

306.4  
W349

1

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE HISTORIA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *ELIA PATRICIA WATTS OSORIO*

TÍTULO: "RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD CULTURAL, LA TENSIÓN ENTRE EL LIBERALISMOS VERSUS COMUNITARISMO".

## *CALIFICACIÓN*

***APROBADO***



*VANESSA NIÑO DE VILLEROS*

*Asesor*



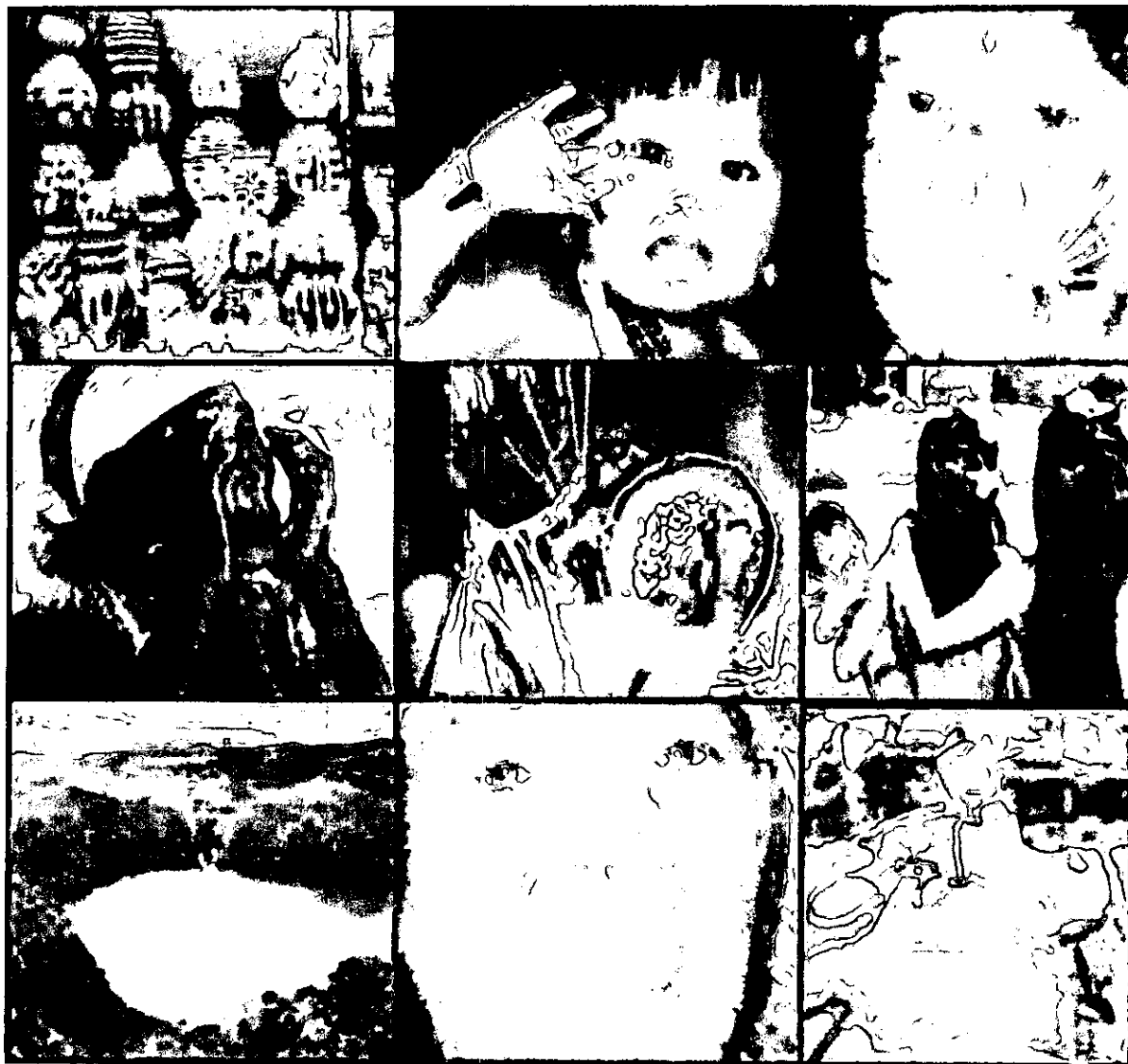
*BIGITTE FLÓREZ GUERRERO*

*Jurado*

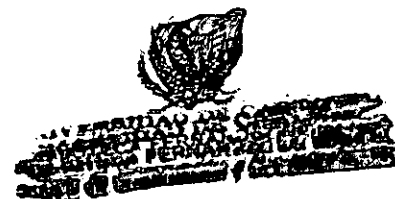
Cartagena, Diciembre 16 de 2008

EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD CULTURAL, LA TENSION ENTRE LIBERALISMO  
VERSUS COMUNITARISMO:

UN ESTUDIO DEL CASO INDÍGENA EN COLOMBIA



ELIA PATRICIA WATTS OSORIO



**EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD CULTURAL, LA TENSIÓN  
ENTRE LIBERALISMO VERSUS COMUNITARISMO:  
UN ESTUDIO DEL CASO INDÍGENA EN COLOMBIA.**

**ELIA PATRICIA WATTS OSORIO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFIA  
CARTAGENA**

**EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD CULTURAL, LA TENSIÓN  
ENTRE LIBERALISMO VERSUS COMUNITARISMO:  
UN ESTUDIO DEL CASO INDÍGENA EN COLOMBIA.**

**ELIA PATRICIA WATTS OSORIO**

Tutor:

**VANESA NIÑO VILLEROS**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA DE INDIAS**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE FILOSOFIA**

**CARTAGENA**

## AGRADECIMIENTOS

En este largo proceso que significo llegar hasta aquí, fueron muchas las personas que me dieron su apoyo en cuestiones personales y académicas. Con todos ellos estoy en deuda, quienes han estado siempre y no perdieron la fe en mi, mis padres Amalia Osorio y Wilfrido Watts, mi hermanita Karen y mi abuelo Fernando Osorio, a quienes me acompañaron en el camino y no se cansaron, Cristina Lozano, quien estuvo a mi lado en momentos difíciles y me ayudó a superar muchos de ellos, a Briguite Flórez, Damaris Villareal quienes siguieron confiando, cuando muy pocos lo hacían, a mi asesora Vanessa Niño, por todo su apoyo.

Y por ultimo a todos aquellos que estuvieron y ya no están en mi vida, pero quienes en su momento fueron muy importantes.

## CONTENIDO

	Pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>1. CRÍTICA COMUNITARISTA A LOS PRINCIPIOS LIBERALES</b>	<b>17</b>
1.1. ORIGEN Y DESARROLLO DEL ESTADO LIBERAL	17
1.2. PRINCIPIOS DEL ESTADO LIBERAL Y SUS IMPLICACIONES	22
1.3. LA CRÍTICA COMUNITARISTA AL LIBERALISMO	25
1.3.1 Crítica moral y crítica política.	28
1.4. CHARLES TAYLOR. MULTICULTURALISMO Y LOS VALORES LIBERALES.	34
1.4.1 El individualismo y sus formas degradadas	36
1.4.2. El ideal de autenticidad y la construcción dialógica de la identidad Individual	38
1.4.3. La política del reconocimiento igualitario.	41
<b>.2. EL LIBERALISMO MULTICULTURAL DE WILL KYMLICKA EN LA CONSTITUCIÓN COLOMBIANA</b>	<b>44</b>
2.1. LAS CATEGORIAS DESCRIPTIVAS BÁSICAS.	51
.2.2. LAS CATEGORIAS NORMATIVAS BÁSICAS. DERECHOS DIFERENCIADOS EN FUNCIÓN DE GRUPO	53
2.3. LA CEGUERA A LAS DIFERENCIAS EN COLOMBIA	59
2.4. DERECHOS DE LAS MINORIAS VERSUS DERECHOS INDIVIDUALES	62
<b>3. LOS DERECHOS INDIGENAS EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL COLOMBIANA.</b>	<b>71</b>

3.1.LIBERALISMO PURO. LA. PRIMACIA ABSOLUTA DE LO DERECHOS INDIVIDUALES	71
3.2.INTERCULTURALISMO. PROTEGER Y PROMOVER LA DIVERSIDAD CULTURAL	80
3.3. LIBERALISMO CULTURAL. LA SUPERVIVENCIA DE LAS MINORÍAS CULTURALES Y DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES.	90
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>99</b>

## INTRODUCCIÓN

*“Una de las pequeñas paradojas de la historia es que ningún imperio plurilingüe del viejo mundo se atrevió a ser tan despiadado como para imponer una única lengua a todo el conjunto de su población, algo que si hace la república liberal que defiende el principio de que todos los hombres han sido credos Iguales”.*

GERALD JOHNSON. 1973

A lo largo del siglo XX hemos presenciado un proceso intenso de fractura y recomposición de las fronteras culturales .Los limites políticos, económicos, sociales, religiosos y geográficos que antaño aislaban a las diversas comunidades de manera más o menos precisa se han resquebrajado, haciendo que el entrecruzamiento de las múltiples visiones del mundo propias de cada una de las de la comunidades, se convierta en fenómeno característico de nuestro tiempo .Factores tales como la guerra, la pobreza, y los gobiernos autoritarios son fuerzas que han desempeñado un importante papel en las olas de la inmigración masiva, que han determinado la hibridación cultural y/o la coexistencia de múltiples visiones culturales dentro de un mismo espacio geopolítico.



Como consecuencia de estos difundidos procesos, actualmente la mayoría de los países son culturalmente diversos. Los 184 Estados independientes del mundo contienen dentro de sus fronteras 5.000 grupos étnicos y 6.000 grupos lingüísticos. Aquellos países en los cuales todos los ciudadanos hablan el mismo idioma y pertenecen al mismo grupo étnico son muy pocos. Tal diversidad genera una serie de interrogantes y retos que ejercen una influencia sobre la vida social, política y económica de muchos países. Las mayorías y las minorías culturales enfrentan difíciles problemas relacionados con los derechos lingüísticos, la autonomía territorial, la etnoeducación y las políticas de inmigración.

Hallar respuestas políticamente viables y moralmente sostenibles a estas controversias es uno de los retos mas importantes que enfrentan las democracias del mundo, en este contexto fue sólo hacia la segunda mitad del siglo XX, en respuesta a las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial que triunfó la intención de proteger los grupos minoritarios tal protección se construyó tanto a nivel teórico como práctico, a través de la extensión de los derechos humanos a las personas pertenecientes a minorías culturales, sin embargo se ha hecho evidente que los derechos humanos son insuficientes para responder adecuadamente a las exigencias de estas comunidades, pues estos, están estructurados entorno a los individuos y, muchos de los retos multiculturales se relacionan con la colectividad, ya que la comunidad es la precondition para existencia de las persona antecede ontológica y prácticamente al individuo.

Para muchas minorías culturales el concepto mismo de derechos humanos es desconocido o se encuentra en conflicto fundamental con su propia visión de mundo, una visión en la cual la persona no es tan importante como la

colectividad y donde los seres humanos no son el centro del mundo, sino solamente una parte del universo, así, muchos retos generados por la diversidad cultural no hacen parte de las categorías de los derechos humanos, asuntos como la creación de distritos electorales especiales, la educación y los idiomas oficiales del país, no son tenidas en cuenta por la teoría de los derechos humanos. Estos conflictos surgen cuando las minorías promueven, la educación bilingüe y cuestionan los programas educativos que incluyen exclusivamente el canon occidental. Las estrategias de los derechos humanos no ofrecen herramientas para responder a estas exigencias. Una perspectiva de los derechos humanos puede establecer que toda persona tiene derecho a la educación, pero no puede resolver asuntos tales como qué tradiciones culturales deben incluirse en los planes de secundaria o si es justo financiar escuelas bilingües con el dinero recaudado por concepto de impuestos.

Filósofos políticos y teóricos del derecho han reflexionado sobre los retos que genera el multiculturalismo intentando tomar en cuenta las circunstancias particulares que caracterizan este tipo de problemas. El interés por la diversidad es en la actualidad especialmente intenso en Norteamérica. Autores como Will Kymlicka, Charles Taylor, Amy Gutman y Nathan Glazer han venido desarrollando, estudios rigurosos que intentan responder a los problemas y complejidades de las sociedades contemporáneas culturalmente diversas. Estos académicos han explicitado la importancia que tiene la comunidad y la cultura para las personas, así como la dinámica de los conflictos interculturales. De igual forma han discutido acerca de la naturaleza y pertinencia de los derechos colectivos para la satisfacción de las exigencias de las minorías y han ofrecido modelos políticos dirigidos a reconocer e incluir a las minorías culturales de una manera justa.

No obstante los estudios hechos en Norteamérica presentan una serie de limitaciones, cuando son utilizados como guía para la interpretación del conflicto cultural en Hispanoamérica y los países periféricos, estas limitaciones obedecen al hecho que estas propuestas se centran en las realidades norteamericanas, es decir, están pensadas para Estados con democracias liberales consolidadas, con sistemas económicos fuertes y estables, donde las tradiciones no liberales no constituyen una parte importante de las culturas nativas y donde las culturas minoritaria poseen una fuerte organización que puede articular y publicitar sus exigencias.

Por otro lado la mayoría de estos estudios sobre diversidad se encuentran enmarcados dentro de las fronteras del liberalismo. Las categorías descriptivas y normativas de la filosofía política liberal han determinado la manera como la mayoría de los autores han comprendido y han intentado solucionar los problemas generados por la coexistencia de diversas comunidades culturales dentro de un mismo Estado, incluso cuando los filósofos políticos y los filósofos del derecho describen los conflictos entre la sociedades culturalmente diversas en términos no liberales, las herramientas normativas que ofrecen para satisfacer las exigencias de las minorías culturales han sido articuladas de tal forma que no violenten los principios liberales.

En el contexto expuesto las exigencias de las culturas no liberales son injustas y no son tenidas cuenta y cualquier intento de que estas prevalezcan por sobre los valores liberales está descartado de antemano, igual suerte corren los estudios hechos en Hispanoamérica; aun cuando las minorías

culturales, especialmente los indígenas, son numerosas y constituyen parte importante de su historia cultural, sus exigencias casi nunca son tenidas en cuenta por los filósofos y teóricos del derecho locales. Cuando son tenidas en cuenta tales exigencias, se articulan por general en términos liberales y la satisfacción de dichas demandas se considera únicamente si hacerlo no implica violar los principios fundamentales del liberalismo.

A este respecto el caso de Colombia es paradigmático. Si bien en este país la presencia histórica cultural de grupos indígenas es significativa, sus exigencias y necesidades casi nunca han sido consideradas por los filósofos y teóricos del derecho. En los pocos casos en que las exigencias de las minorías han sido escuchadas, su plausibilidad ha sido evaluada a través de la perspectiva del liberalismo. Paradójicamente, en los últimos trece años, Colombia ha desarrollado uno de los marcos constitucionales y jurídicos más progresista de América Latina en lo que concierne a asuntos multiculturales. Los desarrollos jurídicos colombianos han sido considerados por activistas y por personas encargadas del diseño de políticas públicas como ejemplo del tipo de legislación que otros países de la región debieran adoptar. Incluso países con una proporción mucho mayor de población indígena, como México, Bolivia, o Perú, no tienen una legislación tan rica y sensible a los problemas multiculturales como Colombia. Por esta razón el análisis del caso colombiano puede ser de utilidad para comprender la dinámica del multiculturalismo en Hispanoamérica y para estimular la discusión en torno a maneras plausibles de responder a las exigencias de las minorías culturales, atendiendo a las particularidades de los pueblos hispanoamericanos.

Colombia es un Estado multicultural. Desde su nacimiento este país ha sido construido por tres tradiciones culturales; la indígena, la africana, y la

Europea. Durante los últimos cuatro siglos, estas tres culturas han coexistido. Actualmente de las 45 millones de personas que viven en Colombia. De estas 12% son negras, 1,75% son indígenas, 20% son blancas, y 66.25% mestizas. El millón aproximado de indígenas que viven en el país pertenecen a 82 grupos, que hablan 64 lenguas distintas la mayoría de ellos viven en resguardos y organizan su vida política y económica a través de tradiciones distintas a las de la cultura hegemónica. Las minorías culturales han sido consideradas históricamente como inferiores por parte de la cultura blanca hegemónica. En este proceso de eliminación o de asimilación coercitiva de las culturas indígenas, el sistema jurídico ha desempeñado un papel fundamental. El derecho ha sido el principal instrumento utilizado por el gobierno central en sus esfuerzos por eliminar materialmente a las minorías, así por ejemplo el código penal de 1980 en su artículo 31 establecía que los indígenas eran inimputables y las múltiples leyes y decretos que encargaron a la iglesia católica la tarea de evangelizarlos y civilizarlos.

Esta tendencia de asimilación coercitiva cambió con la constitución en 1991, por primera vez en la historia de Colombia, se dio a las minorías indígenas una voz política relativamente fuerte. La constitución de 1991 promulgó una serie de derechos para la promoción y protección de la diversidad cultural. Estos derechos pueden dividirse en tres categorías: primero aquellos que se proponen promover el autogobierno de las minorías, tales como la jurisdicción indígena y la autonomía territorial y política; segundo aquellos que se proponen promover la autonomía política de las minorías, tales como los distritos electorales especiales para el Senado y la Cámara de Representantes y el tercero, aquellos que se proponen proteger y promover la expresión, defensa y reproducción del patrimonio cultural de las minorías, tales como los derechos lingüísticos y educativos.



Son numerosas las consecuencias positivas de la implementación de estos derechos durante los últimos 13 años, las minorías culturales han tenido espacios políticos a nivel nacional y departamental, han ganado batallas judiciales y han promovido una legislación que les ha permitido proteger sus tradiciones culturales y sus territorios ancestrales y han impulsado un debate nacional acerca de las posibles respuestas a las preguntas que conciernen a los efectos políticos y legales que debería tener el carácter multicultural del Estado.

A pesar de los profundos avances para la protección de las minorías que significó la constitución del 91 en ella existe una tensión entre unidad y diversidad cultural que ha generado obstáculos para el adecuado desarrollo jurídico y para la adecuada aplicación de los derechos concedidos a las minorías. El polo de la tensión referente a la diversidad cultural está constituido por los derechos culturales concedidos a las minorías y por el reconocimiento de que Colombia es un Estado multicultural y pluriétnico. El polo de la de unidad cultural del conflicto está compuesto por los principios constitucionales que declaran la unidad y la soberanía nacional y la visión universalista de la dignidad humana que se encuentra en el centro de la constitución. Esta tensión se evidencia en el hecho que, por una parte la Carta reconoce la legitimidad de las distintas concepciones de mundo adoptadas por las diferentes culturas que habitan en el país, al mismo tiempo tiene como uno de sus pilares el concepto de la dignidad humana propuesto por la ilustración estrechamente vinculado con las tradiciones liberales de la mayoría.

Por otro lado existe una tensión entre el derecho de las minorías a autodeterminarse y los principios que anuncian la centralización política y

jurídica del Estado colombiano. Aún cuando la constitución les concede a grupos minoritarios autonomía política y jurídica, la Carta contiene al mismo tiempo disposiciones que promueven la centralización y homogenización de la nación. El enfrentamiento entre estos principios y reglas constitucionales han producido fuertes confrontaciones entre el gobierno central y los grupos indígenas, sobre cuál ha de ser el desarrollo adecuado de los derechos constitucionales de las minorías.

La tensión constitucional ha sido solucionada en estos años, por las autoridades colombianas, de tal manera, que en lo que se refiere a algunos temas políticos y culturales, el principio de diversidad cultural ha sido prácticamente anulado. Con frecuencia los jueces y funcionarios gubernamentales le han dado prioridad al principio de unidad cultural y por lo tanto han debilitado los principios del pluralismo y la diferencia. Es por ello que se puede afirmar que la promesa de respeto y promoción de la pluralidad cultural consagrada en la constitución de 1991 no ha sido hasta ahora cumplida.

La interpretación constitucional que da prioridad a la unidad cultural ha sido articulada y desarrollada en una serie de sentencias sobre asuntos multiculturales emitidas por la Corte Constitucional, sus doctrinas han tenido un enorme impacto sobre la forma como el congreso y el poder ejecutivo han venido comprendiendo los mandatos constitucionales. Por lo tanto para entender y promover una interpretación constitucionalmente y filosóficamente justificada del conflicto entre la diversidad cultural, debemos analizar cuidadosamente la jurisprudencia de esta Corte.

Comparadas las acciones emprendidas antes del 91, la jurisprudencia de la Corte se constituye en un paso importante para el reconocimiento y acomodamiento de la diversidad cultural, la Corte se ha tomado en serio los conflictos interculturales. Sus decisiones tienden a resaltar el carácter multicultural de Colombia y a exaltar el aporte de las minorías en la construcción del país. Las herramientas conceptuales que utiliza para comprender los problemas que enfrenta son mucho más sofisticadas que las utilizadas antes del 91, en algunas de sus sentencias la corte ha defendido de manera efectiva los derechos de los pueblos indígenas contra los intereses del Estado, sin embargo los pasos que ha dado la Corte se encuentran todavía muy lejos de los ideales constitucionales que prometen el reconocimiento de la diversidad cultural, existe una gran brecha entre el ideal político de reconocimiento de la diversidad en la constitución y las sentencias emitidas por la Corte para alcanzar tal objetivo.

Ese es el contexto en que surge este trabajo, el cual aborda los problemas planteados en tres capítulos .en el primero analizaré el contexto en el que surge el Estado liberal en el mundo para luego analizar las particularidades del modelo en Hispanoamérica, lo que sirve de contexto para analizar los principios liberales de libertad, por un lado y la igualdad, y por el otro, al tiempo que se plantean las implicaciones de los principios liberales, cuales son, desde una perspectiva ética, la escisión entre lo publico y lo privado y la constitucionalización de los derechos individuales, como la forma que garantiza el surgimiento de la esfera individual, y desde una perspectiva política la neutralidad del Estado liberal, según la cual el Estado no interviene en asuntos de vida buena; también se planteará la crítica a los principios liberales desde el punto de vista moral y político. Las críticas planteadas por el filósofo canadiense Charles Taylor, nos servirán de presupuesto teórico para mostrar como los principios liberales, no permiten el reconocimiento



material de la diversidad cultural en aquellos Estados en donde las minorías que luchan por el reconocimiento de su identidad no comparten una tradición liberal.

En el segundo capítulo analizo críticamente las ideas básicas que orientan y estructuran la propuesta del filósofo también canadiense Will Kymlicka, las categorías descriptivas que ofrece este autor suministran herramientas teóricas útiles para comprender la dinámica de las relaciones interculturales en Colombia, así como para comprender los contextos jurídicos y políticos que definen sus contornos y estructuras.

El estudio crítico de Taylor y Kymlicka me permitirá presentar los problemas fundamentales del multiculturalismo y las alternativas que se han formulado desde la filosofía política. La idea fundamental es mostrar como a pesar de sus esfuerzos las propuestas normativas de estos filósofos no consiguen reconocer e incluir la diversidad cultural, sus propuestas se limitan a reconocer comunidades liberales diversas. Según el punto de vista de estos autores los derechos individuales y los valores democráticos deberían tener siempre prioridad sobre valores morales y políticos de las comunidades no liberales. Para Taylor y Kymlicka los grupos no liberales deberán ser liberalizados, y las comunidades híbridas deberán suprimir sus valores no liberales. Plantear sus limitaciones en el reconocimiento de la diversidad cultural servirá de fundamento para el análisis de las limitaciones de la Corte Constitucional en el intento de alcanzar el reconocimiento efectivo de la diversidad cultural.

