre nuevos fundamentos; dado que los que presentan constituyen un ser individual, aislado, sin ningún vinculo a la comunidad (fragmentado y fragmentador). A este pensamiento hay que ayudarle a salir de su libertad sin límites, de la totalidad social, otorgándole un sentido para el desarrollo

de la vida social y por tanto para sí misma. Esto hace pensar que la teoría de la filosofía política no puede desarrollarse aislada de los principios de la concepción de la vida buena, de lo religioso, filosófico y moral. Hay que entenderlas a todas ellas como una necesaria articulación e integración proyectiva que allanan el camino de la cohesión social.

Una concepción política de la justicia exige reconocer que las doctrinas comprensivas sobre el mundo (sean estas filosóficas, religiosas, morales, culturales), afectan la concepción de sociedad bien ordenada que se tiene en un determinado momento histórico, que además pueden devenir en incompatibles entre sí en esa sociedad y pueden ser o no razonables. Lograr la conjunción del pluralismo y de la concepción política de justicia es uno de los principales retos para la institucionalidad democrática.

El reconocimiento de las identidades culturales hoy ya no es un deseo, es una necesidad que bien llevadas pueden “favorecer políticas de integración que entienden las diferencias étnoraciales como un componente integral del orden político, social y simbólico (Galán, 2010, p. 56).

Si bien es cierto de la necesidad que existe de hacer un reconocimiento de la diversidad geográfica del país como política de Estado; también es bueno que hayan elementos reguladores que pongan límites, porque tampoco se trata de vaciar los lineamientos de todas las políticas estatales a una etnicidad que se puede convertir en oportunismo. En otras palabras, lo cultural debe medir su alcance de sus políticas dentro y a partir del accionar del Estado. Esto para impedir que la sociedad multicultural no se aproveche de su condición diferenciada para lograr o presionar una política basada únicamente en concepciones culturales. Se trata en definitiva de salvaguardar la construcción colectivamente en diversidad y pluralidad, como camino de unidad. Unidad que no aspira a la uniformidad y unicidad del pensamiento, ni de las propuestas, no se basa en la

creencia de la existencia de una verdad única y válida para todos, sino que reconoce la verdad como una resultante de lo histórico-social, verdades parciales que existen entre los dialogantes y se expresan fragmentadas y entre mezcladamente en los pensamientos y realidades de los distintos actores sociales. Por eso, construir la verdad colectiva es una tarea de todos.

En este sentido, la nueva democracia será posible si se construye sobre la base de la democratización en doble instancia: democratizando las organizaciones y espacios existentes y abrirlos a la posible llegada de nuevos actores, organizaciones, experiencias y propuestas. Esto les permite ver más allá de lo que están acostumbrado, ayudándole a ellas mismas a comprender que es esencial poner en el escenario de lo político, de otros actores y lo público la discusión sobre la diversidad pluricultural, como la forma más adecuada no sólo de ser reconocidos, sino también de ir erosionando la concepción política de un monoculturismo, y hacer efectiva la Constitución de 1991, que reconoció la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

Este trabajo de corte interpretativo también ofrece otra mirada a la luz de lo que ha sido reflexionado y, es que la identidad no puede intentarse comprenderse desde un punto de vista estático, como constituida por un cierto número de características culturales; o como posiciones que únicamente defienden un acervo cultural. Siguiendo esta misma línea hay que decir, que la discusión sobre lo cultural tomada desde el marco de las identidades política tampoco admite ser concebida desde un punto de vista histórico a través de una supuesta filiación, no hacer tampoco una simple lectura sociológica; sino que exige ser abordada como una interacción, un conflicto, un reto: reto económico, reto social, reto de poder, reto cultural. Es imposible, limitar su enfoque a una acción. Cocomacia lo ha entendido de esta forma, por eso, el concepto de participación que ella como organización plantea desde su discurso cultural, no queda sólo en una representación política,

sino que abarca las esferas sociales que hacen posible la vida digna y el desarrollo de los pueblos.