Los argumentos de Taylor y Kymlicka proveen las herramientas teóricas para comprender la tensión cultural entre unidad y diversidad cultural que se

encuentra presente en nuestra constitución, al tiempo que permite comprender la jurisprudencia de la Corte Constitucional que busca interpretar la estructura constitucional que regula las relaciones interculturales en Colombia. Esta jurisprudencia será objeto de análisis en el tercer capítulo. el cual se centra en las soluciones que ofrece la Corte a la tensión entre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la concepción universal de la dignidad humana, la cual está presente en toda la constitución, en este capítulo el análisis se fija en aquellas sentencias de la Corte Constitucional que definen la naturaleza y los límites de las facultades jurisdiccionales concedidas a los grupos indígenas a la luz del artículo 246 de la constitución, según el cual las comunidades indígenas tienen derecho a decidir los conflictos jurídicos haciendo uso de sus reglas y procedimientos ancestrales, siempre que tales reglas y procedimientos no se opongan a la constitución o a las leyes de la república .

En este trabajo muestro como la Corte ofrece tres soluciones diferentes a este conflicto, en dos de ellas no difieren de la propuesta de Taylor y Kymlicka, esto es, los valores políticos liberales deben prevalecer siempre sobre los valores no liberales, la diferencia entre la perspectiva de los filósofos y la formulada por la Corte radica en que la Corte permite una excepción a la regla cuando se puede probar que la existencia de la comunidad, como cultura específica se ve amenazada. La tercera solución de la Corte intenta efectivamente reconocer la diferencia cultural radical y trata de explicitar el carácter perceptivo de los valores políticos liberales de la mayoría.

La jurisprudencia de la corte enfrenta los mismos problemas teórico que las propuesta de Taylor y Kymlicka, aunque se aleja en su interpretación de

algunos aspectos .Mientras estos autores sólo ofrecen una interpretación a la tensión entre unidad y diversidad cultural, la Corte ofrece tres interpretaciones diferentes de esta tensión, pasando de una visión liberal tradicional a una perspectiva intercultural radical, hasta llegar a una posición liberal multicultural.

En los primeros casos la corte le asigna prioridad a los valores liberales sobre los valores no liberales, luego en un segundo momento se va al otro extremo del espectro político y argumenta que solo aquellos valores interculturalmente acordados podrían limitar el derecho de autogobierno de las minorías culturales. Finalmente pasando a un punto político medio alega que la regla que establece que los valores liberales deberían prevalecer por encima de los valores iliberales, debería tener una excepción, las minorías culturales podrían limitar radicalmente los derechos individuales, si no existe otra manera de garantizar su supervivencia como entidades culturales diversas.

Planteados los alcances de este trabajo, no pretendo que el tema haya sido agotado, ni en su contenido ni en las perspectivas desde el cual puede ser abordado, se constituye en un acercamiento a la discusión entorno al reconocimiento material y protección real de los derechos de las minorías culturales colombianas, solo un acercamiento , en la medida en que este trabajo solo plantea el problema del reconocimiento de los pueblos indígenas en términos del alcance real de los derechos consagrados en la constitución, pero existen otras tradiciones ancestrales de los pueblos indígenas, que chocan abiertamente con la tradición liberal de la dignidad humana universal o la igualdad, las que no han sido objeto de discusión en el país, pero seguramente, en el evento en que estas practicas sean objeto de discusión

de la opinión pública, se volverá a poner sobre el tapete las limitaciones de nuestro ordenamiento jurídico, y de las propuestas filosóficas actuales presentan para reconocer la identidad de aquellos pueblos iliberales, estas diferencias pueden causar serias tensiones jurídicas y políticas que pueden afectar negativamente la relación entre la mayoría y las minorías culturales en el país. Las tensiones jurídicas y políticas que han causado estas diferencias desde la expedición de la Constitución de 1991 han generado enormes retos a las autoridades centrales y regionales de Colombia. Infortunadamente, estos retos no han sido confrontados de manera adecuada. La mayoría de las autoridades colombianas no tenían (y no tienen aún) las herramientas teóricas y los recursos para enfrentar estos problemas adecuadamente. La Corte Constitucional ha sido, no obstante, la excepción a esa regla.

Principalmente como resultado de la jurisprudencia de la Corte, las formas concretas en las que la tensión entre los derechos individuales y las tradiciones iliberales de las minorías culturales se producen públicamente. El debate acerca de este tema se ha concentrado en los esfuerzos de algunos grupos aborígenes para proteger sus tradiciones culturales, limitando radicalmente los derechos individuales de sus miembros y / o los derechos individuales de la "gente blanca" que vive en sus territorios. Desde la expedición de la Constitución de 1991, muchos grupos aborígenes han tratado de recuperar sus tradiciones perdidas, y de proteger aquellas que no han perdido tras la indebida interferencia de la mayoría cultural. Grupos indígenas como los koguis, los Arhuacos, los Wiwas, los Uitotos, los Muinanes y los U'was, entre otros, se han sentido empoderados por la Carta Política, sienten que ahora tienen las herramientas jurídicas y políticas necesarias para oponerse a las fuerzas que quieren asimilarlos a la mayoría. Así por ejemplo, como la religión ha sido uno de los más efectivos

instrumentos a través de los cuales la mayoría ha intentado destruir la integridad de las culturas de las minorías, no resulta sorprendente que los esfuerzos de los grupos aborígenes para proteger sus tradiciones se hayan enfocado en neutralizar los efectos que el catolicismo y el protestantismo han tenido (y podrían tener) en sus comunidades algunas comunidades indígenas como los koguis, los Arhuacos y los Wiwas han expulsado misioneros de sus resguardos, cerrado iglesias, prohibido en sus territorios la organización de cualquier ritual religioso distinto a los de sus tradiciones religiosas, y prohibido a sus miembros volverse parte de cualquier iglesia "blanca". En el entendido de que sin duda el despertar cultural de los grupos indígenas continuará y los intercambios (sociales, políticos, religiosos y económicos) de estas comunidades con la cultura mayoritaria están en el centro del debate público acerca de la tensión constitucional entre los derechos individuales y la diferencia cultural.

Un segundo tema relacionado con esta tensión que ha sido discutida públicamente (y que seguramente será discutido en el futuro) se refiere a los procedimientos a través de los cuales algunos grupos aborígenes juzgan a aquellos miembros de sus comunidades que, se sospecha, han violado sus leyes "penales", y a los castigos que han impuesto (o pueden imponer) a las personas convictas. La mayoría de las prácticas de los procedimientos penales propios de los grupos indígenas violan el derecho al debido proceso, tal y como éste es comprendido por la cultura "blanca". Ése es el caso, por ejemplo, de las "leyes penales" de los Emberachamís, de los Nukak Makús y de los Wayús. Las tradiciones "legales" de un gran número de grupos indígenas en Colombia no incluyen, por ejemplo, el derecho a tener un abogado, a participar en el juicio propio, y /o un código escrito que prescriba en términos precisos la conducta por la cual una persona podría ser juzgada y sentenciada. De manera similar, algunos de los castigos establecidos en



las tradiciones de los grupos indígenas violan lo que la mayoría cultural ha comprendido tradicionalmente como el derecho a la integridad física, el derecho a no recibir tratos crueles o degradantes, el principio que establece el carácter individual de las responsabilidades penales, y /o la prohibición de la confiscación de la propiedad por parte del Estado. Grupos aborígenes como los Paeces y los Guámbianos incluyen entre sus castigos latigazos, cepos y la transferencia de las propiedades de los responsables de los crímenes a la comunidad. Análogamente, algunos grupos indígenas permiten la imposición de castigo no sólo a la persona hallada culpable sino también a su familia, por ejemplo los Pijaos.

La manera en que las tradiciones de algunos grupos aborígenes violan el derecho a la vida es un tercer tema que ha sido discutido públicamente en el país. Las costumbres de los U'was, por ejemplo, identifican a los gemelos con el mal y para proteger a la comunidad de esta encarnación de malevolencia, tradicionalmente los U'was abandonan a los gemelos justo después de nacer. Algunas de las tradiciones de los Nukak Makús violan también el derecho a la vida. Ellos han tenido un contacto relativamente escaso con la mayoría cultural. Como tienen que movilizarse constantemente en búsqueda de comida, sus costumbres prescriben que cualquier miembro de la comunidad que se encuentre gravemente enfermo debe ser abandonado. El bienestar del grupo no debe ponerse en riesgo por la enfermedad de uno de sus miembros.

En los últimos años sólo ha habido un caso relacionado con los gemelos y el pueblo U'wa y uno sólo relacionado con un niño abandonado por los Nukak Makús. En el primer caso, el pueblo U'wa finalmente decidió aceptar a los gemelos en la comunidad, y en el caso de los Nukak Makús el niño fue

adoptado por una familia "blanca". Dado el carácter excepcional de estos casos y el hecho de que los mismos fueron resueltos de manera satisfactoria para la mayoría, ellos no generaron en el país un debate público intenso o incluso (en el caso de los Nukak Makús) significativo. Sin embargo, teniendo en cuenta que el derecho puesto en peligro por las tradiciones de estas comunidades es tan importante para la mayoría cultural, si casos similares aparecen de nuevo, es probable que el nivel y la intensidad del debate público incrementen.

Hay un cuarto tema que probablemente generará serios conflictos interculturales en el futuro pero que, hasta ahora, no han sido debatido ampliamente en Colombia, la tensión entre género e igualdad. Un gran número de minorías culturales en el país estructura su vida pública alrededor de instituciones patriarcales. Las mujeres, en muchas de estas comunidades, no pueden formar parte de ninguna institución política; por ejemplo, los consejos en los que las comunidades koguis, Arhuaco y U'wa toman sus decisiones políticas están formados por hombres únicamente. En consecuencia, es de esperarse que las organizaciones feministas de la mayoría, grupos de mujeres pertenecientes a los grupos indígenas y/o los medios de comunicación, entre otros, comiencen a cuestionar públicamente las justificaciones morales y políticas de las tradiciones de las minorías culturales basadas en el género. También es de esperarse que muchos de los conflictos generados por la aplicación de estas tradiciones lleguen al seno de la Corte Constitucional.

## 1. CRÍTICA COMUNITARISTA A LOS PRINCIPIOS LIBERALES

### 1.1. ORIGEN Y DESARROLLO DEL ESTADO LIBERAL

El Estado liberal que surgió en el siglo XIX como reacción de la burguesía contra el Estado absolutista, descansa sobre dos principios fáctico normativos que lo caracteriza tanto de un modo positivo, como negativo. En este sentido el Estado liberal no se fundamenta en legibus solutus por cuanto, establece, en primer lugar que la constitución es la norma superior o norma preexistente a la que se tiene que ajustar toda actividad del soberano en cuanto legislador<sup>1</sup>.

En segundo lugar, el reconocimiento expreso de los derechos del individuo que, al ser admitidos como anteriores al Estado son legíslables y por tanto inviolables. Lo que dio origen a la definición moderna de Estado, el cual, se sostiene sobre tres pilares, estos son: El territorio, el poder y la nación, categorías que permiten articular el Estado desde el punto de vista territorial, jurídico político y económico.

En cuanto a la articulación territorial, respeta los principios sentados por el Estado absolutista, al considerar al territorio como el elemento que define al Estado, e incluso los prolonga al continuar con la dinámica expansionista de aquél, que le llevó a construir los imperios europeos del siglo XIX

---

<sup>1</sup> Bobbio, Norberto. Liberalismo y Democracia. Fondo de Cultura Económica. 1989.



En lo que respecta a la articulación jurídico-política sigue reservando a los poderes públicos el monopolio de la violencia, pero como esta se ejerce ahora con arreglo a derecho, aquel monopolio se constituye en monopolio "legítimo" y pasa a ser considerado como el elemento definitorio del Estado.

Desde el punto de vista económico el Estado liberal se articula según los principios del liberalismo económico de la teoría clásica inspirada por Adán Smith. Desde esta perspectiva la riqueza de las naciones reside en la capacidad para competir en el comercio mundial, y la función que corresponde a las autoridades en la actividad económica es la que se contiene en la llamada expresión "laissez faire", "laissez passer", cuya articulación formal es la teoría del Estado gendarme o Estado mínimo, esto es un Estado que se abstiene de toda intervención en el proceso productivo y cuyas únicas actividades se reducen a mantener el orden público, garantizar la defensa y realizar obras públicas necesarias para la producción.<sup>2</sup>

En el proceso de desarrollo del Estado liberal ocupó un lugar especialmente señalado la evolución de la doctrina y la práctica de los derechos individuales, el Estado liberal define al ser humano, en términos de una consideración abstracta, sin embargo, dicha consideración no cumplía con la exigencia más elemental de toda consideración abstracta y universal, que es la de la igualdad de sus unidades. Aquellas declaraciones de derecho proclamaban la igualdad plenamente formal que ocultaba desigualdades reales. Sin embargo no se ha señalado con insistencia el hecho, mucho más grave, cual es que ni siquiera fuera una verdadera igualdad formal, cosa que se ve claramente en las leyes electorales de todos los países liberales en el

---

<sup>2</sup> Cotarelo, Ramón, Teoría del Estado, Filosofía Política I. Teoría del Estado II, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 1996.

siglo XIX: No todas las personas son iguales ante la ley electoral siendo sin embargo que dicha ley es la manifestación normativa del ejercicio de un derecho individual fundamental: el derecho al sufragio.

La consecución de los derechos de ciudadanía no fue un asunto fácil, ya que tuvo que enfrentarse a la oposición de los sectores mas privilegiados de la sociedad .En la mayoría de los países europeos el sufragio estaba limitado, a los ciudadanos varones que poseían ciertos ingresos, Así por ejemplo en 1830 Francia contaba con una población de unos 30 millones de personas mientras que su electorado se reducía a 90.000 individuos. Pero la riqueza, aunque constituían la principal condición para el sufragio, no era la única, la confesión religiosa también podía privar al hombre del derecho al voto en particular si se trataba de un católico en un Estado protestante, o de un judío .En Gran Bretaña los católicos tuvieron que esperar hasta 1879 para conseguir el derecho al voto.

En los Estados unidos la discusión sobre la ciudadanía se centró entorno a las diferencias raciales, sólo hasta 1865 mediante la Decimo Quinta Enmienda se confirmó que el derecho al voto no puede ser limitado con base en la raza y color diferente, a pesar de lo anterior, estos conflictos están lejos de su resolución y aun hoy persisten. Por otro lado si el sufragio masculino fue un proceso progresivo, el derecho al voto para las mujeres fue el resultado de una intensa lucha que se inició sólo en el siglo XIX y se alcanzó, primero en los Estados Unidos en 1920, mediante la Décimo Novena Enmienda en Bélgica, Italia y paradójicamente en la Francia de los derechos, sólo pudieron votar las mujeres hasta después de la segunda Guerra Mundial, y en un país tan adelantado como Suiza este derecho se reconoció hasta el año de 1971.Como se evidencia los Estados liberales convivieron

todos con unas y otras formas de sufragio, que negaba el derecho fundamental a actores más o menos numerosos del pueblo.

En aquella evolución de la teoría y la práctica de los derechos individuales, tras la revisión que impuso al catálogo tradicional liberal se desarrollaría una nueva mentalidad crítica que trataría de demostrar como, a pesar de todo, en tanto existieran desigualdades económicas y sociales, ni siquiera la efectiva igualdad política lograda por el pensamiento democrático sería suficiente para conseguir ordenes políticos sociales racionales y justos.

La convicción profunda aquí es que la verdadera igualdad sólo puede ser económica y social. Para conseguirla se vuelve, en cierto modo, a la concepción hegeliana de la misión moral del Estado y replanteando la concepción liberal del Estado mínimo, se solicita una directa intervención de las autoridades públicas en el proceso productivo, con el fin de garantizar una redistribución más equitativa de la renta. Bajo estos presupuestos el Estado liberal a fines del siglo XIX y principios del XX tras la universalización real de los derechos políticos, se convirtió en el Estado democrático.

En lo que respecta, a Hispanoamérica el Estado liberal es una creación de la modernidad europea, vale entonces preguntarse si el modelo de Estado es una copia fiel del Estado liberal europeo. Intentando responder esta pregunta. Autores como Ignacio Sotelo y Friederic Martínez afirman que América, se constituye en un proceso de europeización que se inicia justamente con la modernidad<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Sotelo, Ignacio. El Estado Moderno. Filosofía política y teoría del Estado. Enciclopedia Iberoamérica de Filosofía. Editorial Trotta. 1996.

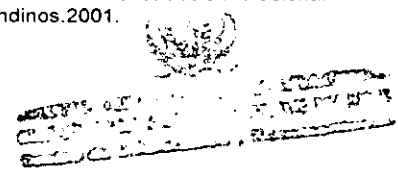
Si bien es cierto que el modelo de Estado liberal en América latina. Surge con la modernidad, y recogiendo muchos de sus de sus elementos en Europa, también es cierto que se configuro a partir de otros elementos, que obedecen a la realidad social de los pueblos hispanoamericanos. El resultado es un producto nuevo, que no encaja en el modelo europeo.

Para el caso de Hispanoamérica, el proceso de construcción de los nuevos Estados, estuvo en manos de las clases dirigentes, que consientes de la tarea que les correspondía no encontraron otra alternativa que recurrir al modelo europeo, de tal manera, que las experiencias de otros Estados se presentan como ejemplos positivos o negativos para los constructores de los nuevos Estados hispanoamericanos. Siguiendo estas ideas podemos afirmar que los Estado hispanoamericanos son consecuencia de un proceso de imitación, de las instituciones europeas. Éste llamado recurso del cosmopolitismo, fue motivado por el hecho de que las élites criollas, encargadas de la construcción de los nuevos Estados se identificaban con la cultura europea, convencidos de que la civilización emanaba de Europa y que esta debía ser impuesta a los países del nuevo mundo. Así la política hispanoamericana se caracteriza desde sus orígenes, por un cosmopolitismo obligado e ineludible. Por otro lado y en aparente contradicción surge a finales del XIX, un discurso hostile al cosmopolitismo, el cual denuncia la incapacidad del modelo traído de Europa de aportar soluciones adaptadas al contexto de América.

Para el caso colombiano, la situación no es diferente, hacia finales del siglo XIX, la imitación política, comienza a ser objeto de sistemáticas denuncias, al acusarla de no aportar soluciones adaptadas al contexto colombiano. De

---

Martínez Frederic. El Nacionalismo Cosmopolita, La Referencia Europea en la Construcción Nacional en Colombia 1845 - 1900. Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2001.



este modo las clases dirigentes buscan forjar una nación asentada en el rechazo de las influencias externas y en el rechazo al ideal de nación homogénea, reemplazándolo por el ideal de nación cívica.

A pesar de estas denuncias en el discurso nacionalista colombiano, expuesto en las constituciones del siglo XIX y XX, continua consagrándose, la visión de una nación homogénea, blanca, católica y castellano parlante que excluía las diferencias. Esto revela que para el caso colombiano desde el inicio de la construcción de la nación, el conflicto entorno a la nación homogénea y un modelo de nación heterogénea que reconozca las diferencias culturales, es un problema que está presente en la historia constitucional colombiana. El modelo de ciudadanía que las constituciones liberales de mitad del siglo XIX, así como las que se derivan de la constitución de 1886, y sus reformas es el de la nación cívica, en la que todos los miembros de la comunidad son iguales, por lo que las diferencias étnicas no cuentan, así como tampoco los reclamos de las culturas unidas a ellas, hasta el reconocimiento del carácter multicultural y pluriétnico de la nación, consagrado en la constitución de 1991.

## 1.2. PRINCIPIOS DEL ESTADO LIBERAL Y SUS IMPLICACIONES

El presupuesto filosófico del Estado liberal es la doctrina de los derechos del hombre, elaborada por la escuela del derecho natural; de acuerdo con esta, el hombre tiene por naturaleza, algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad a la felicidad, que el Estado debe respetar no invadiéndolos y garantizándolos frente al cualquier

intervención posible por parte de los demás<sup>4</sup>. Atribuir a alguien un derecho significa reconocer que él tiene la facultad de hacer o no hacer lo que le plazca, y al mismo tiempo el poder de resistir, recurriendo en última instancia a la fuerza propia o de los demás, contra el agresor eventual, quien en consecuencia tiene el deber de abstenerse de cualquier acto que pueda interferir con la facultad de hacer o no hacer. Esta imagen acerca del Estado liberal no es más que el reconocimiento de uno de los principios básicos del Estado liberal, a saber la libertad.

Sobre este principio fue Benjamín Constant quien diseñó la fórmula más clara para explicarlo: La libertad debe ser entendida como la aplicación de restricciones justas a todos los miembros de un Estado, sean estos magistrados o súbditos. Bajo restricciones justas las personas no pueden ser invadidas en su libertad personal, su propiedad y su acción inocente. Así el establecimiento de un gobierno justo, es la condición más esencial para la libertad, cada persona es libre en la medida, en que el gobierno de un país es lo suficientemente fuerte para protegerla y lo suficientemente limitado y prudente para no abusar de su poder<sup>5</sup>.

La protección de la libertad se constituye en el punto de partida, dentro de la tradición liberal de la constitucionalización de los derechos, este ámbito privado e independiente debía estar protegido de toda intervención ilegítima a través de un sistema de leyes universales y justas.

---

<sup>4</sup> Op cit., Pág. 22

<sup>5</sup> Constant, Benjamín. La libertad de los antiguos y de los modernos. Edit. Fondo de cultura económica. Pág. 19-20. 1996

En ese sentido siguiendo a Constant, quien señala que lo que se protegía del control y la regimentación gubernamental es la libertad de los individuos para participar en una serie de ámbitos no políticos de interacción con la vida económica, la religión, la educación y el amor; en otras palabras lo que llamó la libertad de los modernos, entendidas como libertades negativas o derechos de no intervención, distinguiéndolas de las libertades de los antiguos concebidas como derechos de participación en el espacio público.

De la afirmación anterior no debe deducirse que los individuos no intervengan en los asuntos políticos, puesto que, como ya lo había expuesto Tocqueville, las libertades cotidianas, incluían el derecho a ejercer influencia en la administración del gobierno, esto es derechos políticos

En el contexto antes presentado, el liberal es un Estado limitado tanto con respecto a sus poderes como a sus funciones. En ese mismo sentido, los límites del Estado también pueden traducirse como restricciones a su intervención en asuntos de vida buena, lo que configura el segundo principio fundamental del liberalismo, la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

La prioridad de lo justo<sup>6</sup>, se fundamenta en la idea de que el Estado debe ser neutral frente a las concepciones particulares de vida buena de sus ciudadanos, no debe defender, ni favorecer, una concepción del bien en detrimento de otras, su misión es estructurar una sociedad donde los individuos puedan desarrollarse como personas libres e iguales.

---

<sup>6</sup> Este es el sentido de la neutralidad expresado por John Rawls, cuando sostiene que una concepción de justicia, para servir de base pública de justificación, debe hacer restricciones de dos tipos; las ideas del bien deben ser ideas políticas y los principios de justicia imponen restricciones a las concepciones particulares de vida buena. (Rawls, John. Liberalismo político. Editorial Grijalbo, Pág. 206-246. 1996)



### 1.3 LA CRÍTICA COMUNITARISTA AL LIBERALISMO

Si bien es cierto es un asunto problemático intentar ofrecer una definición sobre el comunitarismo, es claro que los intelectuales han coincidido que este ha de ser entendido como respuesta a las tesis del liberalismo, en esta perspectiva en los años setenta, se inicio una nueva fase en el desarrollo de la filosofía política y social liberal de base deontológica, que se generó a partir de la discusión sobre La Teoría de la justicia de John Rawls<sup>7</sup>. Son muchos los planteamientos que han cuestionado los principios liberales, algunos de estos argumentos, han sido formulados desde el interior del liberalismo como fuera de él<sup>8</sup>, como un intento de brindar un panorama general de las principales criticas comunitarista al liberalismo, podemos afirmar que son de dos tipos, una de orden moral que se apoya en la idea de que los sujetos pertenecen a un contexto, a partir del cual, configuran su identidad individual y colectiva. La otra crítica de carácter político denuncia que los presupuestos de los cuales parten los liberales para fundamentar sus principios de justicia frente a los distintos proyectos de buen vivir son proposiciones falaces.

Antes de entrar de lleno en las críticas del comunitarismo al liberalismo es preciso explicar, según Macintyre, por qué tenia que fracasar el proyecto de justificación racional de la moral .Y las consecuencias de dicho fracaso sumadas a las tres formas de malestar en la modernidad expuestas por

---

7 La cual marcó el comienzo del renacimiento de una serie de concepciones críticas al liberalismo, tales críticas aparecen reunidas bajo el término de «comunitarismo», denominación en la que confluyen posiciones filosóficas y sociológicas de diversa índole.

8 En la línea liberal se destacan autores, como Ronald Dworking, Victoria Camp, Jean L. Cohen y Andrew Arato entre otros y desde una postura comunitarista han sido valiosos los planteamientos de la filosofía de la virtud, originalmente aristotélicos de Alasdair, Macintyre, la Ontología de la comunidad de Michael Sandel y la antropología hermenéutica de Charles Taylor, inspirada en Hegel, Heidegger y en el último Wittgenstein.



Taylor, nos permitirán acercarnos adecuadamente a las inconformidades de los comunitaristas frente a los liberales, y específicamente el cuestionamiento del individualismo y sus consecuencias en el espacio de la política .

El origen de la polémica liberal comunitarista se remonta hasta las críticas románticas a la ilustración y los cuestionamientos de Hegel a la propuesta Kantiana<sup>9</sup>. Abordar las múltiples facetas de esta discusión no es de interés para este trabajo; Sin embargo, podríamos indicar algunas de sus aristas a partir del elemento común a todas ellas el contextualismo.

La primera crítica tiene que ver con el origen y la configuración de la moral, mientras que la ilustración defiende la racionalidad y la formalidad de los principios morales, Hegel argumenta a favor de la sustantivación de los mismos. Toda ética procedimental, como es la de Kant establece una separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral, en donde a partir de la abstracción hace una selección de todas las cuestiones prácticas a aquellas que se pueden someter a discusión racional; además hace una distinción entre los enunciados normativos acerca de las acciones o normas que se presumen justas, de los enunciados evaluativos acerca de cuestiones que guardan relación con asuntos de vida buena y preferencias condicionadas a una tradición cultural. Hegel considera que esta abstracción con respecto de la vida buena, priva a la moral de asuntos muy importantes como son los de la vida cotidiana.

Una segunda crítica apunta a la identidad individual, la ilustración asume la identidad como un proceso individual y aislado mientras que Hegel considera

---

<sup>9</sup> Dworking, Ronald, La Comunidad Liberal. Ediciones Siglo del Hombre. 1996

que no se pueden pasar por alto horizontes de perspectivas otorgados por la religión, el territorio, la lengua, entre otros, a la hora de fundamentar la identidad, dicho de otra forma lo que somos está condicionado por la sociedad que habitamos.

Otra crítica se refiere a las diferencias entre los Románticos y los Ilustrados entorno a los intentos por concebir y construir una organización social. Los ilustrados fundamentan las propuestas de la estructura básica de la sociedad mas allá de los contextos, dejando de lado las circunstancias históricas que determinan las sociedades, y los procesos de valoración, argumentación y sacralización morales que se llevan a cabo en su interior. En el discurso practico aislar las acciones y normas de los contextos de etnicidad sustancial que representa el mundo de la vida, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes es equivocado; porque las ideas morales no tendrían, en efecto, ninguna consecuencia para la practica, sino pudiesen apoyarse en la fuerza impulsadora que les proporcionan los motivos y la vigencia social de las instituciones reconocidas, tienen que ser transformadas, según Hegel, en deberes concretos de la vida cotidiana.

Una última crítica, entre la ilustración y el romanticismo, se centran en el conocimiento. Mientras los primeros consideran el saber como producto de la razón neutral que se despliega desde y por sí misma. Los segundos reivindican la construcción histórica y lingüística del conocimiento.

En síntesis podríamos decir que en las críticas de Hegel y el romanticismo a la propuesta moral kantiana, prevalece un fuerte rechazo frente a los principios morales abstractos y universales derivados de las fundamentales

diferencias en la interpretación de la forma en la que se construye el sujeto el cual se concebía de manera separada de sus circunstancias materiales, es decir como un hombre en abstracto, Hegel, enfatizó en la construcción dialéctica de la subjetividad, esto es en la necesidad de obtener el reconocimiento del otro para poder erigirse como sujeto. Como consecuencia de este giro se negará la concepción moral universal y abstracta, para ubicar en cambio, su carácter meramente contextual.

### 1.3.1. Crítica Moral y Crítica Política.

Según Macintyre<sup>10</sup>, el esquema moral que sirve de trasfondo histórico al proyecto ilustrado posee una estructura que consta de tres elementos: naturaleza humana inadecuada, hombre como podría ser si realizara su telos y los preceptos morales que permiten pasar de un estadio a otro. Dado que toda ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación es completamente oscura. Está por una parte, un cierto contenido de lo moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teológico. Por otra los mandatos morales se situaban en esquema cuyo propósito era corregir, hacer mejor y educar esa naturaleza humana, claramente o podrían ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana o justificados de cualquier otra forma apelando a sus características. Así entendidos los mandatos morales son tales que la naturaleza humana tiene fuerte tendencia a desobedecer.

---

<sup>10</sup> Macintyre Alasdair, *Tras La Virtud*, Traducción Castellana, Editorial Crítica. 1987

Macintyre, acentúa que lo que él describe como pérdida de estructura y contenido tradicional de la moral "fue percibido por las cabezas filosóficas más elocuentes" como un triunfo, del "yo", el cual gana autonomía, se libera de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado. Cuando el yo se separa de los modos heredados, a nivel teórico y práctico, lo hace en una variedad de maneras y/o manifestaciones. Inventar el yo moderno, requería no sólo una situación social bastante novedosa sino también su definición a través de conceptos y creencias diversas, no siempre coherentes.

La consecuencia que se desprende de esto, siguiendo al autor, es que la experiencia moral contemporánea tiene, por tanto un carácter paradójico, cada uno de nosotros está acostumbrado a verse así mismo como un agente moral autónomo; pero al tiempo nos sometemos a modos prácticos, estéticos o burocráticos que nos envuelven, en las relaciones manipuladoras con los demás, intentando proteger nuestra autonomía, aspiramos a no ser manipulados por los demás; buscando encarar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo, excepto dirigiéndonos a los demás con los modos de relación fuertemente manipulados a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el caso propio. La incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema que hemos heredado.

En el mismo sentido, se dirigen los argumentos de Jean L.Cohen y Andrew Arato<sup>11</sup>, quienes consideran que en el eje central del debate liberal-comunitarista, tropezamos con la siguiente afirmación "en el centro de la

<sup>11</sup> Sociedad Civil y Teoría Política. Fondo de Cultura Económica 2000.

controversia están dos cuestiones interrelacionadas, una epistemológica, la otra política. La primera gira en torno al problema de si es posible articular una concepción formal, universalista (deontológica) de la justicia sin presuponer un concepto sustantivo (histórico y culturalmente específico del bien). La segunda gira en torno al problema de cómo puede convertirse en realidad la libertad en un mundo moderno. Lo que está en juego aquí es si la idea de libertad debe ser explicada principalmente desde el punto de vista de los derechos individuales o de las normas compartidas por la comunidad". Si atendemos a la crítica de Michael Sandel<sup>12</sup> al liberalismo, encontramos en un principio como el intento utilitarista ha fallado a la hora de fundamentar moralmente el liberalismo. El utilitarismo, representado por John Stuart Mill, quien defiende los principios liberales a través de la maximización del bienestar general, a simple vista deja ver que el cálculo utilitarista parecería preservar el liberalismo, en tanto que, sumaría la felicidad particular de muchos individuos. Pero este cálculo falla porque ciertos balances de preferencias pueden agredir la tolerancia que se le debe a los valores de otras personas. Esto permite resaltar que la voluntad de la mayoría no debe tomarse como fundamento de los principios liberales.

Los comunitaristas, por su parte manifiestan no estar de acuerdo con los presupuestos asumidos por los liberales cuando fundamentan sus principios de justicia; por ejemplo, refiriéndose a J. Rawls señalan que, la personalidad moral está condicionada por el resultado de los procedimientos elegidos para acordar las reglas en la estructura básica de la sociedad, detrás de esta supuesta neutralidad de los principios de justicia a las que apela el liberalismo no hay nada distinto a un alto grado de relativismo moral.

---

<sup>12</sup> Michael, Sandel, El liberalismo y los límites de la justicia. Cambridge y University pres. Pág. 1 – 7. 1984

Igualmente consideran que la pluralidad de diferentes visiones de bien no debe asumirse tratando de fundamentar una concepción universal de la justicia, como pretende hacerlo el liberalismo. En contra del liberalismo señalan que las normas universales fundamentadas en la idea de dignidad y autonomía moral son en realidad normas particulares dentro de una comunidad, de ahí que el individuo no pueda elaborar juicios morales al margen de la comunidad a la que pertenece, en tanto no hay deberes que pertenezcan al hombre en abstracto, sino solo a los miembros: la base apropiada de la teoría moral es la comunidad y su bien, no individuo y sus derechos.

Como se evidencia para los comunitaristas es de vital importancia resaltar el papel de la comunidad porque permite la auto comprensión de los miembros que la constituyen. Esta nos transforma en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y nos brinda la posibilidad de definir una identidad por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana, en la socialización definimos nuestro yo, a partir de la relación con los otros, esos otros significativos que nos brindan los lenguajes necesarios para la autodefinición.

La identidad es definida siempre en el diálogo y a veces en lucha con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros es la voz de nuestros padres y luego de nuestros maestros, la que resuena dentro de nosotros. Definirse, quiere decir encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás, dado que, sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia; por tal razón no se puede ser indiferente frente a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de solidaridad. Sólo puedo definir

una identidad, según los comunitaristas, en un mundo donde la historia, las necesidades de mi prójimo y los deberes del ciudadano, gozan de una crucial importancia.

La crítica comunitarista, en el ámbito político se dirige a la discontinuidad entre moral y política defendida por el liberalismo, como lo sostiene Victoria Camps<sup>13</sup>. para los comunitarista esta separación y la supuesta neutralidad de los principios de justicia frente a los distintos proyectos de bienvivir son propósitos falaces, desde su perspectiva es imposible fundamentar una concepción de lo correcto sin tener en cuenta una determinada concepción de bien, ya que, lo justo esta determinado por lo bueno .De esta forma, el comunitarismo cree desenmascarar la relatividad encubierta; por un lado de la supuesta neutralidad, de los principios de justicia liberales. Estima que al enfrentarnos a un mundo plural a una realidad compuesta por múltiples visiones inconmensurables del bien y al que desde su perspectiva lo justo, se sustente en lo bueno, es imposible fundamentar una concepción universal de la justicia como la que pretende defender el liberalismo.

Los comunitaritas también denuncian que la discontinuidad entre la orbita privada y la publica crea individuos con doble personalidad: hombre-ciudadano estos sujetos se enfrentan a una situación paradójica, pues en su circulo más intimo actúan condicionados por una determinada posición moral, pero al salir al espacio público y político, deben dejar de lado esa perspectiva y convertirse en seres moralmente neutros, guiados únicamente por los principios de justicia.

---

<sup>13</sup> Camps, Victoria. Paradigmas del individualismo. Crítica. Pág. 166 ss. 1993

Para los liberales el ámbito privado es el espacio donde el individuo escoge e impulsa de manera aislada su proyecto de buen vivir y en donde va configurado de manera solitaria su identidad. Este individualismo defendido por los liberales, según el comunitarismo, trae como efecto la disgregación, la dispersión de los seres humanos pertenecientes a una comunidad, imposibilitando la creación de espacios intersubjetivos que permitan la concreción de proyectos colectivos de verdadero arraigo en los sujetos y a los grupos a los que estos pertenecen.

Los autores comunitaristas objetan el marginamiento de la "comunidad" en las propuestas neoilustradas. El individuo no existe frente a la comunidad, esta constituye el marco, el horizonte de perspectivas ineludibles en las que se haya inmerso el sujeto desde su nacimiento. Este marco determina su identidad la elección de su proyecto de buen vivir y las reglas que defienden la vida pública. De esta forma lo que el sujeto "es" la manera como se concibe está condicionado por las determinaciones materiales de la sociedad en la que habita por tanto, entre mejor conozca su comunidad más posibilidades tiene para auto comprenderse.

Es así como los comunitaristas plantean un retorno a lo concreto, a las bases comunitarias como una fuente de ideas morales capaz de cohesionar a los individuos y vencer la anomia que caracteriza a nuestra época, así mismo la moralidad materialmente sustentada es la única opción para fundar principios de justicia. De esta manera no cabe pensar lo justo si no como una forma de bien, la diversidad cualitativa del bien, que implica la pluralidad y la diversidad de lo justo incluye nociones disímiles que no son reductibles a hiperbienes, a ideas de justicia que pretenden abarcar lo más esencial de todas ellas.



#### 1.4. CHARLES TAYLOR: MULTICULTURALISMO Y LOS VALORES LIBERALES.

En su crítica al liberalismo Taylor, plantea tres formas de malestar que caracterizan la modernidad, define malestar como aquellos rasgos de nuestra cultura que la gente experimenta como un declive. Tales aspectos son: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y la pérdida de la libertad política.

El individualismo es considerado como la mejor conquista de la humanidad, en donde somos libres de nosotros mismos, logro que fue conseguido cuando escapamos de los órdenes morales del pasado, gracias al descrédito de los mismos. Aunque esos ordenes limitaban nuestra autonomía, no podemos pasar por alto que le daban sentido al mundo y a la vida social, las cosas no tenían una significación puramente instrumental, sino que nos otorgaba un lugar en el mundo, un lugar en la cadena del ser. Este hecho constituye el "desencantamiento del mundo" y con ello las cosas perdieron parte de su magia.

Dentro de las consecuencias del individualismo es preciso mencionar; la pérdida de la dimensión heroica de la vida; la gente ya no tiene la sensación de contar con un fin más elevado por el cual valdría la pena morir, porque se han centrado en su vida individual en el "yo". En tanto que el lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplan y estrecha a la vez nuestras vidas y las empobrece de sentido y las hace perder interés por los demás o por la sociedad. En el espacio público político el individualismo se traduce en la disgregación, la dispersión de los seres humanos

pertenecientes a una comunidad, imposibilitando la creación de espacios intersubjetivos que permitan llevar a cabo proyectos colectivos con verdadero arraigo en los sujetos y en los grupos a, los que estos pertenecen. Esto evidencia un solipsismo que produce un encerramiento de corazones que pone de manifiesto una concepción egoísta e instrumental de la política.

El segundo malestar es la primacía de la razón instrumental, y se define como la clase de razón que utilizamos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La desaparición de las viejas órdenes ha ampliado el alcance de la razón instrumental, una vez que la sociedad deja de tener una estructura sagrada, una vez que las convenciones sociales y los modos de actuar dejan de estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad Divina, estas quedan a disposición de cualquiera.

Por último, el tercer malestar es la pérdida de la libertad política, que se manifiesta de tres formas como consecuencia del individualismo y de la primacía de la razón instrumental.

La primera de estas formas se evidencia en las instituciones y estructuras de la sociedad tecnológico-industrial que limitan rigurosamente nuestras opciones forzando a la sociedad y a los individuos a dar a la razón instrumental un peso que nunca le concederíamos. Se puede observar como la sociedad impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que no son sólo nuestras decisiones las configuradas por estas fuerzas, de ahí que sea difícil mantener un estilo de vida individual que valla en contra del modelo predeterminado por dichas fuerzas.

El atomismo del individuo, se constituye en la segunda forma que milita en contra de la posibilidad de una cultura política que haga frente al inmenso poder tutelar del Estado. Cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operan como vehículo de la misma, el ciudadano individual se queda sólo frente al vasto poder del Estado burocrático y se siente impotente, con lo que se cierra el círculo vicioso del despotismo blando.

Con la pérdida de la libertad política lo que se ve amenazado es nuestra dignidad como ciudadano. Pero esta pérdida significa algo más, quiere decir que hasta las opciones que se nos dejan, ya no serían objeto de nuestra elección como ciudadanos, sino de un poder tutelar ajeno a nosotros. Es esta la última forma como se manifiesta la sumisión, de la libertad al individualismo,

#### 1.4.1. El individualismo y sus formas degradadas

Taylor define el individualismo como el ideal moral según el cual las personas tienen derecho a escoger sus proyectos de vida, así como a revisarlos y abandonarlos. Los individuos tienen derecho a construirse a si mismos, a determinar quiénes son y quiénes quieren ser sin ninguna interferencia indebida por parte del Estado o de terceras personas<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Este ideal se fundamenta en un profundo escepticismo moral que pone en duda la posibilidad de argumentar racionalmente acerca de los fines morales. (Charles, Taylor. Las fuentes del yo. Paidós. 1996).

Taylor argumenta que este ideal ha sido transformado históricamente en una perspectiva moral complaciente, que valora las decisiones morales únicamente por ser la consecuencia del ejercicio de la voluntad de un sujeto. En otras palabras, para las formas degradadas del individualismo, la única condición necesaria para que una decisión tenga valor es que sea el resultado de libre decisión de una persona. Estas formas degradadas han dado lugar, según la perspectiva de Taylor, a sujetos centrados en si mismos, que no tienen compromisos diferentes que la satisfacción de sus intereses egoístas<sup>15</sup>. Se olvidan las obligaciones para con la comunidad, la naturaleza y "el otro"; éstas desaparecen del horizonte moral de las personas. Análogamente, "el otro" se convierte en un mero instrumento para la satisfacción de deseos e intereses individuales, y el ámbito político se convierte en un mero medio para la satisfacción de intereses individuales. Los sujetos no ven la esfera pública como el espacio donde se decide colectivamente el presente y el futuro de la comunidad; la consideran el surgimiento de un relativismo extremo y autocomplaciente, que no permite ninguna discusión interesante acerca de los problemas morales y sus posibles soluciones.

El debate racional acerca de la moralidad se empobrece radicalmente, puesto que el único criterio válido para juzgar el valor moral de las acciones y de las ideas es que sean una consecuencia de la libre voluntad de un individuo. Las formas degradadas de individualismo ocultan también el poder del individualismo como ideal moral, esto, es ocultan la idea de que las personas deben ser fieles a si mismas. La valiosa perspectiva moral oculta

---

<sup>15</sup> Únicamente como un ámbito en el que pueden encontrar los recursos necesarios para la satisfacción de sus intereses. Las versiones no plausibles del individualismo han proporcionado también el surgimiento de un relativismo extremo y autocomplaciente, que no permite ninguna discusión interesante acerca de los problemas morales y sus posibles soluciones. (Ibid. Pág. 48. ).

por las formas degradadas de individualismo es el ideal de la autenticidad<sup>16</sup>. Taylor define la autenticidad como el ideal según el cual los sujetos deberían construir un modo de vida superior al actuar de acuerdo con criterios normativos libremente elegidos, que no sólo reflejen sus deseos egoístas, sino que tengan en cuenta los intereses de la comunidad, la naturaleza y el otro<sup>17</sup>. Cree que el ideal de la autenticidad rescata el poder moral del individualismo cuando distingue entre el hecho de que una decisión moral haya sido adoptada libremente, y el contenido de tal decisión, señala además que el ideal de autenticidad defiende el derecho de los individuos.

#### 1.4.2. El ideal de autenticidad y la construcción dialógica de la identidad individual.

<sup>16</sup> Taylor piensa que este elemento puede crear con facilidad "tiránias débiles"; gobiernos paternalista donde los sujetos sólo se preocupan por que las acciones del Estado les suministren suficientes bienes para el desarrollo de sus perspectivas morales. Los individuos comienzan entonces a sufrir de aquello que Taylor denomina "confinamiento del corazón". Los individuos se hacen inmunes a las exigencias de la ciudadanía, la solidaridad y la historia. Taylor considera que el mejor antídoto contra estas formas estatales de paternalismo es la construcción de una fuerte cultura política, que valore la participación de sus miembros en la definición del futuro de la comunidad y que ataque los sentimientos de importancia y de aislamiento que se generan cuando el gobierno adopta todas las decisiones sin consultar a sus ciudadanos (Ibid. Pág. 48).

<sup>17</sup> Aun cuando hay diferentes posiciones filosóficas frente al ideal de autenticidad, éste es defendido por todos los sistemas jurídicos occidentales a través de derechos tales como la libertad de conciencia, la libertad de expresión y la libertad religiosa. Algunos consideran dicho ideal como uno de los principales logros de la modernidad, al que pocos estarían dispuestos a renunciar. Otros lo consideran valioso pero inconcluso, en la medida en que su realización está estructuralmente limitada por la concepción patriarcal de la familia y el sistema económico hegemónico. Otros adoptan una posición ambigua frente al ideal, en cuanto consideran que prevalece cuando los órdenes morales tradicionales se dejan de lado. Argumentan que si bien es verdad que los viejos horizontes morales limitan a los seres humanos en ciertos aspectos, en otros los fortalecen de maneras extraordinarias. Aquellas estructuras morales ofrecían a las personas una interpretación ordenada del universo, en la cual su posición dentro de la estructura social y las reglas de las dinámicas sociales estaban claramente formuladas. El ideal de autenticidad implica, entonces, la pérdida de la dimensión heroica de la vida que estructuraba los esquemas morales en el pasado. La pérdida de un valor superior por el cual vale la pena luchar y morir es considerada por vulgares placeres buscados en la época democrática"; placeres que están relacionados casi exclusivamente con la satisfacción inmediata de deseos individuales. Taylor, sin embargo, considera que estas críticas no comprenden plenamente la fuerza moral del ideal de autenticidad. Es claro que existe actualmente la fuerza moral del ideal de autenticidad. Es claro que existe actualmente cierta laxitud moral, pero es evidente también que no se trata de un fenómeno exclusivo de la modernidad o, más específicamente, de los primeros años del Siglo XXI (Taylor, Charles. Ética de la autenticidad. Edit. Paidós. 1994).

Taylor cree que el ideal de autenticidad y la construcción de la identidad individual están estrechamente relacionados<sup>18</sup>. Cuando los sujetos definen sus proyectos de vida buena, están intentando responder a las siguientes preguntas: ¿de dónde vengo?, ¿qué quiero ser?, ¿a dónde quiero ir? Insiste en que, aun cuando la autenticidad y la construcción de la identidad individual están estrechamente relacionadas, no es plausible sostener que esta última se construye de una manera monológica de la vida humana sino en el poder del horizonte de comprensión en el que están inmersos los individuos para la determinación de sus decisiones vitales.