Ahora bien, si Cocomacia piensa que todo esta dicho, o que su discurso cultural es comprensible por si sólo, se equivoca. Ahora es cuando más debe entender que necesita abrirse a otros espacios que le ayuden a conquistar nuevos aliados para su causa, siendo conciente de que sólo a comenzado a diseñar un camino que desafía su creatividad e iniciativa de los pueblos. La búsqueda de un mejor bienestar no puede cesar, pero le queda un inmenso reto como es el de coordinarse con las diferentes organizaciones que tienen asiento en el lugar donde ella opera. El reto es construir unidad, articulaciones, sujetos, poderes con capacidad política capaces de impulsar proyectos, así como al mismo proceso hacia la conquista de los objetivos colectivamente establecidos. El escenario político, contrario a todo lo que pueda decirse, es una oportunidad que no puede darse por desatendida, antes al inverso, hay que penetrarlo para desde allí comenzar a establecer un proyecto político fundado en los principios de legitimidad e igualdad, que desde sus luchas ha sido defendido, aprovechando que tiene a su favor, algunas herramientas jurídicas concebidas por el texto constitucional. Y con esto puede interrogarse ¿ Por qué Cocomacia no ha hecho uso de su reconocimiento para conforma una fuerza política en beneficio de sus interés comunitarios? Y cuando se habla de fuerza no únicamente se hace referencia a la creación de un partido, sino que se apela a preguntarse porque no ha sido capaz de aglutinarse alrededor de uno de sus miembros para alcanzar alguno de los asiento representativos de la política. Esto le permite visibilizar sus propuestas y ser escuchada en el ámbito de la política nacional, comenzar a entrar en negociación con los sectores empresariales, con el Estado o con las instancias de gobierno municipal o nacional que su proyecto demande.

Cocomacia no puede quedarse dormida en los laureles pensando en que desde la simple forma jurídica que se le a otorgado, es suficiente para que se hagan

prácticas las reivindicaciones que ella misma ha puesto sobre la mesa de la política nacional. Hay que buscar caminos para representarse a sí mismos si quieren hacer práctico ese marco normativo que le garantiza la constitución del 91. Pero antes tiene por delante un desafío que el mismo proceso le viene exigiendo, crear nuevas formas de democracia participativa al interior del mismo, es un proceso que pide apertura, lógicamente con mucha mesura, pero que en términos políticos es algo que se revierte en fortaleza para su organización y desarrollo de sus luchas en los distintos ámbitos de la vida política y social.

La tarea que en estos momentos tiene Cocomacia por realizar es en primer lugar descubrir los nexos concretos que permitan construir puentes articulados entre los actores miembros de la organización y las instituciones civiles o gubernamentales. En segundo lugar resulta vital llegar al ciudadano común, organizado y no organizado para dar a conocer sus problemáticas, propuestas, lo mismo que sus aspiraciones. Promover su participación en los debates acerca del quehacer actual, algo que le permite ser participe de la definición de las decisiones sociales y política que se tomen.

Este trabajo ha pretendido trazar articulaciones múltiples que han sido elaboradas en su recorrido. Tal como se expuso en los dos primeros capítulos, donde el estudio de la discusión de las identidades culturales y la emergencia de fenómenos culturales, han conducido a problematizar categorías y establecer conexiones. Todo ello a partir de un análisis particular facilitado por un proceso particular. Es una reflexión que se remite a él en todo momento. En él se ha contemplado un saber, una fuerza que pareciera invencible, un sueño por lograr participar de manera abierta pero muy conciente de las decisiones sociales que marcan al país. Por eso el trabajo no va más allá de la búsqueda de nuevas alternativas que posibiliten una real participación política e integración de las minorías étnicas en los planes, proyectos del país. En demostrar que los fenómenos culturales emergentes vienen cuestionando el ordenamiento social

liderado por políticas liberales, cuestionan la funcionalidad y moralidad de las instituciones gubernamentales, al igual que la margen de desigualdad que carcome a las naciones.

REFERENCIAS

- ACIA, J. D. (1996). *La titulación colectiva, una opción por la vida de las comunidades negras del Medio Atrato*. Quibdo.
- Agudelo, C., et al. (1999). *Hacer política en el pacífico Sur: Algunas aproximaciones*. Documento de trabajo, (39).
- Agudelo, C., Hoffman, O., & Rivas, N. (1999). *Hacer política en el pacífico Sur: Algunas aproximaciones*. Documento de trabajo (39), 2-87.
- Alameda, R. (2000). El comunitarismo como alternativa sistémica de desarrollo en el siglo XXI. *Desarrollo indoamericano* , XXXIII (110), 77-82.
- Almada, R. (2005). Cultura, identidad política y multiculturalidad en Todos Santos. BCS1. *Espiral* , XI (32), 123-150.
- Amigot, P. (2005). *Relaciones de poder, espacios subjetivos y prácticas de libertad: Análisis genealógico de un proceso de transformación de género*. Tesis doctoral (Barcelona).
- Barón, M. L. (2010). La autonomía como búsqueda estratégica del pueblo Purhépecha. (J. J. García Posada, Ed.). *Pensamiento humanista* (7), 135-161.
- Bermudo, M. (2003). *Filosofía y Globalización. Colección Pensamiento político y contemporáneo*. Ed. Escuela de formación avanzada. Maestría en Estudios Políticos.

Berzosa, C. (2012). Génesis de la crisis actual. *Éxodo* (114), 5-8.