Este horizonte constituye el marco que hace posible las elecciones individuales. Incluye ciertas opciones, excluye otras y ofrece una jerarquía de valores. Por lo tanto, suministra criterios para determinar cuáles son las alternativas más valiosas, cuáles lo son menos y cuáles no son valiosas en absoluto.<sup>19</sup> Sin este horizonte de comprensión, los individuos no pueden ejercer su libertad. La libertad individual en abstracto, desprovista de un contexto histórico, es un concepto vacío.

El contexto ofrece el contenido sustantivo dentro del cual los individuos pueden ejercer su libertad. Dentro de este horizonte de comprensión, el lenguaje (entendido en un sentido amplio, de manera que incluya el lenguaje corporal, artístico y otras formas de comunicación no lingüística) desempeña

---

<sup>18</sup> La consecuencia de poner en duda la existencia de un horizonte de perspectivas que le indica al sujeto qué es valioso y qué no lo es, constituye un relativismo débil que acentúa la importancia de la elección misma. Este relativismo legitima el contenido de la elección en la medida en que es el resultado de la libre voluntad del individuo; desconoce que las cosas no son valiosas únicamente porque una persona las haya elegido. Si esto fuese cierto, ninguna alternativa sería valiosa, porque todas lo serían. No habría un criterio independiente para evaluar el valor moral del contenido de las concepciones elegidas por los individuos. (Ibid. Pág. 50)

<sup>19</sup> Taylor considera que ni siquiera el anacoreta o el artista solitario son capaces de abolir por completo el carácter dialógico de la vida. El primero preserva a Dios como interlocutor, y el segundo a los posibles espectadores o lectores de sus obras. (Ibid. Pág. 50).

un papel fundamental. Para Taylor, las personas pueden convertirse en seres humanos únicamente a través de los lenguajes que adquieren dentro del horizonte de perspectivas en el que habitan, más concretamente, a través de los lenguajes que aprenden de los otros seres humanos que significan algo para ellos, es mediante el lenguaje que las personas pueden comprenderse a sí mismas y al mundo que la rodea. Así, desde el momento en que nacemos, "el otro" desempeña un papel fundamental en la manera como vemos el mundo y nos comprendemos a nosotros mismos.

Las personas construyen su identidad de una manera dialógica, en estrecha contienda con el otro.<sup>20</sup> La identidad individual se construye a través de un proceso continuo de creación y destrucción del significado de lo que cada uno es, en el cual la "mirada" del otro desempeña un papel fundamental. Lo que expresa el otro acerca de lo que yo soy, implícita o explícitamente, determina profundamente la manera como me comprendo a mí misma. El reconocimiento, el no reconocimiento y el falso reconocimiento del otro determinan, de manera importante, la forma como se comprenden las personas a sí mismas. El falso reconocimiento o no reconocimiento de las personas puede llevarlas a interiorizar concepciones negativas sobre sí mismas que generarán graves problemas de autoestima y respeto de sí. El reconocimiento es, pues, una necesidad humana que, cuando no se satisface, puede causar graves perjuicios.

---

<sup>20</sup> Op cit., Pág. 48

### 1.4.3. La política del reconocimiento igualitario.

La idea del reconocimiento en la esfera pública genera la política del reconocimiento igualitario: una política que exige el igual reconocimiento de todos los individuos y culturas, y que denuncia el no reconocimiento o el falso reconocimiento de individuos o de culturas como una forma de opresión. La política del reconocimiento igualitario se encuentra arraigada en el principio de dignidad que apareció con la destrucción de las estructuras sociales jerárquicas del antiguo régimen<sup>21</sup>. En el mundo antiguo, lo que era el sujeto, su identidad, dependía del lugar que ocupara en el esquema social y del honor derivado de tal posición. Como consecuencia del declive del honor como categoría moral y política, surgió la idea de que todas las personas son iguales en la medida en que pertenecen a la especie humana<sup>22</sup>. Este principio moral permitió la aparición del moderno concepto de democracia. La igualdad fundamental de todos los seres humanos implica necesariamente una igualdad política fundamental. Los individuos no sólo tienen igual valor como personas privadas, sino también como personas públicas.<sup>23</sup> Pero las implicaciones políticas de estas ideas van más allá del surgimiento de la política del reconocimiento igualitario. El reconocimiento, como categoría moral permite, la reinterpretación de lo que es la identidad individual y cómo se construye, el principio moral igualitario de dignidad ha generado, en la esfera pública, el principio político de dignidad universal y el principio político de la diferencia.<sup>24</sup> El primero destruye la distinción entre ciudadanos de

---

<sup>21</sup> Ibid., Pág. 50

<sup>22</sup> Esto no significa que la construcción dialógica de la identidad individual y colectiva haya surgido con el ideal de autenticidad. Significa, sencillamente, que en otras épocas este fenómeno no era un problema, porque la identidad, como se dijo antes, era derivada socialmente de categorías que no se ponían en duda. Lo que surge con la modernidad, según Taylor, es la idea de que el reconocimiento puede fracasar. La idea de que otro pueda negarse a reconocerse (Charles Taylor pág. 81-82. 1992.)

<sup>23</sup> Op cit., Pág. 50

<sup>24</sup> Op cit., Pág. 53



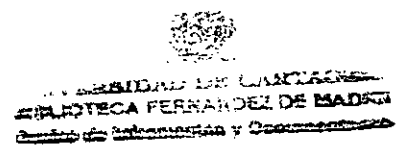
primera y de segunda categoría, al conceder a todos los individuos los mismos derechos y títulos.

El segundo promueve la idea de que todos los individuos, tienen derecho a crear su propia identidad; defiende también la idea de que las consecuencias de este ejercicio deben ser reconocidas y respetadas, Por consiguiente deben valorarse las identidades reales de las personas y las culturas.

La política del reconocimiento exige entonces el igual reconocimiento de todos los individuos y culturas, y denuncia el no reconocimiento y el falso reconocimiento como forma de opresión. Análogamente, el principio de diferencia defiende el potencial de cada persona y cultura para definir su identidad y las consecuencias concretas generadas por este proceso. Pero, ¿cuáles son las consecuencias que tienen estas dos ideas para la diversidad cultural? Taylor cree, en primer lugar, que ellas se oponen a cualquier forma de imperialismo cultural y de etnocentrismo. Significan también que, en principio, todas las culturas que han enriquecido la vida de toda una sociedad durante un periodo considerable de tiempo tienen algo importante que decir a otras culturas y a las personas que las conforman.<sup>25</sup> Ahora bien, Taylor cree que esta última afirmación no es más que una hipótesis inicial que invita al estudio de otras culturas. No se trata de una proposición categórica que defienda el igual valor de todas las culturas existentes. Tal evaluación no sería una demostración de verdadero respeto; sería una dudosa concesión, en la medida en que se hiciera sin saber qué consideran valioso otras culturas, qué es importante para ellas. Para comprender las contribuciones

---

<sup>25</sup> Los mismos derechos y títulos. El segundo promueve la idea de que todos los individuos tienen derecho a crear su propia identidad; defiende también la idea de que las consecuencias del ejercicio de este derecho deben ser reconocidas y respetadas. Por consiguiente, deben valorarse las identidades reales de las personas y las culturas. (Op cit., Pág. 50)



de otras culturas a la historia de la humanidad es preciso ampliar el propio horizonte de comprensión, es necesaria una fusión de horizontes interpretativos, una fusión entre el observador y las formas de comprensión del mundo de la cultura observada. Tal fusión permitiría a las personas aproximarse a la manera como "el otro" comprende el mundo; admitiría también elaborar nuevos vocabularios para expresar contrastes entre culturas.

Taylor considera que es razonable pensar que las culturas que han dado sentido a la vida de millones de personas durante un largo periodo de tiempo tienen algo importante que decir a otras culturas y personas. Negar esta suposición es una arrogancia etnocéntrica sin embargo, tal presuposición no puede ser exigida como un derecho. El problema puede ser determinado a partir de la siguiente pregunta: ¿es ésta la manera como debemos ver a los otros? En la pregunta esta implícita una fuerte exigencia moral que debe guiar nuestras relaciones con diferentes personas y culturas.

## 2. EL LIBERALISMO MULTICULTURAL DE WILL KYMLICKA EN LA CONSTITUCIÓN COLOMBIANA

Cuando en un mismo Estado existen más de una comunidad, con diferentes rasgos culturales, se acentúa la diferencia entre la doctrina liberal y comunitarista frente el papel que desempeñan los derechos. El estado liberal tiene como prioridad garantizar el cumplimiento de los derechos individuales básicos. Y esto por supuesto, no garantiza la subsistencia de todas las comunidades porque le corresponde a cada una de ellas su desarrollo y supervivencia, sin que ninguna de ellas tenga privilegios sobre otras, esta posición liberal se debe a que piensan que la pertenencia a un grupo es un asunto de preferencia personal, y asumen los grupos como una entidad transitoria que finalmente se asimila a la sociedad común. Asimilación que los liberales asumen de una manera positiva si se cumplen los siguientes requisitos: que la asimilación sea voluntaria y no forzada, que los individuos asimilados no sean considerados como ciudadanos de segunda clase, el cumplimiento de estas condiciones esta garantizado precisamente por los derechos individuales.

Si seguimos a Martín Farell quien sostiene que "El liberalismo ha sido interpretado usualmente como una doctrina que presta especial atención a la protección de los integrantes de grupos minoritarios. En tiempos cercanos, sin embargo, el movimiento comunitario ha cuestionado seriamente la capacidad del liberalismo para proteger a ciertos grupos minoritarios mediante la concesión de derechos individuales, y ha reclamado el otorgamiento de otro tipo de derechos: los derechos comunitarios"<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Farell, Martin D., ¿Hay derechos comunitarios?. Doxa No.17-18 Pág. 69-94.1995.

Analizando los derechos colectivos el autor dice que los que apelan a favor de estos, es decir, los comunitarista, creen que no son suficientes los derechos individuales a la hora de proteger los intereses de la comunidad porque lo que esta en juego no es un interés particular de un miembro. Los derechos colectivos buscan proteger la integridad cultural de la comunidad en aspectos como son la educación, la comunicación y las instituciones políticas que la conforman. El reconocimiento cultural, visto como una exigencia comunitarista le pone de manifiesto un nuevo reto al liberalismo, esto es, cómo armonizar este tipo de reconocimiento con una teoría individualista de los derechos propia de las constituciones modernas.

Una salida a este problema es la que ofrece Habermas<sup>27</sup>, con el fin de argumentar contra la idea de que la teoría de los derechos parece indiferente con respecto a las diferencias culturales, dice que los destinatarios de los derechos sólo pueden adquirir autonomía si ellos mismos se asumen como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados. El comunitarismo ha desconocido la cooriginalidad de la autonomía privada y la autonomía pública, los sujetos jurídicos privados gozan de iguales libertades subjetivas cuando ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana se ponen de acuerdo sobre los aspectos importantes y/o relevantes que afectan a todos en la escena público-política. Es preciso decir que los portadores de derechos subjetivos no adquieren su identidad de manera aislada y solitaria, esta es producto de la socialización, es pertinente resaltar esto porque si se entiende correctamente la teoría de los derechos será evidente que esta va de la mano con la política del reconocimiento, no solo de los individuos sino también de aquellos que conforma el contexto de vida que define su identidad, de ahí que no sea

---

<sup>27</sup> Habermas, Jürgen. La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. Doxa No. 17-8, Pág. 5.

necesario, con el fin de corregir el sesgo individualista de los derechos, un modelo alternativo de liberalismo que supere y corrija la comprensión inadecuada de los principios liberales.<sup>28</sup>

Otro aspecto que ha sido blanco de fuertes críticas del comunitarismo contra el liberalismo tiene que ver con la prioridad de lo justo sobre lo bueno, como se había planteada brevemente en el capítulo anterior. Para analizar la replica liberal sobre este tema es preciso elaborar una nueva lectura de Rawls, a partir de sus últimos artículos, sobre la relación entre lo justo y lo bueno, tal como lo recomienda María P. González Altable<sup>29</sup>. Tratando de rastrear la concepción de bien que plantea Rawls, la autora recomienda analizar previamente el liberalismo político. De este se desprende la idea de una sociedad pluralista donde coexistan diversas concepciones de bien. La prioridad de lo justo sobre lo bueno, a la que se refiere Rawls le abre espacio al principio de libertad negativa y esto permite dos cosas: el reconocimiento de la pluralidad y la limitación del poder del Estado sobre los ciudadanos. El estado esta para garantizar y posibilitar el desarrollo de los derechos políticos y civiles de los individuos promoviendo la sociedad como una empresa cooperativa para el beneficio de todos.

Como vemos, la teoría de Rawls asigna prioridad a lo justo sobre lo bueno lo que a su vez presupone dos ideas:

1. Que una concepción de justicia, debe contener ideas del bien, que puedan ser compartida por todos los ciudadanos libres e iguales.

---

<sup>28</sup> Con este último comentario Habermas refuta específicamente la propuesta elaborada por Taylor, donde reposa la idea de dos versiones del Estado Democrático de derecho que denomina como "liberalismo 1" y "liberalismo 2"

<sup>29</sup> Altable, González María del Pilar. Liberalismo Vrs Comunitarismos Jhon Rawls: Una concepción política del bien Pág. 117-136. 1995

2. Tales ideas del bien no suponen una concepción comprensiva del bien particular.

Este segundo punto explica, según la autora, por qué en Rawls se debe hablar de una teoría escueta del bien, cuyo contenido es un conjunto de bienes primarios, que él mismo denomina "bondad como racionalidad". Las ideas básicas que soportan esta concepción de bien son: Los miembros de una sociedad democrática tienen al menos una idea intuitiva de cual es su plan racional de vida y a la luz de él ordena todos sus recursos y esfuerzos. Una concepción política de justicia, para ser factible y servir de base justificativa para los ciudadanos, debe incluir la vida humana y el cumplimiento de las necesidades y propósitos de un individuo como un bien general, y situar la racionalidad como un principio básico de la organización política y social.<sup>30</sup>

Lo anterior implica en el modelo liberal la neutralidad del Estado con respecto a las concepciones de bien. En Rawls la noción de neutralidad es una etapa que le permite relacionar la prioridad de lo justo con las mencionadas ideas políticas del bien: la bondad como racionalidad y los bienes primarios. Se dice que esta concepción Rawlsiana es neutral porque "no busca defender una concepción general de bien, sino estructurar una sociedad libre donde los individuos puedan desarrollarse como personas libres e iguales tomando como punto de partida la libertad, que es al mismo tiempo es la justicia".<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Rawls, Jhon. Teoría de la Justicia . Fondo de Cultura económica. 1979

<sup>31</sup> Will, Kymlicka. Ciudadanía multicultural. Paidós. 1996

La idea de bien supone que cada ciudadano se realiza individualmente y al mismo tiempo como miembro social. De ahí la necesidad, de que los individuos desarrollen virtudes políticas como son la tolerancia, la razonabilidad y el sentido de equidad. Estas virtudes políticas son para Rawls aquellas disposiciones que cuando más desarrolladas estén en los ciudadanos, mejor contribuirán a que la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio de todos, constituyéndose así en un bien para todos los ciudadanos que la conforman. Es así como la sociedad bien ordenada supone un bien doble: por un lado, es un bien para las personas individualmente consideradas, en cuanto que les posibilita el ejercicio de dos poderes morales y les asegura las bases sociales de su mutuo respeto; segundo, es un bien social y político en cuanto que el desarrollo de semejante sociedad es un objetivo que necesita la cooperación social de todos para llevarse a cabo.

Tratando de puntualizar concretamente en la defensa del liberalismo la autora hace frente a la crítica comunitarista que tiene que ver con el autodesarrollo individual y afirma, siguiendo a Rawls, que una concepción normativa de la política no debe señalar cuales son los fines últimos del hombre ni en que consiste su felicidad. Esto es algo que cada individuo debe determinar por si mismo y la concepción pública de justicia debe crear el marco adecuado para que cada individuo pueda intentar la realización de sus fines particulares, sean cuales sean. Ello no implica que esta concepción no lleve aparejada una concepción de las virtudes políticas necesarias para un mejor desarrollo de la cooperación social y una noción del bien, cuya característica esencial es que pueda ser compartida por todos los individuos que componen la unidad social, independientemente de sus concepciones del bien de un alcance más comprensivo.

El comunitarismo que no está de acuerdo con el hecho que se elabore una propuesta ética y política al margen de la tradición. Cree que el liberalismo falla al no tener en cuenta la comunidad a la hora de conceptualizar lo que se debe entender como vida buena. Igualmente, reclama que los liberales tienen una visión de ser humano sin valores y compromisos comunitarios. Los comunitarista asumen la neutralidad del Estado como algo imposible de realizar, pero la neutralidad de la que nos habla Rawls es neutralidad de procedimiento e intención y no de efecto o influencia, que él mismo rechaza por considerarla impracticable. La concepción de justicia como equidad no busca cultivar otras virtudes y valores distintos de los liberales, de autonomía e individualidad, ni pretende establecer un Estado perfeccionista propio de una doctrina comprensiva, sino más bien, favorecer que los individuos desarrollen sus concepciones particulares del bien y las capacidades propias de un buen ciudadano. Desde esta perspectiva el interés que muestran los liberales por la libertad individual y el reconocimiento lo que busca es darle un margen de libertad a las personas para pertenecer a distintos grupos con sus propias creencias y practicas, junto con la capacidad de estos grupos para prosperar, no implica que el liberalismo sea un pensamiento que deje al margen la comunidad y su importancia. La reivindicación liberal de los derechos individuales, más que un obstáculo, sirve como protección para el florecimiento de la comunidad.

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del «multiculturalismo». No obstante, el término «multiculturalismo» abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos. De ahí que las



generalizaciones sobre los objetivos o las consecuencias del multiculturalismo pueden ser bastante equívocas.

En este contexto Will Kymlicka, ofrece una visión sobre el sentido del multiculturalismo, que pretende aclarar el por qué de las perspectivas contradictorias, sobre el multiculturalismo, ya que por un lado se encuentran quienes se oponen al multiculturalismo afirmando que éste encapsula a las minorías en un gueto, impidiéndoles su integración en el grueso de la sociedad; y por otro lado están los partidarios del multiculturalismo quienes responden; por el contrario, que la preocupación por la integración es un reflejo del imperialismo cultural. Frente a estas posiciones Kymlicka sostiene que ambas acusaciones constituyen generalizaciones excesivas ambas acusaciones ignoran las diferencias entre los grupos minoritarios y mal interpretan sus auténticas motivaciones.

Kymlicka cree también que la visión liberal ortodoxa frente a la cultura es incapaz de acomodar adecuadamente la diversidad cultural. Sostiene que la relación entre las comunidades culturales y el Estado no deben ser igual a aquella que existe entre Estado y los grupos religiosos, como se ha argumentado tradicionalmente. El Estado no puede ser neutral frente a las comunidades culturales como lo es frente a las comunidades religiosas<sup>32</sup>. Si no puede ser culturalmente neutral. El liberalismo no puede exigir que el Estado llegue a serlo. No obstante, Kymlicka cree que el liberalismo puede reinterpretarse para ser salvado de las críticas presentadas por Taylor y por otros teóricos del comunitarismo. Desde la publicación, de

---

<sup>32</sup> Los límites entre las minorías nacionales y los grupos étnicos son flexibles. Aun cuando no sea muy probable, un grupo étnico, después de un largo periodo de tiempo, puede convertirse en una minoría nacional, y viceversa. (Ibid, P. 62)

Liberalismo, Comunidad y Cultura<sup>33</sup>, este autor ha intentado mostrar que el liberalismo puede y debe ser sensible a las exigencias de la comunidad y la cultura, ha intentado también presentar y justificar una teoría liberal que pueda dar respuestas moralmente sostenibles y políticamente viables a los problemas y oportunidades generados por la diversidad cultural.

## 2.1. LAS CATEGORÍAS DESCRIPTIVAS BÁSICAS

Kymlicka se centra en el tipo de «multiculturalismo» derivado de las diferencias nacionales y étnicas, para ello utiliza el término «cultura» como sinónimo de «nación» o «pueblo»; es decir, como una comunidad intergeneracional que es, más o menos compleja institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específica. Por tanto, un Estado es multicultural si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), o si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política<sup>34</sup>. Por ello propone dos criterios para diferenciar las minorías existentes en los Estados contemporáneos: El primero corresponde a la manera como llegaron a formar parte de la sociedad y el segundo hace referencia a la relación que desean tener con ella. Al aplicar estos criterios Kymlicka encuentra dos tipos de minorías culturales que representan a la gran mayoría de los grupos culturales estos son: los grupos étnicos y las minorías nacionales. Los grupos étnicos están conformados por inmigrantes voluntarios que desean integrarse a las prácticas políticas de la mayoría

---

<sup>33</sup> Los Estados Unidos y Canadá son buenos ejemplos de este tipo de organizaciones políticas. (Ibid, P. 62)

<sup>34</sup> Ibid., Pág. 62.

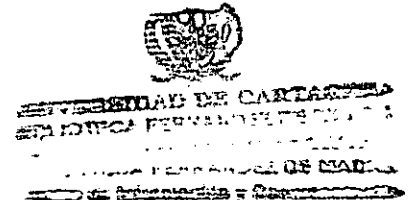
cultural pero que, al mismo tiempo, reclaman espacios dentro de la sociedad hegemónica para la expresión y promoción de su legado cultural. Los grupos étnicos se asocian generalmente en colectividades evanescentes y flexibles para defender sus intereses.

Las minorías nacionales, por su parte, están conformadas por grupos de personas que constituyen una comunidad histórica con un lenguaje y una cultura común, que viven en un territorio ancestral donde son más o menos complejos desde el punto de vista institucional, y que desean mantenerse como comunidades diferenciadas<sup>35</sup>. Las minorías nacionales y los grupos étnicos conforman otras dos categorías cuando se aplican a los Estados: Estados pluriétnico y multinacionales. Los primeros son Estados que aceptan una amplia inmigración de personas provenientes de diversas culturas, y que permiten la expresión y promoción de sus tradiciones culturales. los segundos son aquellos compuestos por más de una nación.

Kymlicka distingue además entre dos tipos de exigencias que hacen o pueden hacer las culturas minoritarias para proteger la estabilidad de sus comunidades: las restricciones internas y las protecciones externas. Las primeras están dirigidas a neutralizar el disenso dentro de la comunidad con el fin de proteger la cohesión y/o la cultura del grupo. Una comunidad minoritaria puede tratar de conseguir estos objetivos a través de acciones que limiten o nieguen los derechos civiles y políticos de los disidentes. Las segundas están dirigidas a limitar el impacto de las decisiones económicas,

---

<sup>35</sup> Bélgica es un ejemplo de un Estado multinacional creado por acuerdo. Perú es un ejemplo de un Estado multinacional creado por la violencia. Es importante señalar, sin embargo, que muchos Estados son, a la vez, pluriétnicos y multinacionales, por ejemplo, Australia, España y Brasil. (Ibid, P. 62)



políticas y sociales adoptadas por la sociedad hegemónica sobre la vida de las minorías culturales.

## 2.2. LAS CATEGORÍAS NORMATIVAS BÁSICAS: DERECHOS DIFERENCIADOS EN FUNCIÓN DE GRUPO

Kymlicka considera que los Estados deben responder a los retos de la diversidad cultural reconociendo y promoviendo a la vez derechos individuales<sup>36</sup> y derechos diferenciados en función del grupo<sup>37</sup>. Considera que los Estados deben reconocer tres tipos de derechos diferenciados en función de grupos: de autogobierno, de representación especial y pluriétnico. Los primeros tienen en cuenta las características y necesidades de las minorías nacionales; los segundos las exigencias de ambos tipos de minorías, y los terceros las características y necesidades de los grupos étnicos.

---

<sup>36</sup> En todas las democracias liberales, uno de los principales mecanismos usados para acomodar las diferencias culturales es la protección de los derechos civiles y políticos de los individuos. Es imposible exagerar la importancia de la libertad de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación y de organización política para proteger la diferencia grupal. Estos derechos permiten a los individuos formar y mantener los diversos grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil; adaptar estos grupos a las circunstancias cambiantes y, por último, fomentar sus perspectivas e intereses en la totalidad de la población. La protección que proporcionan estos derechos comunes de ciudadanía es suficiente para muchas de las formas legítimas de diversidad en la sociedad. Diversos críticos del liberalismo -incluyendo algunos marxistas, comunitaristas y feministas- han aducido que el énfasis liberal en los derechos individuales reflejan una visión atomista, materialista, instrumental o conflictiva de las relaciones humanas. Cree Kymlicka que estas críticas son profundamente erróneas y que una de las funciones características de los derechos individuales es contribuir al mantenimiento de una amplia gama de relaciones sociales. De hecho, según el autor, el derecho liberal más básico, la libertad de conciencia, es valioso fundamentalmente por la protección que otorga a las actividades intrínsecamente sociales y no instrumentales. (Ibid, Pág.. 62)

<sup>37</sup> Estos derechos colectivos tienen poco en común, con los derechos diferenciados en función del grupo y es importante no mezclar la idea de ciudadanía diferenciada en función del grupo con otros temas que surgen bajo la definición de «derechos colectivos». Por otro lado los derechos diferenciados en función del grupo, no deben entenderse en oposición a los derechos individuales, puesto que las diversas relaciones que se dan entre las diversas formas de ciudadanía diferenciada y los derechos individuales es, de hecho, bastante complicada, por lo que es necesario encontrar nuevas categorías que puedan captar todos sus matices, que el autor presenta como restricciones internas y protecciones externas. (Ibid, Pág. 62)

Los derechos a la autonomía política y territorial de las minorías nacionales, tienen como finalidad reubicar las jurisdicciones en unidades políticas controladas por minorías nacionales. Los derechos a la representación especial tienen por objetivo garantizar la participación de las minorías nacionales y de los grupos étnicos en las instituciones políticas de la cultura hegemónica. Su propósito es asegurar que se escuche la voz de las minorías culturales en aquellos espacios donde se adoptan las decisiones políticas que las afectan.<sup>38</sup> Los derechos pluriétnico están dirigidos a proteger la libre expresión y promoción del legado cultural de los grupos étnicos<sup>39</sup>

Kymlicka justifica estos derechos desde una perspectiva liberal apelado a la relación entre liberalismo y cultura, así como al principio de igualdad, señala que la autonomía es el principal compromiso del liberalismo; y entiende este concepto como el derecho del individuo a elegir libremente su proyecto de buen vivir, a revisarlo y a abandonarlo, así mismo considera que la cultura es el horizonte de comprensión dentro del cual se ejerce la libertad; la cultura ofrece a las personas el espectro de opciones de vida dentro del cual pueden ejercer su libertad, así como su organización jerárquica y su evaluación,<sup>40</sup> por lo tanto, si el liberalismo desea proteger la libertad, debe proteger también a las culturas que existen en la sociedad de la decadencia estructural mediante el reconocimiento de derechos diferenciados en función

---

<sup>38</sup> Hay dos presuposiciones empíricas implícitas en los derechos a la representación especial. Primero, que el proceso político en la mayor parte de los Estados Contemporáneos no es realmente representativo, por cuanto está dominado por hombres blancos, de clase media y plenamente capaces. Segundo, que las acciones ejecutadas por los partidos políticos para ser más incluyentes y para el sistema con el fin de hacerlo más representativo no son suficientes para garantizar la participación política de las minorías culturales. Esta categoría de derechos incluye medidas políticas tales como la reorganización de los distritos electorales para que los grupos minoritarios puedan ser mayoría en zonas específicas, y reservar ellos un número determinado de puestos en los congresos y asambleas (Ibid. Pág.62).

<sup>39</sup> Los derechos contra la discriminación étnica, el derecho a la ayuda del Estado para financiar prácticas culturales, y el derecho a una educación pública que incluya la historia y la concepción del mundo de los grupos étnicos, son algunos ejemplos de derechos pluriétnicos. (Ibid., Pág. 62)

<sup>40</sup> Adviértase que las propuestas de Kymlicka y de Taylor coinciden en este respecto.

de grupos. Dado que el costo de abandonar la propia cultura es muy alto para la mayor parte de la gente, Kymlicka cree que dicho costo que no puede imponerse jurídicamente a las personas<sup>41</sup>. El acceso a la propia cultura es fundamental para la mayoría de los individuos. Dada la estrecha relación que existe entre cultura e identidad personal, para la mayor parte de las personas será difícil abandonar su cultura<sup>42</sup>. Pero éste no es el único argumento que explica la importancia de la relación entre los individuos y su cultura. Pertenecer a una tradición les agrega un significado adicional a las acciones individuales. Las personas sienten que forman parte de una larga cadena de esfuerzos individuales y colectivos que recrean continuamente su cultura. Tienen una percepción de sí mismas como trascendentes a su mortalidad en la medida en que sienten que hacen parte de una tradición cultural que se pierde en el pasado y se precipita hacia el futuro. Esta cadena cultural permite también a los padres transmitir su tradición cultural a sus hijos para crear puentes intergeneracionales; ésta ofrece el apoyo cultural necesario para el encuentro de grupos de diferentes edades y sus distintas opiniones acerca de cómo es y debe ser la vida. Igualmente, la mutua comprensión derivada de una identidad cultural común promueve la solidaridad necesaria para construir proyectos colectivos. Sin un fuerte sentido de solidaridad, por ejemplo, las personas no estarían dispuestas a apoyar las medidas requeridas por los modernos Estados (esto es, seguro de desempleo y beneficios de salud y educación).

---

<sup>41</sup> Kymlicka cree que obligar a las personas a abandonar su cultura es análogo a obligarlas a hacer votos perpetuos de pobreza. Aun cuando algunos individuos los hacen, el liberalismo considera que el deseo de poseer más recursos que los que se necesitan para sobrevivir es tan normal que no es razonable esperar que la gente renuncie a él (Op cit., Pág.62).

<sup>42</sup> Una cultura discriminada o en proceso de desintegración reduce significativamente las oportunidades vitales disponibles para sus integrantes; hace también que estas oportunidades vitales sean menos atractivas y más difíciles de materializar. Para los guámbianos (un grupo aborigen de Colombia), por ejemplo, cultivar la tierra y adorar la naturaleza es el proyecto vital más valioso. Si su comunidad se desintegra y sus miembros se incorporan a la cultura mayoritaria, urbana y católica, su opción vital no será considerada muy importante, y sus posibilidades de éxito y de realización personal se verán reducidas significativamente. (Op cit, P. 62)

La mutua comprensión que surge como resultado de un trasfondo cultural común incrementa y consolida también la participación de los individuos en la esfera política de la comunidad. Cuando las personas se entienden a sí mismas como parte de un sistema social que reconoce su perspectiva cultural, se sienten más inclinadas a formar parte del proceso de toma de decisiones que determina su presente y su futuro. Por lo tanto, Kymlicka considera que el tipo de libertad que deberían defender los liberales es la libertad de elegir entre las diferentes opciones ofrecidas por la cultura de la sociedad a la que pertenecen. Es también la libertad de cuestionar tradiciones ancestrales y de definir cuáles de ellas deben ser protegidas y cuáles olvidadas. Por consiguiente, la libertad liberal no es sólo la libertad de trascender la propia historia y cultura, sino también la libertad de desarrollar autónomamente la propia personalidad dentro de esta cultura, incluyendo la posibilidad de modificar sus fines últimos<sup>43</sup>.

Nuevas ideas y experiencias, nuevas interpretaciones de las visiones y hechos conocidos y aceptados pueden revelar a las personas que sus proyectos de vida buena son poco plausibles y que, por lo tanto, es necesario revisarlos y transformarlos. El ideal liberal está compuesto, entonces, por una sociedad de individuos libres e iguales, donde se entiende por sociedad la propia cultura, donde el sentido de libertad e igualdad que se valora es aquel que se desarrolla dentro de ésta, y donde las personas están dispuestas a renunciar a una mayor libertad para garantizar la supervivencia de sus tradiciones culturales.

---

<sup>43</sup>En este ámbito se desarrolló el debate entre liberales y comunitaristas. Autores como Michael Sandel consideran que es un error creer, como lo hace el liberalismo, que es posible revisar todos nuestros fines. Algunos de ellos son constitutivos de nuestra identidad, definen quién es cada persona, así que no tendría sentido decir cuáles deben ser mantenidos o evaluados positivamente. En respuesta a este argumento, autores como Dworkin y Kymlicka consideran que, aun cuando sea difícil y doloroso, es posible (y, en ocasiones, necesario) revisar nuestros fines últimos. Nuevas experiencias y nuevas ideas pueden revelar a la persona que las opciones vitales elegidas están parcial o totalmente erradas y que, por consiguiente, deben ser sustituidas por otras. (Op cit., Pág. 39) (Op cit., Pág. 34), (Op cit., Pág. 62)g

El argumento, basado en el principio de igualdad, se construye en tres pasos. Primero, Kymlicka afirma que los Estados no pueden ser neutrales frente a las comunidades culturales. Los Estados adoptan inevitablemente posiciones ante las culturas cuando deciden asuntos tales como el contenido de los programas de educación pública, la definición de las fronteras internas y la determinación de los idiomas oficiales. Segundo, en una democracia, la comunidad hegemónica utiliza por lo general su poder para imponer las concepciones con las que está comprometida. Este hecho genera un tratamiento desigual, y por ende, injusto de las minorías culturales por parte del Estado. Los derechos diferenciados en función de grupo son necesarios para poner fin a las desigualdades sistemáticas generadas por este hecho. Son necesarios para conceder a las minorías culturales las mismas oportunidades que tiene la mayoría de vivir en su propia cultura.

En cuanto a los derechos diferenciados en función de grupos estos no son absolutos; deben estar limitados siempre por los principios de libertad individual, democracia y justicia social. De acuerdo con esta posición, él cree que el liberalismo debe defender y promover protecciones externas, pero no se puede aceptar restricciones internas. La única excepción de este principio es que se demuestre que una minoría cultural puede desaparecer si no se ponen en práctica restricciones internas<sup>44</sup>. Tales restricciones internas deben ser siempre transitorias y respetar los principios de igualdad y dignidad. Esto implica que la posición de Kymlicka no puede incluir a ciertas comunidades iliberales y que, por lo tanto, choca con el principio liberal de tolerancia<sup>45</sup>. Él

---

<sup>44</sup> La desaparición de una cultura genera costos excesivamente altos para sus miembros tradicionales, todos vinculados con la fuerte relación entre libertad y cultura. La desaparición de una minoría cultural constituye también una gran pérdida para la riqueza cultural de cualquier Estado y, por lo tanto, para las alternativas culturales disponibles para los miembros de la mayoría. (Op cit., Pág.62).

<sup>45</sup> El liberalismo nació como un producto teórico de la tolerancia religiosa practicada para poner fin a las guerras europeas durante el siglo XV. Una concepción y una práctica de la tolerancia que ha sido comprendida históricamente como el derecho a elegir una confesión religiosa, pero también a ser un hereje o un apóstata. La



acepta que esta teoría no puede incluir comunidades iliberales. Pero afirma también que esto no significa que los liberales puedan imponerles sus ideas. Cualquier intento de hacerlo sería una agresión o una forma totalmente cuestionable de paternalismo<sup>46</sup> más aún, no tendría éxito, pues como lo ha demostrado la historia una y otra vez, las reformas liberales terminan siendo transitorias y generan inestabilidad cuando no son el resultado de un deseo honesto de cambio por parte de las comunidades iliberales las negociaciones pacíficas deben guiar las relaciones interculturales. No obstante, si las comunidades culturales no desean negociar, o si estas negociaciones no tienen como resultado un acuerdo, la tolerancia entre diferentes culturas debe ser la regla. Aunque no amplía sobre esta propuesta, él dice, que la intervención por parte de la sociedad hegemónica sólo es legítima cuando está dirigida a poner fin a la esclavitud, el genocidio, la expulsión masiva o la tortura<sup>47</sup>. No obstante, Kymlicka cree que un Estado liberal debe tratar de promover el liberalismo entre las comunidades iliberales a través de medidas tales como la presión política y económica. Distingue entre medidas coercitivas y disuasivas, y argumenta que los países liberales pueden utilizar legítimamente estas últimas para transformar a las comunidades iliberales<sup>48</sup>.

---

tolerancia, por lo tanto, no ha sido comprendida tradicionalmente por los liberales como una exigencia de respeto por todas las normas que las tradiciones religiosas han elegido para gobernar sus asuntos internos. Para Kymlicka, entonces, no existe un conflicto entre la propuesta que él defiende y el principio de tolerancia. La interpretación liberal de la tolerancia exige cuestionar cualquier restricción de los derechos políticos y civiles básicos. (Op cit., Pág.62)

<sup>46</sup> Hay un interesante debate acerca del papel y valor que tienen los principios de tolerancia y libertad en el liberalismo. Algunos autores consideran que el valor fundamental de esta corriente política es la tolerancia, mientras que otros creen que es la libertad individual. Este debate se ha venido desarrollando entre el liberalismo kantiano y el liberalismo del modus vivendi, entre el liberalismo ilustrado y el reformista, y entre el liberalismo integrar y el liberalismo político. (Op cit., Pág.62)

<sup>47</sup> Ejemplo de ello es la importancia de instituciones liberales por parte de la cultura hegemónica y su subsiguiente fracaso. (Op cit., Pág.62).

<sup>48</sup> Para aquellos casos en los que no resulta clara la legitimidad de la intervención. Kymlicka propone cuatro criterios que ayudarían a adoptar esta decisión. Primero, el grado de consenso dentro de la comunidad acerca de la legitimidad de restringir derechos individuales. Segundo, la existencia de acuerdos históricos entre el Estado y la minoría cultural. Tercero, la posibilidad de que los disidentes abandonen la comunidad si lo desean y, cuarto, la gravedad de las violaciones de los derechos (Op cit., Pág.62)..

La teoría de Kymlicka se mueve, entonces, entre dos niveles de análisis. El primero es puramente teórico. En este nivel reflexiona acerca de los elementos que deben conformar una teoría liberal si aceptara derechos diferenciados en función de grupo que promuevan las protecciones externas, y si se opusiera a las restricciones internas y a su promoción. El segundo nivel es teórico-práctico; e intenta responder a la siguiente pregunta: ¿es legítimo que los liberales impongan sus principios a minorías culturales que no los aceptan? dando respuesta a la pregunta sostiene que los liberales pueden y deben tratar de liberalizar a las comunidades iliberales a través de medidas no coercitivas.

### 2.3. LA CEGUERA A LAS DIFERENCIAS EN COLOMBIA

Como fue planteado en el capítulo 1, la idea de nación cívica, homogénea y civilizada sirvió de fundamento teórico, para construir la idea de nación colombiana, la cual se impuso y neutralizó la diversidad, creando una identidad nacional homogénea, borrando así la jerarquización de base étnica, la cual fue reemplazada, por la concepción política de ciudadano, el énfasis otorgado, al fundamento político de la nación, trajo como consecuencia, la restricción a la identidad cultural y con ello el no reconocimiento de las minorías étnicas. Mi intención en este aparte será mostrar que el reconocimiento particular de la identidad indígena en Colombia ha sido un problema reciente; tomo como guía teórica, la propuesta liberal multiculturalista de Kymlicka para analizar la Constitución. Esto me permitirá, brindar algunos elementos de juicio para abordar las discusiones que hoy se presentan entorno al tema del reconocimiento de derechos diferenciados para los pueblos indígenas, al tiempo que analizaré las limitaciones de la teoría del filósofo canadiense, cuando se trata de reconocer culturas iliberales, como las nuestras.

En Colombia<sup>49</sup> hay unas 80 etnias, con 64 lenguas distintas, que suman entre 500.000 y 700.000 colombianos, algo así como el 2% de la población, sin embargo la cultura dominante en el país ha sido la heredada de la conquista y la colonia: blanca, castellanoparlante y católica. Sobre estos pilares se ha construido la cultura societaria nacional y la identidad, sobre la base de los ideales de igualdad y libertad se ha montado la idea del mestizaje, como el intento de borrar todas las diferencias. La tesis del mestizaje, es la síntesis de las razas, con ésta metáfora de que somos una nación de mestizos, se contribuyó históricamente a hacer invisibles a los indígenas. Por otro lado el liberalismo de inclusión, montado sobre la divisa de la revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad, anunciada por Nariño, y generalizada en las constituciones liberales de mitad de siglo XIX, fueron utilizadas, para justificar la nación civilizada, lo que conllevó a desconocer las pretensiones específicas de los indígenas las cuales fueron excluidas<sup>50</sup>.

La política del Estado colombiano frente a la cuestión indígena puede analizarse en tres momentos: El primero, desde finales del Siglo XIX hacia la mitad del siglo XX, se caracteriza por la precariedad de la atención Estatal a las comunidades indígenas. Durante este período la iglesia católica se ocupó de dichas comunidades, desaparecieron numerosos grupos indígenas y fueron disueltos sus resguardos. El segundo momento, durante los años sesenta, y a causa de los procesos de modernización del Estado y los cambios sociales ocurridos, el Estado impulsa las acciones de mejoramiento económico y social y margina a la Iglesia, de su papel de

---

<sup>49</sup> Monsalve. Alfonso. Multiculturalismo y la Constitución. Edit. Siglo del Hombre. 1998

<sup>50</sup> La idea de nación civilizada, estuvo siempre presente en el imaginario de las élites dirigentes en Colombia, que entendían la civilización como lo urbano, y lo europeo, ya fueran personas, ideas o sistemas sociales. Barbarie era el resto. La nación para ser civilizada, debía destruir lo bárbaro que había en su seno. (Quijada, Mónica. Y Guerra François Xavier ¿Que nación?, Dinámicas y Dicotomías de la nación en el imaginario latinoamericano. Inventando la Nación Iberoamérica. siglo XIX. Edit. Fondo de Cultura Económica 2003

integradora social, al tiempo que, surgen organizaciones indígenas que plantearon reivindicaciones territoriales y políticas, y generaron un movimiento de reetnización que se desarrolló en dos direcciones; la renovación y revitalización de adscripciones étnicas particulares y la construcción de una identidad étnica india. El tercero, es la etapa de la juridización de los conceptos de étnicidad y minoría, tanto a nivel internacional como en el ámbito interno. En el primer caso, mediante la ratificación de convenios internacionales, especialmente el Convenio 169 de la OIT, aprobado en 1989, referido a la autodeterminación de los pueblos y en la esfera interna, con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación adoptado en Colombia mediante la ley 21 del 4 de marzo de 1991 (antes de aprobarse la nueva Constitución), elevado al rango de normas y principios constitucionales en la Carta de 1991

Como se evidencia sólo a partir de la Constitución de 1991, el Estado reconoce que, con el fin de alcanzar la unidad nacional, es necesario el reconocimiento de las minorías indígenas, como parte de la nación, es así como, la Constitución fue el resultado de un acuerdo elaborado por una Constituyente en la que también hubo delegados indígenas, quienes desde la Subcomisión de Igualdad y Carácter, de la Comisión Preparatoria de Derechos Humanos elaboraron una propuesta sobre minorías étnicas y suscribieron el acuerdo que dio origen a la Constitución. Las minorías indígenas estuvieron representadas con voz y voto, los voceros de los distintos grupos étnicos participaron activamente, y aceptaron la Constitución, este hecho legitimó para las minorías el ordenamiento constitucional colombiano, su participación en la Asamblea Nacional Constituyente y su conformidad con el acuerdo logrado enmarcan sus aspiraciones como grupos dentro de los principios fundamentales, entre los que se destacan que Colombia es «una república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus

entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista» (Artículo 1º) dentro de la cual «el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana» (Artículo 2º)

A pesar de que la constitución consagra un Idioma oficial, el castellano reconoce también que «las lenguas y los dialectos de los grupos étnicos son ambos oficiales en sus territorios, igualmente la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe» (Artículo 10º). Por otro lado, se le asigna al Estado la obligación de proteger las riquezas culturales y naturales de la nación (Artículo 8º).

De estos principios se sigue una aparente contradicción: Por un lado el Estado colombiano es visto como una república *unitaria* en la que los pueblos indígenas, en tanto que, minorías nacionales y en el sentido definido por Kymlicka, forman parte de una única nación. Por otro lado el Estado reconociendo la diversidad étnica y cultural pone de manifiesto la diversidad de la identidad nacional.

#### 2.4. DERECHOS DE LAS MINORÍAS VERSUS DERECHOS INDIVIDUALES.

La Constitución es la enumeración de un listado de derechos fundamentalmente individuales protegidos por el derecho de amparo, llamado derecho de tutela (Artículo 86) Ahora bien, esta primacía de los derechos individuales puede entrar en contradicción con los derechos diferenciados según el grupo, algunos de los cuales son de carácter

colectivo, los derechos individuales se consagran en la Constitución desde el artículo 11 a 41,

El derecho a la vida (11), a la prohibición de la desaparición y tortura (12), a nacer libres e iguales ante la Ley y recibir igual trato y protección y gozar de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ningún tipo de discriminación, (consagrando, de paso, la discriminación positiva: «Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptara medidas en favor de grupos discriminados o marginados» y «protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición cósmica, física o mental se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos y maltratos que contra ellas se cometan»)(13); el derecho al libre desarrollo de la personalidad (16), la libertad de conciencia (18), la libertad de cultos (19), la libertad de pensamiento, opinión y expresión (20); el derecho a circular libremente por el territorio nacional, dentro de las limitaciones que establezca la Ley (24); el derecho a la libertad de enseñanza y aprendizaje (27), el debido proceso, de manera que nadie sea juzgado «sino conforme a leyes preexistentes al acto que se le imputa, ante un juez o tribunal competente y con observancia de la plenitud de las formas propias de cada juicio». Debe garantizarse la presunción de inocencia el derecho a la defensa, un proceso público y rápido, a controvertir las pruebas, a la impugnación de la sentencia condenatoria y a no ser juzgado dos veces por el mismo delito (29); el derecho al habeas corpus (30), la prohibición del destierro, confiscación (salvo enriquecimiento ilícito) o cadena perpetua (34); el derecho de reunión (37), y el derecho a la participación política, que incluye «la adecuada y efectiva participación de la mujer en los niveles decisorios de la administración pública» (40)..