Camargo González, M. (2006). *Etnia, movimiento social y discriminación. Las dinámicas de reivindicación afro en Colombia*. Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, 3(5) Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85530511>

Cardona-Restrepo, P. (2014). *Filosofía y pedagogía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Castro, S., & Restrepo, E. (2008). Introducción: Colombianidad, población y diferencia. En S. Castro Gómez, & E. Restrepo (Edits.), *Genealogías de la colombianidad* (1ª ed.), (10-42). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Castaño Zuluaga, L. (2010). *Poder judicial democracia y control de constitucionalidad*. Bogotá, Colombia: Leyer

Castro, L. M. (2009). Liberalismo, comunitarismo y democracia participativa. (E. Castro Blanco, Ed.) *Sin fundamento: Revista Colombiana de Filosofía* (12), 121-145.

Cristi J, R., & Tranjan, R. (2010). Charles Taylor y la democracia republicana. *Revista de Ciencia Política*, xxx (3), 599-617.

Cocomacia. (1996). La titulación colectiva, una opción por la vida de las comunidades negras del Medio Atrato. *Etnia e identidad*, (23-28). Quibdó.

Cocomacia. (1996). La titulación colectiva, una opción por la vida de las comunidades negras del Medio Atrato. *Derechos étnicos*, (29-47). Quibdó.

Cocomacia. (2002). Los orígenes de la Organización. En L. A. Dirigido por: Hoyos Aristizabal, C. Peña Trujillo, & B. Peña Trujillo (Edits.), *Medio Atrato: territorio de vida* (109-124). Quibdó, Chocó: Quebecor World Bogotá.

Constitución Política de Colombia Anotada. (2014). Bogotá, Colombia: Leyer.

Diócesis de Quibdó. (1993). Afrochocó: Etnia, territorio y cultura. *Por la vida*, 1-22.

Diócesis de Quibdó. (1999). Experiencias de CEBS. *Por la vida* (19), 9-45.

Diócesis de Quibdó. (2007). Mensaje del pastor Fidel Cadavid Marín, en la Inauguración de la XIV Asamblea de pastoral. En D. d. Quibdó, & V. Bueno Rubio (Ed.), *Plan de pastoral 2007 -2009* (3-27). Quibdo, Chocó: Chocográficas.

Donoso, C. (2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, II (6),

Espinosa, V. E. (2010). Análisis y discusión sobre multiculturalismo, reconocimiento, ciudadanía e identidad del sujeto latinoamericano. *Nodos y nudos*, III (29), 52-66.

Garzón, I. (2012). Sandel, Michel. Justicia ¿Hacemos lo que debemos? *Estudios de derecho*, LXIX (153), 333-335.

García, Á. (2009). *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá, Bolivia: Clacso.

García, L. E., & Meza Ramos, E. (12 de 2012). *eumed.net*. (a. s. lucro, Editor)
Recuperado de eumed.net enciclopedia virtual: www.eumed.net

Giusti, M. (1994). Contextualizando el contextualismo Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales. *Estudios de filosofía* (10), 32-44.

Gómez, F. (2014). *Constitución Política de Colombia Anotada*. Bogotá, Colombia: Leyer.

Glaser, D. (1995) La teoría normativa. En: D. Marsh, y G. Stoker,(Eds.). *Teoría y Métodos de la Ciencia Política*. Ed. Alianza. Madrid. Cap. 1. Págs. 33-52.

Grueso, D. I. (2013). Constitución de 1991, identidades étnicas y políticas transformativas. Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 15 (29), 117-135.

Gros, C. (2000). *Políticas de la Etnicidad: identidad, Estado y modernidad* (1ª edición ed.). (N. Morales, Ed.) Bogotá, Colombia: ARFO EDITORES LTDA.

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *Dialéctica de la secularización sobre la razón y la religión* (Encuentro, S.A ed.). (I. Blanco, & p. Largo, Trads.) Madrid, España: Raíces, identidad y misión. Editorial Ciudad Nueva.

Kymlicka, W. (2007). Las formas del multiculturalismo liberal. En w. kymlicka, *las odiseas multiculturales* (F. Beltrán, Trad), (75-141). Barcelona, España: Ediciones Paidós Iberica, S.A..

Massini, C. I. (2001). Liberalismo, comunitarismo, realismo: en busca de la tercera vía. *Sapientia*, LVI (210), 548-564.