A la luz de los principios fundamentales anotados se han de interpretar los de carácter colectivo, entre los cuales encontramos:

Los artículos 68, que garantiza a los grupos étnicos «el derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural»; 70. («...La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país»); 63, que establece la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de las tierras comunales de los grupos étnicos; 246, que da potestad a las autoridades de los pueblos indígenas para tener sus

propios sistemas judiciales (dentro de los límites de la Constitución y las leyes, algo que es problemático); 286, que declara como entidades territoriales a los territorios indígenas (y por lo tanto, beneficiarias de los recursos definidos en los artículos 357 y 361); que fija los alcances de la autonomía de las entidades territoriales; 329, que ordena la expedición de una ley orgánica de ordenamiento territorial y declara los resguardos como propiedad colectiva y no enajenable; el transitorio 56 que permite al gobierno expedir normas para el funcionamiento de los territorios indígenas mientras se aprueba la ley orgánica en el 329; 330, de autodeterminación relativa, que estipula el derecho de las comunidades indígenas a gobernar sus territorios por consejos conformados y reglamentados según sus usos y costumbres, en el marco de la Constitución y las leyes y ordena que la explotación de los recursos naturales en sus territorios se realice «sin desmedro de la integridad cultural, social y económica» de esas comunidades; 357 y 361, que al asimilar las entidades senatoriales a municipios, fijan recursos de la nación y obligan a la ejecución de planes de desarrollo; 171, que establece en dos el número de senadores en las comunidades indígenas, y 176, que asigna hasta cinco representantes en la Cámara de Representantes a los grupos étnicos.

La tensión entre los derechos individuales contenidos en la Carta y las tradiciones iliberales de los grupos indígenas puede ser vista con claridad si explicitamos los presupuestos morales y políticos en los que los primeros y las segundas se asientan. Los derechos individuales implican una concepción particular de lo que es un ser humano y de su relación con el Estado y la comunidad que en muchos casos chocan con la forma como la minoría comprende el mundo. Los derechos individuales se encuentran enraizados en la idea de que todas las personas son libres, racionales e iguales. Las personas, cree el liberalismo, son iguales en sus proyectos de vida y para seleccionar y transformar sus concepciones acerca de la justicia. El Estado y la comunidad, arguyen los teóricos liberales, no deberían invadir este espacio privado en el que se realizan los proyectos de vida.

Los liberales asumen, entonces, que el individuo tiene una relación potencialmente conflictiva con el Estado y la comunidad. Aquellos que ejercen la autoridad pública tienden a abusar de su poder y a invadir los espacios privados de los individuos. Los derechos individuales son las herramientas mediante las cuales los hombres y las mujeres se protegen a sí mismo de la indebida intervención del Estado y de la comunidad. Ellos recuperan el balance entre los ciudadanos y la autoridad, dado el poder excesivo que estos cuerpos colectivos tienden a asumir. Los derechos individuales implican entonces la separación entre las esferas públicas y privada. Mientras que la órbita privada es el espacio en donde los individuos escogen sus proyectos de vida, la órbita pública es el área en donde se decide la estructura básica de la comunidad. Aquélla es el espacio de la moralidad, ésta, el espacio de la justicia. Los derechos individuales garantizan la igualdad de oportunidades de todas las personas para participar en la esfera política y protegen la esfera privada de manera que todos los seres humanos puedan elegir, cuestionar y transformar sus proyectos de buen vivir. A los derechos individuales también subyace una visión particular de la dignidad humana. El estatus o los logros son categorías irrelevantes para evaluar el valor moral fundamental de las personas; todas ellas tienen igual dignidad en tanto que pertenecen a la especie humana. La dignidad es reconocida a todos los miembros de la especie humana, desde su nacimiento hasta su muerte.

Esta igualdad fundamental en la esfera privada tiene consecuencias en la órbita pública. El Estado debe tratar a todos sus ciudadanos con igual consideración y respeto; personas iguales deben ser ciudadanos iguales. De esta forma, el Estado no debe usar sus recursos para proteger o promover las visiones morales de algunos de sus miembros; todos los individuos deben tener las mismas oportunidades de participar en la construcción de las



instituciones y prácticas de la comunidad política y deben ser iguales frente a la ley.

Los derechos individuales entonces, están en fuerte tensión con las sociedades jerárquicas, basadas en el estatus y no igualitarias<sup>51</sup> en estas comunidades tradicionales, el individuo está íntimamente ligado a la comunidad por una serie de obligaciones (predeterminadas) que lo definen. Lo que los individuos son, el valor que tienen como personas es determinado por el lugar que ocupan en la sociedad, por sus logros sociales y / o por la fidelidad con que obedecen las normas y costumbres de su comunidad. La dignidad entonces es pública, colectiva y está prescrita por las normas no son entendidos como individuos autocríticos, separados de su grupo. Más aún, la reflexión crítica sobre el significado y las consecuencias de los roles que la sociedad les confiere a los individuos no es necesariamente bienvenida.

Las personas se definen a sí misma a través de los roles que ocupan en la comunidad. No hay una diferenciación radical entre el sujeto y el grupo. No hay tampoco una tensión fundamental entre ellos. La colectividad no es vista como una entidad que tienda a abusar de su poder. La idea de que las personas deben tener derechos para protegerse de la comunidad, es ajena a estas sociedades. Es más, cuando entran en conflicto generalmente prevalecen sobre los intereses del individuo. El bienestar de la comunidad es

---

<sup>51</sup> Este principio es central para las reinterpretaciones multiculturales del liberalismo, como la de Kymlicka. Éste cree que, como ha sido comprendido tradicionalmente, el principio de la neutralidad del Estado ha sido un instrumento usado para la defensa de las tradiciones de la mayoría. Como el Estado no puede evitar tomar decisiones acerca de la cultura, históricamente el principio de neutralidad ha encubierto la utilización de los recursos del Estado para proteger la cultura de la mayoría, y así, para violar el principio de igualdad. Si el liberalismo quiere que el principio de igual respeto y consideración sea respetado, debería otorgar derechos diferenciados en función de grupo a las minorías culturales. Estos derechos permitirán que las minorías participaran igualitariamente en la creación del dominio público nacional y construyeran las esferas privadas y públicas de sus comunidades sin la indebida intervención del Estado o de otros grupos culturales.

en muchos casos, más importantes que el bienestar de sus miembros. En varias de estas comunidades los seres humanos no son iguales. Jerarquías determinadas por criterios como la edad y el género fijan el valor de las personas y las posibilidades que éstas tienen para participar en la comunidad política. Sin embargo, las personas tienen más fuentes de deberes recíprocos que garantizan la satisfacción de sus necesidades básicas. En estas comunidades tradicionales la separación entre las esferas públicas y privada es borrosa. Lo bueno y lo correcto no están claramente diferenciados, algunas veces las autoridades de la comunidad tienen la potestad de sancionar tanto las violaciones de estándares morales como las de estándares legales, la diferencia entre moral y derecho ni siquiera es reconocida. El quebrantamiento del orden moral o jurídico trae como consecuencia necesaria el quebrantamiento del orden universal.

Las tres órbitas están fuertemente interconectadas, como lo están todos los entes orgánicos e inorgánicos. Del mismo modo, los seres humanos son sólo un elemento más en el universo. No son la forma de vida más importante del planeta, ni aquella llamada a gobernar sobre las otras. La relación entre los seres humanos y la naturaleza no es de dominación y explotación. Los hombres y mujeres no son propietarios de la naturaleza; pueden vivir de los productos que ésta genera pero no pueden reclamar derechos sobre ella. La satisfacción de las necesidades individuales y colectivas, y no la acumulación de riqueza, es el objeto de las actividades económicas de estas comunidades. La mayoría de las sociedades tradicionales tiene economías centradas en la agricultura de subsistencia y algunas de ellas, en la recolección, la pesca y la caza.

Los grupos que viven en Colombia no tienen una cultura homogénea. Sus tradiciones y su grado de asimilación a la cultura dominante varían

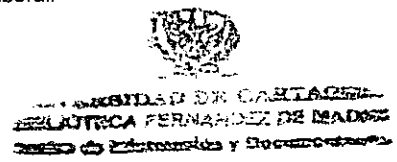
notablemente. Hay una enorme diferencia entre, por ejemplo, las comunidades indígenas de los koguis, los Guambianos y los Coyaima-Natagaimas. Mientras que el primer grupo mantiene aún una parte importante de sus tradiciones culturales, el segundo ha incorporado un número mayor de las tradiciones culturales de la mayoría, aunque manteniendo al mismo tiempo algunos elementos de su legado cultural, y el tercer grupo no puede distinguirse de un grupo de campesinos. Todas las minorías culturales de Colombia han incorporado elementos (políticos, sociales, económicos y religiosos) de la cultura mayoritaria en un grado mayor o menor. Todas ellas son híbridos culturales, sus culturas son complejas estructuras en las que tradiciones viejas y nuevas coexisten, a veces de manera pacífica, a veces de manera problemática. Las instituciones políticas y las creencias religiosas de muchos grupos aborígenes de Colombia, por ejemplo, fueron primero impuestas por la cultura mayoritaria y luego, a través de un lento proceso histórico, fueron aceptadas como propias por estas comunidades culturales. Los *cabildos*, la institución política que gobierna a un gran número de comunidades indígenas en la actualidad, fueron creados por la Corona española en el siglo XVI como mecanismo para proteger a los grupos aborígenes de los abusos cometidos en su contra por los grandes latifundistas y los propietarios de las minas, entre otros. De manera similar, las creencias católicas favorecidas por muchos de los miembros de los grupos aborígenes hoy en día, llegaron a sus comunidades a través de misiones promovidas por el Estado, que tenían como propósito fundamental salvar las almas de los indígenas, aunque para ello fuese necesario el uso de la fuerza.

El problema es que en Colombia, muchos son los pueblos indígenas que podríamos categorizar como iliberales<sup>52</sup> al no compartir o no aceptar la fundamentación de los valores liberales, especialmente, los derechos humanos, y su encarnación jurídica, los derechos fundamentales individuales. Este caso es difícil, a luz de la propuesta de Kymlicka, ¿como se reconoce a las minorías no liberales en una sociedad liberal?. Algunas de las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas son incompatibles con estos derechos. Los U'wa, por ejemplo, abandonan a los niños que nacen gravemente discapacitados físicamente, debido a la imposibilidad de cargarlos en los terrenos montañosos que habitan; los Embera juzgan a un médico tradicional si le atribuyen una muerte, y admiten como prueba el concepto de otros médicos, quienes forman su opinión con base en la adivinación. Suele ocurrir también que sus sistemas judiciales impongan penas que a los ojos de los occidentales pueden parecer violatorias de la dignidad de la persona humana, como los latigazos o el cepo, como en el caso de los Embera Chamí o como en el sistema Wayú, una sociedad patriarcal en la que los familiares de quien delinque son corresponsables y por lo tanto, solidarios con sus bienes, y en el que el castigo en caso de no llegar a un acuerdo cubre a la familia completa.

El problema aquí es donde tazar la línea divisoria que permita distinguir entre restricciones internas que sean aceptables de aquéllas que no, si se quiere reconocer derechos de grupo a estas minorías. Algunas alternativas para abordar esta discusión han sido desarrolladas por la Corte Constitucional, las cuales van desde un liberalismo radical en un primer momento, pasando por la fijación de criterios para evitar las restricciones

---

<sup>52</sup> No debe entenderse esta categoría, bajo el supuesto de que los pueblos indígenas en Colombia conocen el liberalismo y se oponen abiertamente a sus principios, utilizo el término con el fin de señalar que las cosmogonías de algunos pueblos indígenas son incompatibles, con los supuestos de la concepción liberal.



internas, hasta llegar a al reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, asuntos que serán motivo de análisis en el tercer capítulo.

### 3. LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA JURISPRUDENCIA CONSTITUCIONAL COLOMBIANA

La Corte Constitucional es la institución colombiana que ha intentado dar respuesta de la manera más profunda a las preguntas generadas por la tensión entre derechos individuales y diferencia cultural. Sus concepciones han definido el marco dentro del cual los poderes Legislativo y Ejecutivo, así como las minorías y los ciudadanos del común de la cultura mayoritaria, han entendido los problemas generados por la coexistencia de comunidades liberales e iliberales en el país y las medidas que deberían implementarse para reconocer y acomodar la diferencia cultural.

#### 3.1 LIBERALISMO PURO: LA PRIMACÍA ABSOLUTA DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

La primera interpretación de la tensión entre diversidad y unidad cultural está expuesta en la sentencia T-254/ 94 del caso El Tambo<sup>53</sup>.

En este caso, un grupo indígena expulsó de la comunidad a uno de sus miembros como castigo por haber cometido diversos robos en las tierras del resguardo. El grupo también expulsó a la familia del indígena sancionado y le quitó todas sus propiedades. El acusado argumentó que la decisión de las autoridades de la comunidad carecía de base. En su concepto, los líderes del

---

<sup>53</sup> Corte Constitucional Sentencia T -254/94. Esta Primera perspectiva es reiterada y llevada a sus máximas consecuencias en las aclaraciones de voto de la sentencia T -349/96 y en los salvamentos de voto de la sentencia SU-510/98.

grupo no investigaron el caso apropiadamente y justificaron su decisión con pruebas circunstanciales. Sin embargo, el acusado les dijo a los líderes del grupo que se iría del territorio indígena si una parte de la propiedad colectiva que le había sido dada por la comunidad le era reasignada a uno de sus hijos. La comunidad rechazó la petición y confirmó su decisión. Luego, el acusado solicitó a los líderes del grupo indígena que le pagaran el valor de sus muchos años de trabajo y del lote que tenía en el resguardo. Las autoridades indígenas rechazaron también esta petición.

La sentencia de la Corte se estructura alrededor de tres problemas jurídicos: primero, la constitucionalidad de las sanciones impuestas sobre la persona castigada; segundo, la constitucionalidad de las sanciones impuestas sobre la familia del ofensor; y tercero, la definición de los límites de los poderes jurisdiccionales que la Constitución otorga a los grupos indígenas. Para la Corte, uno de los castigos impuestos sobre el convicto era inconstitucional mientras que el otro era constitucional. La Corte justificó ambas decisiones con los siguientes argumentos:

Dijo que quitarle todas las propiedades al indígena juzgado sin pagar ninguna compensación es equivalente a la pena de confiscación, prohibida explícitamente por el artículo 38 de la Constitución. La Corte sostuvo que la expulsión del individuo de la comunidad es constitucional en tanto que la decisión del grupo aborigen no puede ser asimilada a la pena de exilio (el exilio es un castigo prohibido por el artículo 38 de la Constitución e implica la expulsión del individuo del país). La Corte decidió además que la sanción impuesta a la familia del ofensor era inconstitucional. Indicó que la responsabilidad penal es individual y que por tanto no puede extenderse a terceras personas. También concluyó que el castigo impuesto al indígena y a su familia fue desproporcionado. Las consecuencias materiales y culturales para la familia del defendido eran extremadamente duras, incluyendo el cambio de sus horizontes culturales y la pérdida de todos los recursos económicos necesarios para su supervivencia.

Finalmente, la Corte formuló las siguientes reglas para determinar los límites de los poderes jurisdiccionales de los grupos aborígenes: la primera regla establece que cuando más conservadora sea una comunidad en el mantenimiento de sus usos y costumbres, mayor autonomía deberá tener. Para la Corte, resulta de gran importancia distinguir entre las comunidades que aún mantienen una parte significativa de sus tradiciones ancestrales y las comunidades que han sido asimiladas de manera notoria o total a la cultura de la mayoría. Mientras que aquéllas, argumenta la Corte, tienen un "marco normativo de carácter objetivo que garantiza la seguridad jurídica y la estabilidad social" de sus colectividades, éstas no lo tienen. Por tanto, mientras que las comunidades tradicionales pueden ser gobernadas por sus propios usos y costumbres, las leyes de la mayoría deberían gobernar, parcial o totalmente, la vida de los grupos indígenas que han sido asimilados (al menos en parte) por la cultura dominante. Las leyes de la mayoría, alega la Corte, deberían llenar todos los espacios dejados por la desaparición de las tradiciones de los grupos aborígenes, de tal forma que la inestabilidad social y la inseguridad jurídica puedan evitarse. La segunda regla establece que el núcleo de los derechos constitucionales es el estándar mínimo que debe ser respetado por todos los individuos y jurisdicciones. Respecto a esto dijo la Corte

[...] no sobra subrayar que el sistema axiológico contenido en la Carta de derechos y deberes, particularmente los derechos fundamentales, constituye un límite material al principio de diversidad étnica y cultural y a los códigos de valores propios de las diversas comunidades indígenas que habitan en el territorio nacional

El carácter universal de los derechos fundamentales, argumenta la Corte, justifica esta regla, los derechos fundamentales no son culturalmente relativos estos derechos deberían aplicarse en cualquier Estado o comunidad. Ellos trascienden las fronteras políticas, en el entendido de que



son un componente de la idea universal de justicia<sup>54</sup>. La tercera regla establece que todas las leyes de orden público tienen prioridad sobre los usos y costumbres de las comunidades indígenas si el valor constitucional que protegen es superior al principio de diversidad cultural. El Congreso, argumenta la Corte, expide leyes de orden público para proteger valores que son considerados de fundamental importancia por la sociedad, por ejemplo, la seguridad nacional y la libertad de expresión. Por tanto, en principio, nadie debería estar exento de cumplir con estas leyes. Sin embargo, para la Corte, la diversidad cultural es un valor tan importante que sólo las leyes imperativas<sup>55</sup> que protegen un principio normativo de superior importancia deberían privilegiarse sobre ella. Es importante anotar, no obstante, que la Corte no dice cuáles son esos valores superiores ni provee criterio algunos para identificarlos

La cuarta y última regla indica que los usos y costumbres indígenas deberían prevalecer sobre las leyes de carácter discrecional expedidas por el Congreso, las cuales pueden ser desconocidas por acuerdo entre las partes y solo se aplican para llenar las lagunas por ejemplo, las leyes que regulan los testamentos y los contratos. Como todos los colombianos pueden escoger si cumplen o no cumplen con el contenido de estas leyes, la Corte<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Sentencia T - 254 / 94.

<sup>55</sup> En la tradición de derecho continental, las leyes imperativas son aquellas que los ciudadanos se encuentran obligados a cumplir. Los ciudadanos no pueden escoger entre obedecerlas o no estas son normas de orden público. El derecho penal es un buen ejemplo de este tipo de leyes.

<sup>56</sup> Sentencia T -254 /94 El magistrado Hernández dice en su aclaración de voto de la sentencia T349/96 en los derechos individuales son esenciales "a la idea misma de justicia, [y son] anteriores [es] a cualquier norma o costumbre". En esta aclaración de voto, el magistrado Hernández se refiere específicamente a los derechos del individuo a participar en su propio juicio y a controvertir las pruebas. Véase sentencia T-349/96 para la Corte, los numerosos tratados de derecho humanos que existen en la actualidad ratifican la universalidad de los derechos individuales: "la plena vigencia de los derechos fundamentales constitucionales en los territorios indígenas como límites al principio de diversidad étnica y constitucionales es cogido en el plano de derecho internacional, particularmente en lo que tiene que ver con los derechos humano como código universal de convivencia y diálogo entre la cultura y naciones, presupuesto de la paz, de la justicia, de la libertad y de la prosperidad de todos los pueblos". Sentencia T- 254/94. Para comprender el argumento de la Corte es importante tener en cuenta que el artículo 93 de la Constitución indica que todos los tratados de derechos humanos ratificados por el Congreso"

no ve por qué los derechos de auto gobierno de los grupos indígenas deberían estar limitados por ellas. Al contrario, la autonomía política consagrada a los grupos indígenas por la Constitución, permite a las autoridades de las comunidades indígenas ofrecer estándares normativos alternativos a aquéllos presentados en las leyes discrecionales y hacer que estos estándares sean obligatorios para los miembros del grupo. En *El tambo* el principal objetivo de la Corte es la protección de la definición liberal del valor moral del sujeto: las personas son individuos libres, racionales e iguales. Por eso establece que los derechos individuales, los instrumentos diseñados para proteger la dignidad humana de la indebida intervención del Estado y de la comunidad, deberían ser respetados por las autoridades indígenas, también afirma que los castigos impuestos a la familia del acusado del hurto y la confiscación de su propiedad eran inconstitucionales. Para la Corte, los derechos individuales trascienden cualquier valor cultural son universales y deberían aplicarse en todo los contextos culturales.

Desde la perspectiva de la Corte, por lo tanto, la cultura debería estar subordinada a los derechos individuales. En *el tambo*, explica que la cultura es un importante valor constitucional. Esto es verdad incluso respecto de las comunidades iliberales e híbridas. Sin embargo, en esta decisión, la Corte también deja en claro que la cultura no es tan importante como los derechos dirigidos a proteger caracteres morales esenciales.

El segundo objetivo de la Corte consiste en presentar una interpretación conservadora del principio de unidad política. Para la Corte, sólo un orden

---

prevalece en el orden interior". El artículo 93 también dice que los derechos y obligaciones otorgados e impuestos por la Constitución deben ser interpretados a la luz de los tratados de los derechos humanos ratificados por Colombia.

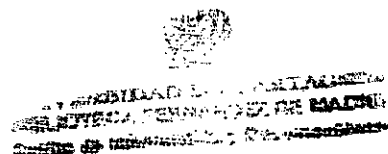
jurídico y político fuertemente jerárquico, centralizado y homogéneo puede garantizar la estabilidad y la unión del país. Desde el punto de vista de la Corte, el hecho de que la Constitución ubique al Congreso y a la Presidencia en el nivel superior de la estructura institucional de Colombia no es gratuito. Como el presidente y los congresistas son los únicos funcionarios del gobierno elegidos por todos los ciudadanos, ellos deberían definir el marco dentro del cual todas las demás autoridades estatales pueden actuar. La coherencia y el carácter sistemático del orden jurídico y político sólo pueden ser garantizados si el resto de la institución del país respeta los límites impuestos por las autoridades elegidas a nivel nacional. Por eso la Corte establece en su decisión que la autonomía política y jurídica de los líderes de las minorías culturales se encuentran limitadas por las leyes imperativas, que sólo pueden ser expedidas por el Congreso o la presidencia. Si las autoridades de los grupos minoritarios (o cualquier otra autoridad provincial o municipal) contradicen las decisiones de estas dos instituciones, los ciudadanos no sabrían que leyes obedecer y el caos social y la inseguridad jurídica aparecería rápidamente.

La decisión de la Corte favorece el polo de la unidad cultural de la tensión existen en el interior de la constitución. Sobre la base teórica del respeto a la diferencia y del deseo de alcanzar la unidad dentro de la diversidad, la Corte restringe radicalmente el derecho de autogobierno y los poderes jurisdiccionales de los grupos aborígenes, al imponer los valores morales, políticos de la cultura dominante a las comunidades indígenas. Todos los actos judiciales o gubernamentales de las autoridades indígenas deberían respetar entre otros el principio de que la responsabilidad penal es individual, la libertad religiosa, la libertad de conciencia y el debido proceso. Para la Corte, los derechos individuales; son los derechos que todo ser humano debe ostentar. Éstos son los derechos que deben aplicar en todas las

sociedades. En cuanto a los límites que la Corte impuso sobre los derechos de autogobierno de los grupos aborígenes la Corte indicó que todas las leyes de orden público que protegen un valor superior a la diversidad cultural restringen la autonomía de los grupos aborígenes. Esto significa que potencialmente todas las leyes imperativas deberían ser reconocidas y respetadas por las autoridades de los grupos indígenas. Los derechos de autogobierno de las comunidades indígenas son tan limitados por la decisión de la Corte en *El Tambo*, que se torna en gran medida irrelevantes. Las únicas tradiciones de los grupos que podrían ser puestas en práctica son aquéllas compatibles con la estructura básica del sistema jurídico de la mayoría, y sólo a través de los intersticios que dejan sus componentes.

Como vemos en esta sentencia los grupos aborígenes son vistos por la Corte no como comunidades culturales, sino como una subdivisión política más del Estado colombiano. Los grupos indígenas no se diferencian en nada de las ciudades o provincias, como los concejos municipales y las asambleas departamentales, las instituciones políticas de los grupos aborígenes sólo tienen el poder de desarrollar las leyes expedidas por el Congreso. También en la sentencia se privilegió el polo de la unidad cultural de la Constitución cuando señala que la autonomía jurídica y política de las comunidades indígenas es relativa a la conservación de sus tradiciones. Esta visión limita los derechos de autogobierno de los grupos aborígenes, los grupos indígenas que conserven "pura" su cultura gozarán de una mayor autonomía. Este criterio para determinar el grado de autonomía política y jurídica de los grupos aborígenes promueve el congelamiento artificial de las culturas indígenas. El cambio cultural no es una alternativa si las comunidades indígenas quieren autogobernarse.

El punto de vista de la Corte implica que para cada grupo hay una y sólo una tradición verdadera, y esta tradición es anterior a la creación del Estado esta perspectiva está basada en asunciones fácticas erróneas, pues las culturas de los grupos aborígenes, son híbridas creadas por fragmentos de diferentes tradiciones, las visiones de mundo de las comunidades aborígenes de Colombia han sido construidas a través de la fusión de elementos de las diversas culturas con las que han tenido contacto. No existe ninguna comunidad aborígen en el país que no haya tenido contacto continuo con la mayoría y / o con otras minorías culturales. Como consecuencia de estos encuentros culturales regulares, no hay ningún grupo indígena que no haya asimilado al menos algunas tradiciones de otros grupos culturales. Un gran número de comunidades aborígenes, por ejemplo, tienen miembros católicos y protestantes las (v.gr., las comunidades Guambianas, Páez, Arhuaco, U'wa y Muisca), celebra las fechas católicas especiales (v, gr.,el día de San Luis es un evento comunitario muy importante para los Wiwas), se rige por instituciones políticas que le fueron impuestas por la corona española (v, gr.,) los cabildos que gobiernan en la mayoría de los resguardos ) y/o sus normas jurídicas son aplicadas por personas que representan instituciones creadas por la corona española o por los gobiernos de los primeros días de la república (v, gr., los alguaciles, capitanes y comisarios que aplican las leyes de los koguis, los Aruhacos, y los Wiwas), como consecuencia de estos intercambios culturales, los estándares culturales y las prácticas tradicionales y modernas que se encuentran en constantes conflictos rigen a Emberas y Uwa, algunos otros grupos no pueden distinguirse de las comunidades campesinas de las culturas mayoritarias (los Muiscas, kancuamos y Coyaima-Natagaimas) y algunos organizan su vida privada y pública a través de costumbres que no han cambiado notoriamente durante siglos (v. gr. , los Nukak Makús) Los miembros de cada grupo indígena se ven a sí mismo como parte de una misma comunidad histórica una creencia que le otorga a la comunidad cultural continuidad y un sentido de estabilidad y permanencia.



Sin embargo, las culturas de los grupos aborígenes están en constante cambio. En la actualidad, por ejemplo algunos grupos como los Kancuamos están tratando de recuperar los usos y costumbres de sus interacciones con otras minorías culturales y/ o con las mayoría, y aún más están aislándose para tratar de proteger sus formas de vida tradicionales, como lo hacen los Koguis y los Uitotos.

La Constitución expresa que las comunidades indígenas, pueden gobernarse a sí mismas a través de sus propios usos y costumbres. La "pureza" cultural no debería entonces ser el criterio a través del cual deban interpretarse los derechos de autogobierno. El que estas formas de vida sean diferentes o similares a las que mantiene la cultura mayoritaria debería ser un hecho marginal, la Constitución tan sólo dice que los usos y costumbres aplicados dentro de los territorios indígenas deberían ser los usos y costumbres de los grupos aborígenes. La Carta Política no dice que el alcance de los derechos de autogobierno de los grupos aborígenes tradicionales debería ser más amplio que aquél de los grupos aborígenes culturalmente híbridos. Los textos de los artículos 246 y 330 no hacen ninguna referencia a este tema y no sería correcto interpretarlos como si incluyeran una regla de la pureza "pureza cultural", dado que todos los grupos aborígenes en Colombia son entidades culturalmente híbridas<sup>57</sup>. El criterio de "pureza cultural" establecido por la Corte limita radicalmente estos derechos de los grupos aborígenes. Además de promover el congelamiento de las comunidades que no han sido asimiladas por la cultura dominante, el criterio también promueve que los grupos que se han asimilado a la cultura hegemónica retornen a tradiciones

---

<sup>57</sup> No debe olvidarse tampoco que la mayoría de estos grupos perdió parcial o totalmente su cultura, no por una decisión libre de sus miembros, sino por siglos de violencia política, jurídica y física. Desde la conquista, la cultura dominante ha tratado de exterminar las culturas de los grupos aborígenes. La asamblea Constituyente de 1991 reconoció este legado de violencia y trató de remediarlo otorgándole a los grupos aborígenes el derecho de autogobierno. La asamblea Constituyente reconoció que las comunidades indígenas deben decidir autónomamente cuáles tradiciones quieren olvidar, recuperar, reproducir o asimilar.

olvidadas tiempo atrás. Si estos grupos aborígenes quieren un mayor grado de autonomía política y jurídica, deben recuperar la cultura "pura" que perdieron. En ambos casos (promover el cambio o el mantenimiento de las tradiciones) la cultura dominante, a través de la Corte Constitucional, está interfiriendo en una decisión que debería ser tomada autónomamente por los grupos indígenas.

En suma, en este caso la Corte inclinó la balanza hacia el polo de la unidad cultural de la tensión constitucional. Los valores liberales deberían ser la *lengua franca* hablada por todas las culturas. Si una cultura no habla este lenguaje, no será reconocida ni acomodada. La Constitución sólo reconoce y acomoda entonces las culturas que, aunque diferentes en algunos aspectos, comparten los valores liberales básicos. Las comunidades no liberales deben transformarse. Pero los límites que la Corte impone a la autonomía de los grupos aborígenes son aún más amplios. La Corte también afirmó que las autoridades indígenas deben respetar todas las leyes de orden público que promuevan valores superiores al principio de la diversidad cultural. Las comunidades indígenas, entonces, deben aceptar no sólo el núcleo de los valores morales, jurídicos y políticos de la cultura dominante sino también su periferia.

### 3.2 INTERCULTURALISMO RADICAL: PROTEGER Y PROMOVER LA DIVERSIDAD CULTURAL.

La sentencie del *Tambo* permaneció como la regla en la materia por un corto período de tiempo, hasta que La Corte Constitucional cambió su posición en lo referente a la tensión entre derechos individuales y diferencia cultural en el

caso *Embera – chamí* en 1996, y nuevamente lo hizo en el caso *Arahuaco* dos años después.<sup>58</sup> En todos los casos<sup>59</sup> la posición que se asumió es el interculturalismo radical para resolver la tensión entre los derechos individuales y la diferencia cultural. El argumento central en estas sentencias es que la diversidad cultural sólo puede ser justamente reconocida y acomodada si a los grupos indígenas se les concede la máxima autonomía para autogobernarse.

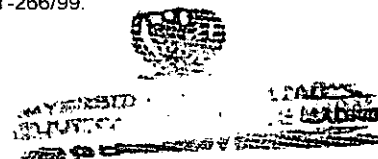
La Corte reconoce ahora que la única forma de proteger y promover la diversidad cultural es a través de la aplicación diaria de las tradiciones y costumbres que expresan las distintas visiones de mundo de los grupos aborígenes. Ninguna intervención de la cultura dominante en los asuntos de las comunidades indígenas es legítima, dice la Corte, si no está dirigida a la protección de un valor superior a la diversidad Cultural. Estos valores superiores, argumenta la Corte, son aquéllos producto de un amplio acuerdo intercultural, y no aquéllos defendidos únicamente por la cultura dominante. Imponer los valores liberales de la mayoría a las comunidades indígenas, alega la Corte, violaría sus derechos de autogobierno y el principio constitucional que reconoce la igual dignidad de todas las culturas presentes en Colombia.

Los hechos del caso *Embera – chamí* pueden ser sintetizados como sigue:

Las autoridades indígenas capturaron a uno de los miembros de su grupo porque supuestamente participó en el homicidio de otro miembro de la comunidad. El indígena capturado escapó y se entregó a las autoridades judiciales de la cultura mayoritaria, quienes iniciaron la investigación de los hechos. Esta investigación terminó cuando las autoridades indígenas le notificaron a la corte "blanca" que la comunidad aborígen había juzgado al ofensor en su ausencia, lo había encontrado

<sup>58</sup> Mientras que *Embera- Chamí*, era también un caso de Tutela *Arahuaco*, fue una sentencia de unificación. El primero fue decidido por un penal distinto al que redactó El Tambo el segundo fue decidido por los nueve jueces de la Corte en un intento de unificar la conflictiva jurisprudencia de la corte.

<sup>59</sup> Esta nueva posición fue confirmada en la sentencia T-496/96. C-139/96. T-523/97 y T-266/99.





culpable y lo había sentenciado a prisión. Algún tiempo después, la comunidad, en ausencia del defendido, decidió aumentar la pena de ocho a veinte años de cárcel. La comunidad decidió también que el defendido debía cumplir la sanción en una cárcel "blanca" dada la gravedad del crimen y la carencia de facilidades penitenciarias adecuadas por parte del grupo para recluir a la persona condenada. En ambos procedimientos, la familia del agresor y de la víctima del homicidio estuvieron presentes, tal y como lo prescribe las tradiciones de la comunidad.

La sentencia de la Corte se estructuró en torno a dos problemas jurídicos. El primero era definir los límites de los poderes jurisdiccionales de los grupos aborígenes, y el segundo determinar si estos límites fueron violados por las decisiones de las autoridades indígenas. Se indicó que para responder a estos problemas se debía primero determinar el alcance del principio constitucional del reconocimiento y la protección de la diversidad cultural. Dado que el objetivo de este principio es permitir que las minorías defiendan sus tradiciones de las intervenciones indebidas de la cultura mayoritaria, la Corte concluyó que el mismo debía ser interpretado como una orden de maximización de la autonomía de las minorías y, a la inversa, como una orden de minimización de las medidas destinadas a restringirla<sup>60</sup>.

Para la Corte, esta interpretación de la Constitución es la única que realmente puede garantizar la supervivencia cultural de las minorías. Las restricciones a la autonomía de los grupos indígenas, dijo además la Corte, son legítimas únicamente cuando son necesarias para proteger un valor constitucional de superior jerarquía. Segundo, las restricciones escogidas por las autoridades debe ser la alternativa menos gravosa para la autonomía de las comunidades. Y tercero, las características particulares de las minorías

---

<sup>60</sup>Sentencia T- 349/ 96. y Sentencia T-349/ 96

deben ser tomadas en cuentas para determinar cuáles son las medidas disponibles menos restrictivas, es decir los costos para la autonomía de un grupo particular deben ser definidos no mediante la ampliación de reglas generales sino mediante la evaluación de las características específicas de la comunidad involucrada<sup>61</sup>.

Usando el principio de maximización de la autonomía como guía interpretativa, la Corte decidió que, cuando se trata de miembros de la misma comunidad, los límites de los poderes jurisdiccionales de los grupos aborígenes consisten en la prohibición de conductas que violen los "bienes más preciados para la humanidad": la pena de muerte, la tortura y la esclavitud<sup>62</sup>. Para la Corte, las relaciones interculturales deberían ser guiadas únicamente por criterios voluntariamente aceptados por las partes involucradas. En palabras de la Corte:

El principio de maximización de la autonomía adquiere gran relevancia este punto por tratarse de relaciones puramente internas, de cuya regulación depende en gran parte la subsistencia de la identidad cultural y la cohesión del grupo. Los límites a las formas en las que se ejerce este control interno deben ser, entonces, los mínimos aceptables, por lo que sólo pueden estar referidos a lo que verdaderamente resulta intolerable por atentar contra los bienes más preciados del hombre. A juicio de esta Sala, este núcleo de derechos intangibles incluiría solamente el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. Dos son las razones que llevan a esta conclusión: en primer lugar, el reconocimiento de que únicamente respecto de ellos puede predicarse un verdadero consenso intercultural. En segundo lugar, la

---

<sup>61</sup> Esta nueva posición que asumió la corte resulta contradictoria a los lineamientos desarrollados por Will Kymlicka, en lo referente a las protecciones externas y las restricciones internas, pare el, en modelo liberal, para ser compatible con la diversidad cultural, debe maximizar las protecciones externas y minimizar las restricciones internas.

<sup>62</sup> Para la Corte, la vida la libertad y la integridad física son valores alrededor de los cuales existe un amplio acuerdo intercultural. Este acuerdo se evidencia, en los varios tratados de derecho humano que los reconoce como derechos que no pueden ser derogados ni siquiera en situaciones de emergencia interna o externa.

verificación de que este grupo de derechos se encuentra dentro del núcleo de derechos humanos, derechos que no pueden ser suspendidos ni siquiera en las situaciones de conflicto armado [...]

La Corte también dijo que, por mandato constitucional explícito, el debido proceso y el principio de la legalidad de los crímenes y de las penas (*nulla penna, nulla crimean sine legem*) debían ser sumados a los límites de los poderes jurisdiccionales de las comunidades indígenas. Estos límites deben ser interpretados sólo de manera que garanticen el carácter previsible de las acciones de las autoridades. Cuando sean aplicados, deben tener en cuenta las características particulares de los diferentes sistemas jurídicos de las minorías culturales. En palabras de la corte:

A este conjunto de derechos habría que agregar, sin embargo, el de la legalidad en el procedimiento y, en materia penal, la legalidad de los delitos y de las penas, por expresa exigencia constitucional, ya que el artículo 246 taxativamente se refiere a que el juzgamiento deberá hacerse conforme a las "normas y procedimiento" de la comunidad indígena, lo que presupone la existencia de las mismas con anterioridad al juzgamiento de las conductas. Pero claro, la exigencia en este caso no puede ir más allá de lo que es necesario para asegurar la previsibilidad de las actuaciones de las autoridades [...] Para determinar lo previsible deberá consultarse, entonces, la especificidad de la organización social y política de la comunidad de que se trate, así como los caracteres de su ordenamiento jurídico.]<sup>63</sup>

En relación con el segundo problema jurídico, la Corte decidió que los límites de los poderes jurisdiccionales de los grupos indígenas fueron violados cuando la comunidad impuso al homicida una pena que no era parte de sus

<sup>63</sup> Sentencia T- 349 7 96. Los Embera-Chamís, como muchos otros grupos indígenas, por lo regular envían al sistema de justicia "blanco" los casos que consideran que las autoridades de la comunidad no podrían manejar apropiadamente. Esto ocurre generalmente cuando el crimen cometido es notoriamente grave, el acusado es peligroso, o la sentencia de prisión que puede ser impuesta es larga y la comunidad no cuenta con facilidad de detención adecuada para aplicar la pena condenada.

tradiciones jurídicas. Las costumbres jurídicas del grupo aborígen establecían que la sanción por homicidio podía ser enviar el caso al sistema jurídico de la cultura hegemónica. El principio de la legalidad de los crímenes y de las penas fue entonces violado por la decisión del grupo indígena. La Corte determinó que se les debía preguntar a las autoridades de la comunidad si querían juzgar nuevamente al individuo y, si era necesario, imponerle las sanciones prescritas por sus tradiciones, o si preferían enviar el caso al sistema jurídico de la cultura dominante.

La Corte afirmó igualmente que los otros límites a los poderes judiciales de las comunidades indígenas no fueron violados. Esta comunidad no incluye la pena de muerte dentro de su sistema jurídico y el uso del cepo no puede ser considerado tortura, este no es un castigo desproporcionado e inútil y no genera consecuencias mentales o físicas serias. El debido proceso del acusado no fue violado por la realización de dos audiencias por parte de la comunidad (aunque su sistema jurídico no prevea la doble instancia) o porque el acusado no estuvo presente en ninguna de esas audiencias (aunque su familia sí lo estuvo). La Corte indicó que la segunda audiencia se llevó a cabo para solucionar los problemas generados por la primera, y que en esta comunidad indígena es tradicional que las familias representen a sus miembros en las audiencias en tanto la comunidad enfatiza que los crímenes afectan no sólo a sus víctimas sino también a los familiares de éstas. Las conductas criminales rompen con la armonía existente entre las familias de la víctima y del agresor y por tanto las dos tienen que participar en la solución del problema. Si este proceso no se da, la armonía social no podrá ser alcanzada y es probable que ocurran nuevos problemas en el futuro

La interpretación de la Constitución que la Corte ofrece en *Embera – chamí* defiende una perspectiva sobre la manera como las relaciones interculturales deben ser manejadas difiere en forma relevante del punto de vista que ha sido dominante entre los pensadores occidentales. La corte reconoce que los valores liberales (en este caso los derechos individuales) no son un lenguaje común, no son un lenguaje de base que todas las comunidades deben hablar para ser reconocidas, los principios liberales sólo son los valores que defiende la cultura dominante. De esta forma, se reconoce el carácter perspectivo de los valores liberales así como el valor de las culturas de los grupos indígenas. Se reconoce también que las sociedades culturalmente diversas deberían acordar los principios y reglas que han de guiar su vida en común. Cualquier intento de la cultura dominante de imponer sus puntos de vista sobre las minorías sería un acto ilegítimo de imperialismo cultural.

La argumentación de la Corte también se diferencia del punto de vista dominante entre los pensadores occidentales cuando indica que la maximización de la autonomía de los grupos indígenas es necesaria si se quiere proteger la diversidad cultural. La supervivencia cultural sólo es posible si las tradiciones de la comunidad hacen parte de la manera como sus asuntos ordinarios y extraordinario se comprenden y manejan. Sólo es posible si las minorías, en este caso los grupos indígenas, pueden hablar libremente su lengua, resolver sus disputas, escoger sus autoridades, distribuir los recursos de la comunidad y decidir el grado y el tiempo de contacto que quieren tener con la cultura dominante. Sin embargo, la Corte no defiende una posición relativa extrema. Ella reconoce que la autonomía de las comunidades indígenas puede entrar en conflicto con otros valores constitucionales y que algunas veces éstos deben prevalecer. Ahora bien, argumenta que estos valores más altos deberían ser determinados aplicando los principios del consentimiento y de la maximización de la autonomía y no a

través de la imposición de los estándares que la cultura dominante considera superiores.

En suma, esta segunda interpretación de la tensión entre unidades y diversidad cultural inclina la balanza hacia un reconocimiento fuerte de la diferencia, se indica que para proteger y promover sus culturas, las comunidades indígenas deben gozar de la mayor autonomía posible. También se establece que los únicos límites a esta autonomía deben ser aquellos valores que hacen parte de un acuerdo intercultural y por tanto, se acepta que estas minorías culturales no deberían ser forzadas a aceptar los valores liberales de la mayoría como el costo de su reconocimiento. Los derechos individuales y la separación de las esferas públicas y privadas no son las palabras básicas del lenguaje que todas las culturas deben hablar si han de ser respetadas y acomodadas.

Infortunadamente, la Corte no justifica de manera plausible los límites que impone a la autonomía de los grupos indígenas. No explica de manera convincente por qué la prohibición de la pena de muerte, la tortura, la esclavitud, así como el deber de aplicar de manera coherente las tradiciones de la comunidad, son valores interculturales, tampoco explica satisfactoriamente por qué estos valores son los únicos estándares o por qué éstos son los bienes más preciados para los seres humanos.

En marcado contraste con el caso *Embera-chamí*, en *el Tambo* la Corte utilizó una posición liberal tradicional para justificar su decisión. Los argumentos de la Corte en *el tambo* no son en nada diferente de aquéllos

defendidos por autores como Dworking o Rawls<sup>64</sup>. Los derechos individuales siempre le ganan a cualquier otra demanda moral o jurídica. La diferencia cultural puede ser muy apreciada por los liberales, sin embargo, siempre estará subordinada a los derechos individuales. En *Embera-chamí*, no obstante, la Corte se movió al otro extremo del espectro político y se acercó a propuestas interculturales. Para la Corte, los encuentros interculturales deberían estar guiados por los valores del mutuo reconocimiento y del consenso. Sólo los criterios aceptados voluntariamente mediante el reconocimiento mutuo de las comunidades culturales deberían regular sus relaciones. Para la Corte en el caso *Embera-chamí*, el liberalismo no es una filosofía política universal. El liberalismo es tan sólo otro credo político en la lucha por capturar la imaginación. El cambio radical de la jurisprudencia de la Corte es difícil de explicar. Esta interpretación de la Constitución en pro de la diversidad cultural fue articulada tan sólo dos años después de el *Tambo*. Además, sólo uno de los magistrados que decidieron El tambo, Cifuentes no estaba en el panel que decidió el caso *Embera-chamí*<sup>65</sup>.

En la sentencia *Embera-chamí* no hay argumentos explícitos que nos ayuden a entender el giro jurisprudencial de la Corte, no obstante, hay dos argumentos entrecruzados que pueden darnos algunas pistas acerca de qué motivó el cambio del tribunal. Primero, entre 1991, cuando la Corte fue creada, y 1996, cuando *Embera-chamí* fue decidido, la Corte expidió una serie de sentencias relacionadas con asuntos multiculturales, que hicieron explícita la importancia del principio de la diferencia cultural. Estas sentencias otorgaron un marco teórico dentro del cual podía pensarse acerca del

---

<sup>64</sup> Ronald Dworking. *Ética Privada e igualitarismo político*. Edit. Paidós. 1978

Rawls John. *Teoría de la justicia*. Edit. Fondos de cultura económica. 1979

<sup>65</sup> Este caso fue unánimemente decidido por los Magistrado Carlos Gaviria, José Gregorio Hernández y Hernando Herrera. La sentencia fue escrita por el Magistrado Gaviria, aun cuando los Magistrado Hernández y Herrera escribieron dos breves aclaraciones de voto en las que aclararon algunos de los argumentos que justificaban la sentencia.

significado de este principio y de las consecuencias que debería tener para la esfera política colombiana. Cuando la Corte decidió el caso *Embera-chamí*, ya era claro para los magistrados que el reconocimiento constitucional de las concepciones morales y política de las minorías culturales de Colombia entraba en conflicto con otros principios constitucionales y que, al menos en algunos, aquél debía prevalecer sobre éste.

En segundo lugar, los dos años que pasaron entre *El tambo* y *Embera-chamí* le dieron a la Corte la oportunidad de que el conflicto entre los derechos individuales y la diferencia cultural se reconsiderara en la forma de comprenderlo y resolverlo. En 1994, *El tambo* le abrió la puerta a un rico y complejo debate que la Corte no había enfrentado nunca antes. *El tambo* explicitó la relevancia teórica y práctica que tenía el conflicto entre los derechos individuales y la diferencia cultural, y mostró una forma particular de solucionarlo. Sin embargo, luego de comprender la importancia de la diferencia cultural, la Corte se dio cuenta de que, en *el tambo*, cerró casi todas las posibilidades de que este principio sobreviviera, y decidió que para proteger efectivamente la diversidad cultural sus concepciones tenían que moverse al otro extremo del espectro político, decidió entonces, que necesitaba moverse del *liberalismo puro* al *interculturalismo radical* si quería proteger la diferencia cultural adecuadamente.