- Maldonado, A. S. (1994). El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado nacional. *Alteridades*, IV (7), 45-47.
- Mendoza, N. C. (2011). Políticas culturales y cultura política en una organización campesina del Magdalena Medio Colombiano. *Nómadas (Col)*, (34) 31-44.
- Miranda, F. (2008). La configuración de la identidad ciudadana en un contexto multicultural. *Praxis Filosófica* (27), 135-146.
- Moreno, H. A., & Rodríguez Sánchez, A. L. (2014). *Etnicidad, resistencias y políticas Públicas*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Páez, V. (2010). *Génesis y evolución del proceso reivindicativo de las comunidades negras del Medio Atrato (1982-2001)*. Monografía de grado (Bogotá), p. 45
- Pérez, G. (2010). El malestar en el concepto. Ejes de un debate teórico acerca de los movimientos sociales en Latinoamérica”, en Massetti, Astor, Villanueva, Ernesto y Gómez, Marcelo (Comps.): *Mobilizaciones, protestas e identidades políticas en la Argentina del Bicentenario*, Buenos Aires, Nueva Trilce.
- Raigada, J. (2001). La mediación comunicativa y la construcción de identidades: El nacionalismo en Québec. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, IV, 59-119.
- Rauber, I. (2006). *Sujetos políticos: Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos en América Latina* (1ª edición ed.). Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Rendón, A. (2004). Los restos de la democracia participativa. *Sociológico* , XIX (54), 183-211.

Restrepo, E. (1999). *Bibliotecavirtual.clacso.org.ar*. (CIDSE, Centro de investigaciones y Documentación Socioeconómica) Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cidse-univalle/20121129010018/Documento43.pdf>

Restrepo, E. (1998). La construcción de la identidad. Comunidades negras en Colombia. En M. L. Sotomayor, *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá, Colombia: Instituto colombiano de Antropología-colciencia.

Restrepo, E. (2008). Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad. En S. Castro Gómez, & E. Restrepo (Edits.), *Genealogías de la colombianidad*, (1ª ed), (96-134). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Rivero, Á. (2009). Representación política y participación. En R. del Águila, *Manual de ciencia política* (pp. 205-229). Madrid: Trota.

Rolland, S. (2005). Los concejos Comunitarios de las comunidades negras: ¿Nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato? *Controversia* (184).

Rosbach de Olmos, L. (2011). Dinámicas controvertidas entre expresión étnica-cultural y articulación política. Memorias. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Carib* , VIII (15), 19-46.

Robles, R. (1998). *organizacionescivilesslp.org.mx*. Recuperado de [htTp://organizacionescivilesslp.org.mx/pdf/Textos%20de%20Interes/Fortalecimiento%20SC/01_Abriendo_Veredas_RReygdas.pdf](http://organizacionescivilesslp.org.mx/pdf/Textos%20de%20Interes/Fortalecimiento%20SC/01_Abriendo_Veredas_RReygdas.pdf)

- Rodríguez, B. (2010). *Liberalismo y comunitarismo: Un debate inacabado*. Zaragoza, España.
- Rojas, H. (2006). Comunicación, participación y democracia. *Universitas Humanistica* (62), 109-142.
- Sandoval, R. (2000). La dimensión política en la constitución de la identidad del sujeto. *Espiral*, VI (17), 71-83.
- Sartori, G. (2008). *La democracia en treinta lecciones* (edición, Lorenzo Foschini). (Aguilar, S.A ed.). (A. Pradera, Tradc) Bogotá, Colombia.
- Sabín, F. (junio de 2012). Los comunes como hipótesis política y práctica comunitaria. *Éxodo*, 21-28.
- Selamé G, N. (2011). Liberalismo, multiculturalismo y estado de bienestar. *Ideas y valores*, LX (156), 111-140.
- Subirats, J. (2005). Democracia, Participación y Transformación Social. Polis. *Revista de la Universidad Bolivariana*, IV (12), 1-8.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós.
- Toro Carnevali, A. (2008). La democracia liberal y la crítica comunitarista. *Revista de Ciencias Políticas Politeia*, XXXI (40), 41-57.
- Vallespín, F. (2009). El Estado Liberal. En D. Á. Rafael, *Manual de ciencia política* (pp. 53-80). Madrid: Trota.

- Velascoez, A. (2011). Multiculturalismo, Estado-nación y democracia. En F. Schmidt-Welle, *Multiculturalismo. transculturación. Heterogeneidad. Poscolonialismo*, (61-86). México: Herder.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad* (1ª edición ed.). (F. Reinoso, Ed.) Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Yesid, E. E., & Jaramillo, J. (2009). La justicia como problema político. Del constructivismo moral kantiano al constructivismo político Rawlsiano. *Eidos* (11), Colombia.
- Zambrano, C. (2006). Parte I: Fenómenos políticos-culturales emergentes. En C. Zambrano, *Ejes políticos de la diversidad cultural* (39-166). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Zambrano, C. (2006). Parte II : Gobernabilidad cultural. En C. Zambrano, *Ejes políticos de la diversidad cultural* (169-191). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.