### 3.3 LIBERALISMO CULTURAL: LA SUPERVIVENCIA DE LAS MINORÍAS CULTURALES Y DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

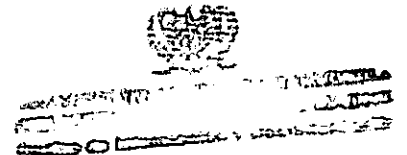
En la sentencia correspondiente al caso *Arhuaco*<sup>66</sup>, la Corte defendió por primera vez el liberalismo cultural como la mejor perspectiva teórica para resolver la tensión entre derechos individuales y diferencia cultural. En el caso *Arhuaco*, la sentencia de la Corte se estructuró alrededor de tres problemas Jurídicos. Primero, decidir si las autoridades indígenas están autorizadas por la Constitución para limitar la libertad religiosa de los miembros de su comunidad con miras a proteger la integridad de las tradiciones culturales del grupo. Segundo, si la respuesta a la primera pregunta es positiva, determinara si las medidas tomadas por las autoridades indígenas para proteger la integridad de su cultura son constitucionales. Tercero, decidir si las autoridades del grupo indígena pueden impedir legítimamente el acceso de organizaciones religiosas no tradicionales al territorio indígena con el fin de proteger la integridad de la cultura tradicional.<sup>67</sup> La Corte decidió que los miembros del grupo aborigen podían limitar legítimamente la libertad religiosa de los miembros de la comunidad para garantizar la supervivencia de su cultura tradicional

[...] no es posible considerar que las autoridades de la comunidad, cuya identidad perceptible externamente es de índole acusadamente religiosa, frente a las manifestaciones de los demandantes, tengan el carácter de sujetos pasivos de la libertad religiosa y, deban, en consecuencia, garantizar dentro del territorio bajo su jurisdicción las prácticas evangélicas [...] Las bases histórica o filosófica de los conceptos que sirven de eje a la mayoría de sus miembros, constituyen una alternativa de explicación del mundo y del significado de la existencia humana que

---

<sup>66</sup> Las sentencias más importantes en materia multicultural expedidas por la Corte Constitucional durante este periodo fueron: T-428/92, T-567/92, T-188/93, T-257/93, T-380/93, T-405/93, C-058/94, T-305/94, T-342/94, C-104/95. sentencia su 510/98.

<sup>67</sup> Corte Constitucional. Sentencia SU-510/98



cumple con los fines que para otra persona desempeñan las religiones. El mandato que han recibido las autoridades tradicionales, en vista de la coincidencia de las esferas religiosas y políticas, consisten en organizar la convivencia de acuerdo con los mandamientos inscrito a órganos no secularizados, la función de proteger el ejercicio concreto de la libertad religiosa, de modo que, se difundan creencias contrarias a las que conformen la identidad grupal. A toda comunidad religiosa, en la sociedad global, se le garantiza plenamente la decisión tomada sobre la elección espiritual que se ha adoptado [...] con mayor razón debe preservar a favor de la comunidad indígena, caracterizadas externamente por la preponderación que en ella tiene el factor religioso, su condición de sujeto que ha efectuado y mantenido históricamente una determinada forma de espiritualidad [...] La correcta interpretación del principio de protección de la diversidad étnica y cultural de la nación cultural colombiana, impide asignar a las autoridades de un grupo indígena portador de arraigadas creencia religiosa, la tarea de obrar como órgano garante de la apertura religiosa de la respectiva comunidad.

Para la Corte, los poderes jurisdiccional y de autogobierno que la constitución otorgó a los grupos indígenas los autoriza a guiar su vida pública y privada a través de sus usos y costumbres ancestrales. En este caso, las tradiciones y la cohesión de la comunidad indígena que están fuertemente amenazadas por las perspectivas y las acciones de la Iglesia pentecostal. El carácter geocéntrico de la comunidad aborigen entra en conflicto con los dogmas del grupo evangélico, cuando los miembros de la Iglesia pentecostal son alentados a no aceptar a los líderes religiosos tradicionales de la comunidad están siendo alentados a no aceptar a sus autoridades políticas. Cuando se les pide no actuar de acuerdo con las costumbres tradicionales, se les pide cuestionar las reglas que dan orden a la comunidad y que la mantienen unidas. Obligar al grupo indígena a aceptar la práctica del pentecostalismo en su territorio sería equivalente a obligar a organizar su vida política a través de valores diferentes de aquellos que tradicionalmente

han definido. Ello requeriría que sus miembros asistieran a la destrucción cultural de su comunidad.

[...] la presencia en su territorio ancestral de unos individuos que pertenecen a su pueblo pero que rechazan el rasgo fundamental de su identidad cultural (la concepción religiosa del mundo) y se niegan a someterse a la autoridad de los mamos, constituye un peligro y una amenaza a su supervivencia como comunidad y al equilibrio e integridad de todo el universo. No debe olvidarse que para esta cultura, las acciones humanas tienen la potencialidad de destruir el orden universal si el individuo no realiza los pagos adecuados y se somete, mediante la confesión, al concejo del mamo, quien es el único capaz de indicarle cuál debe ser el curso adecuado de su comportamiento. Conforme a lo anterior, no es difícil concluir que la conversión de un individuo *Arhuaco* a la doctrina evangélica no significa una sustitución de una creencia por otra sino un cambio total de existencia, en tanto implica la sustitución de una forma de pensamiento y acción contrarios [...]. En este sentido, puede afirmarse que cuando un individuo renuncia a su región renuncia, al mismo tiempo, al orden existencial que le otorga su identidad cultural.

La Corte estableció claramente que las autoridades aborígenes están facultadas para restringir radicalmente los derechos individuales de los miembros de sus comunidades *únicamente* cuando puede probarse que la cultura tradicional desaparecería si no se implementaran restricciones sobre esos derechos. Esta autorización, es tan sólo una excepción a la regla general que afirma que las autoridades indígenas deben respetar los derechos individuales de todos los miembros de su comunidad. Habiendo resuelto el primer problema jurídico de este caso afirmativamente, la Corte prosiguió a examinar la constitucionalidad de los castigos impuesto por las autoridades arhuacas a los miembros cristianos de su comunidad, decidió este segundo problema jurídico declarando que no es legítimo que las autoridades indígenas castiguen a algunos miembros de la comunidad solamente por que han abandonado la visión tradicional del mundo y han optado una nueva. Para la Corte *crear* una visión de mundo distinta a la

tradicional no amenaza la supervivencia de los Arhuacos. Sin embargo, los miembros heterodoxos de su comunidad sí amenazan el núcleo esencial de la libertad religiosa. En esta situación arguyó la Corte, libertad religiosa es equivalente a la libertad de conciencia, al derecho de escoger libremente un credo religioso. No obstante, la Corte también dijo que aunque el grupo indígena no puede sancionar a sus miembros únicamente por que creen en un Dios diferente al tradicional, sí pueden hacerlo cuando los miembros de la comunidad violan reglas sociales tradicionales como consecuencia de su incompatibilidad con los dogmas evangélicos que estas profesan. Para la Corte<sup>68</sup>, la diferencia cultural autoriza la existencia de la comunidad indígena estructurada sobre la base de una única visión espiritual. Sin embargo, el respeto a la dignidad de la persona humana, hace incompatible que se apele a la diferencia cultural para someter de modo totalitario las conciencias de los miembros. No obstante, la creencia en el Evangelio puede implicar que se incumplan las normas tradicionales de la comunidad por ser incompatibles con los mandatos bíblicos. En este caso, las autoridades están en su derecho de sancionar a quien no obedece en los términos en los que se deben obedecer los restantes miembros de la comunidad. La interdicción de perseguir al disidente por el mero hecho de serlo, no implica que éste adquiera un título válido para dejar de cumplir las reglas de su condición de miembros de la comunidad. La Corte también concluyó que no había ninguna prueba que las sanciones impuestas a los miembros cristianos de la comunidad hubieran sido, como algunos de ellos alegaron, crueles o degradantes, o de que ellos hubieran recibido castigos más drásticos o diferentes de aquéllos recibidos por otros miembros de la comunidad,

---

<sup>68</sup> Corte Constitucional. Sentencia SU-510/98. La Corte también dijo a este respecto: "El respeto a la persona humana impide a las autoridades indígenas incurrir en actos arbitrarios y apelar a procedimientos inhumanos y degradantes para sujetar a los miembros de la comunidad que se desvíen de los cánones tradicionales. Si más allá de sancionar las conductas objetivas que violan los usos y costumbres del pueblo indígena, de modo que ante la ley indígena todos sean iguales, lo que se proponen sus autoridades es punir al no creyente por el mero hecho de serlo, así éste se someta a las reglas existentes, sin duda se está frente a una manifestación de poda que la Constitución rechazó."

ninguna de las penas impuestas por las autoridades indígenas violó los límites establecidos por la Constitución. Las penas impuestas por las autoridades Arhuacas eran parte de las tradiciones jurídicas del grupo aborigen y no violaron los derechos a la vida, a la libertad o a la integridad física. La militancia o el proselitismo de otra religión, dentro de territorio Arhuaco, independientemente de que se realice por miembros de la comunidad o por terceros, pertenecen a un género de conductas que por atentar contra el núcleo de las creencias de la comunidad, pueden ser objeto de serias limitaciones por parte de las autoridades internas. La comunidad indígena, resguardada bajo el principio de diversidad cultural, puede autónomamente controlar el grado de apertura externa. Si les fuera dado a los jueces de tutela haciendo caso omiso de la legítima pretensión de defender la propia identidad cultural, garantizar a terceros las acciones de proselitismo en territorio Arhuaco, se habrá patentado la forma más eficaz y rápida para poner término a esta cultura milenaria. De otro lado, reconocida la diferencia cultural por la Constitución, la decisión sobre la oportunidad y la extensión de los contactos culturales-cuyos efectos pueden tener un impacto notable dentro de la comunidad, no se libra al azar o se asigna a las autoridades autónomas que sólo cabe tomar al pueblo indígena concernido. El severo recorte que puede sufrir la libertad religiosa del indígena disidente, tanto en lo que se refiere a la exteriorización de su nueva fe como a su práctica militante, simplemente incidental a su pertenencia a una comunidad que se cohesiona alrededor del factor religioso [...] Sin embargo, la Corte afirmó que las autoridades indígenas no podían impedir que los miembros de la iglesia pentecostal salieran del resguardo para organizar o participar en ceremonias relacionadas con su credo. Desde esta perspectiva ninguna comunidad indígena está autorizada para dispensar a sus miembro disidente de un tratamiento que no sea respetuoso de la dignad humana. De ahí que el no creyente, que profesa una religión distinta a la oficial no puede ser objeto de sanción o de persecución de ningún tipo. Dado que en función de la

mayor o menor flexibilidad o apertura del grupo, resultado de la autodeterminación del pueblo indígena respectivo, el ejercicio colectivo del culto puede prohibirse dentro del territorio, se estima definitivamente que se impida a quien profesa otra región desplazarse a otro lugar con el objeto de profundizar la vivencia colectiva del mismo junto a otro correligionario.

Finalmente, la Corte no encontró inconstitucional el hecho de que las autoridades indígenas dieran preferencia a los miembros tradicionales de la comunidad al distribuir los bienes colectivos. El derecho de autogobierno de los grupos aborígenes los autoriza a asignar autónomamente los bienes del resguardo. Los miembros de la iglesia pentecostal dan a sus autoridades 10% de sus ingresos, así como el primer huevo de todas las aves que poseen. El pago de estos impuestos pone recursos valiosos por fuera del sistema económico de la comunidad indígena. No hay razón entonces, argumenta la Corte, para que las autoridades del grupo indígenas no traten de manera diferente a los individuos que dejan dentro de la comunidad los bienes que producen al explotar la tierra de propiedad colectiva, en oposición a aquellos individuos que lo entregan a una autoridad religiosa extraña a la comunidad.<sup>69</sup>

El tercer problema jurídico de este caso es la expulsión del pastor "blanco" del territorio indígena, la Corte decidió que era constitucional. El resguardo es un bien de propiedad colectiva, que implica los mismos derechos y deberes que tienen todos los propietarios. Este derecho, junto con el derecho de autogobierno, permite a las autoridades indígenas decidir quién puede entrar en su territorio, dependiendo del grado de contacto que quieran

---

<sup>69</sup> Corte Constitucional. Sentencia SU-510/98

mantener con la cultura dominante. Es claro, dijo la Corte, que la expulsión del pastor implica la restricción de su libertad religiosa, pero también dijo que ésta es una consecuencia inevitable del derecho que los grupos indígenas tienen a determinar la estructura política y religiosa de sus comunidades.<sup>70</sup>

La decisión mayoritaria de la Corte ofrece una interpretación diferente de la tensión entre unidad y diversidad cultural que existe dentro de la Constitución. Asumió como regla que todas las comunidades aborígenes deben respetar los derechos individuales. Pero aunque la Constitución protege la igualdad y la dignidad de todos los ciudadanos colombianos, y así, limita los derechos jurisdiccionales y de autogobierno de las comunidades indígenas, también se indicó que ésta regla tiene una excepción: incluso los derechos individuales básicos de los miembros de las comunidades indígenas pueden ser restringidos radicalmente si hay evidencia suficiente de que sin la implementación de estas medidas las tradiciones culturales de la comunidad desaparecerían. La excepción que la Corte crea a la regla de que los grupos aborígenes deben respetar los derechos individuales, es importante, ya que, el daño causado por la restricción de los derechos individuales es menor que el daño que sería causado por la desaparición del grupo indígena. Aunque los magistrados no explican por qué éste es el caso. Afirman que la desintegración de una comunidad indígena es una tragedia y

---

<sup>70</sup> Los Magistrados Vladimiro Naranjo, José Gregorio Hernández, y Hernando Herrera salvaron su voto en esta sentencia. En su salvamento, el magistrado Naranjo indicó que la restricción impuesta a la libertad religiosa de los indígenas miembros de la iglesia pentecostal era inconstitucional. Naranjo justificó su argumento apelando al carácter universal de los derechos humanos. El magistrado Naranjo también dijo que en tanto los derechos humanos hacen parte de la esencial del hombre, éste debe siempre tener prioridad sobre cualquier otro derecho. En consecuencia, de la diversidad cultural nunca puede prevalecer sobre la libertad religiosa. El magistrado Hernández argumentó que la decisión tomada por la Corte en relación con la expulsión del "blanco" fue incorrecta. Indicó que esta decisión violaba los artículos constitucionales que garantizan la libertad religiosa, la igualdad de todas las confesiones, la libre diseminación por razones religiosas. También argumentó que la libertad de conciencia de los miembros de la comunidad indígena tiene como precondition para su ejercicio la existencia de diversas opciones entre las cuales escoger. De este modo, para proteger la libertad de conciencia de los miembros del grupo indígena la Corte también proteger el derecho de los miembros "blancos" de la iglesia pentecostal a diseminar sus visiones religiosas dentro del territorio indígena. El magistrado Herrera, en un salvamento muy corto plantea que la diversidad cultural no debe ser interpretado de manera que restrinja la libertad religiosa.



viola el principio de igualdad y dignidad de todas las culturas. No dicen por qué ésta es una situación más dañina que aquella causada por la violación del derecho individual básico. Sin embargo, con esta decisión, la Corte reconoció la importancia que tiene la pertenencia cultural para las personas y aceptó que ésta es un valor que debe ser parte de la ecuación cuando se deciden casos en donde diversas comunidades culturales están involucradas en conflictos.

La decisión de la Corte se mueve de una posición en donde el polo de la unidad cultural de la tención constitucional es favorecido a una en donde la diferencia cultural es tenida en cuenta en la interpretación de varios aspectos del derecho de autogobierno de los grupos indígenas. Este derecho se fortalece cuando se declara constitucional tanto la expulsión del resguardo del pastor "blanco", como la preferencia dada a los miembros tradicionales de la comunidad en la distribución de recurso colectivo. Con esta decisión, se amplía el alcance que tiene la autonomía territorial de los grupos indígenas, cuando afirma que estos tienen sobre sus tierras los mismos derechos que cualquier ciudadano común tiene sobre su propiedad privada. Ellos son los únicos que tiene el poder de determinar quien puede y quien no puede entrar en su territorio, cómo se deben usar los recursos que existen en su interior y quién debe disfrutarlos. Del mismo modo, la decisión de la Corte confirmó que las comunidades indígenas son entidades que se autogobiernan y que pueden distribuir los recursos de su propiedad a través de los criterios que consideran justos. Ellas manejan autónomamente su vida económica. La decisión de la Corte también fortalece los derechos de autogobierno de los grupos indígenas cuando declara que las sanciones impuestas a algunos de los miembros no tradicionales del grupo eran constitucionales. La Corte aplica los mismos criterios presentados en *Embera- chamí* para determinar los límites de los poderes jurisdiccionales de las comunidades aborígenes no



pueden imponer como sanción, la pena de muerte a la esclavitud, violar la integridad física de los individuos o aplicar inconscientemente las tradiciones de la comunidad. Sin embargo, la aplicación de estos estándares por parte de la Corte contradice el argumento central usado para justificar las soluciones de los otros problemas jurídicos en este caso. Este argumento establece que, como regla, las autoridades de los grupos aborígenes deben respetar los derechos individuales; indica que los derechos individuales, los derechos que tienen todas las personas en tanto que hacen parte de la raza humana, limitan los poderes de autogobierno de las comunidades indígenas. Con este criterio se limita la autonomía de los grupos indígenas, que en el caso de los *Embera-chamí* fue explícitamente rechazado por representar las visiones morales y políticas de la cultura dominante.

## BIBLIOGRAFIA

- Bermúdez, José Manuel. Filosofía y Globalización. Ediciones. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín. Colombia 2003.
- Bobbio, Norberto. Liberalismo y democracia. Edit. Fondo de Cultura Económica. México. D.F. 2002
- Bonilla, Maldonado Daniel. La Constitución multicultural. Edit. Siglo del Hombre 2006
- Camps Victoria. Paradojas del individualismo. Edit. Crítica. Barcelona 1993
- Constan, Benjamin. La libertad de los antiguos y de los modernos. Fondo de Cultura Económica. México. D.F. 2002
- Constitución Política de Colombia. Edit. Temis 2007
- Cortez, Rodas. Francisco. Derechos Humanos y Democracia. Edit. Alfonso el Magnánimo y Conciencias
- Cotarelo, Ramón. Enciclopedia iberoamericana de filosofía política. Tomo II. Edit. Trota. 1996
- Dworking, Ronald. Ética Privada e igualitarismo político. Paidós, Barcelona 1996
- Gaviria, Díaz. Carlos. Herejías Constitucionales. Edit. Fondo de cultura económica. 2002
- Guerra. François-Xavier y Quijada Mónica. Imaginar la nación. Cuadernos de Historia latinoamericana. Edit. Asociación de Historiadores latinoamericanistas europeos. España 1996

- Guibernao Montserrat. Los nacionalismos. Ariel Ciencia Política. Barcelona, España. 1998
- Habermas, Jurgen. Facticidad y validez. Edit. Trotta 1998
- Honneth, Axel. Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento. Edit. Katz. 2006
- Kymlicka, Will. Ciudadanía Multicultural. Edt. Paidós. 1996
- Macintyre, Alasdair. Tras la virtud. Edit. Planeta. 2003
- Martínez, Frederic. El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción de la nación. Edit. Banco de la República. Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá. Colombia 2001
- Monsalve, Alfonso y Cortez, Roda Francisco. Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia. Ediciones Alfonso El Magnanime. 1996
- Monsalve, Alfonso. Multiculturalismo en Colombia Convergencia entre ética y política. Edit. Siglo dl Hombre.
- Monsalve, Alfonso. Multiculturalismo y Constitución. Edit. Siglo del Hombre. 1998
- Muelas, Lorenzo. Exposición Nacional del Constituyente. Lorenzo Muelas Hurtado. En la Plenaria de la Asamblea Nacional Constituyente del 19 de febrero de 1991. En Gaceta Constitucional No. 19.
- Rawls, John. Liberalismo político. Edit. Fondo de cultura económica. México 1996

- Rawls, John. Teoría de justicia. Fondo de cultura económica. Madrid 1979
- Sánchez, Beatriz,. Pueblos Indígenas y Leyes en Colombia. Edit. Tercer Mundo. 1998
- Sandel, Michael. Edit. Cambrich University. 1992
- Sotelo, Ignacio. Enciclopedia iberoamericana de filosofía política. tomo II. Edit. Trota. 1996
- Taylor, Charles. Ética de la autenticidad. Editorial Paidós. 1994
- Taylor, Charles. Fuentes del Yo. Edit. Paidós. 1996
- Taylor, Charles. Multiculturalismo y política del reconocimiento Fondo de Cultura Económica 1993.
- Walzer, Michael. Tratado sobre la tolerancia. Paidós. 1998

## ENSAYOS

- Ackerman, Bruce. Liberalismo Político. Doxa 17-18 de 1995. Pág. 25-51.
- Cortez, Rodas. Francisco. El multiculturalismo y el problema de las minorías indígena en Colombia. Revista internacional de filosofía política. Pág. 95-105. 1998
- Cruz, Parceró Juan Antonio. Sobre el concepto de derechos colectivos en Revista internacional de filosofía política. No. 12 Pág. 95. 1998

- Díaz, Cruz Rodrigo. Experiencias de identidad. Revista internacional de filosofía política No. 2. Pág. 63-74 1993
- Eosiltxaso.Maria.Kymlicka en pro de una ciudadanía diferenciada. en Doxa 20,Pág 477-487
- Farrell, Martín. Algunas maneras de entender a la neutralidad. En Doxa 1-16, Pág. 179-197
- Farrell, Martín. Hay derechos comunitarios Doxa 17-18, Pág. 69-94. 1995
- Ferrara, Alexandro, sobre el concepto de comunidad liberal en Revista internacional de filosofía política. No. 3 Pág. 123-143 1994
- González, Altable María del Pilar. Liberalismo vs Comunitarismo. Doxa 17-18 Pág. 117-136. 1995
- Hobsbawn, Eric. Identidad en Revista internacional de filosofía política No. 3 Pág. 5-17 1994
- Honneth, Axel. Reconocimiento y obligaciones morales en Revista internacional de filosofía política No. 8 Pág. 5-17 1996
- La Porta Francisco. Comunitarismo y nacionalismo en Doxa. 17-18. 1995.
- Monsalve, Solórzano Alfonso. Maximalismo Moral y estado, minimalismo moral y sociedad internacional, Revista internacional de filosofía política No. 10 Pág. 71-89 1997
- Prieto, Sánchez. Luis. Minorías, Respeto a la disidencia e igualdad sustancial. Doxa 15-16. 1994. Pág. 367-387.

- Ruiz, Miguel Alfonso. La igualdad en la jurisprudencia del tribunal constitucional en Doxa 18. 1995 .
- Serrano, Gómez Enrique. Las figuras del otro en la dimensión política, la dimensión moral del conflicto en Revista internacional de filosofía política No. 8 Pág. 41-58 1996
- Taylor, Charles. Identidad y reconocimiento en Revista internacional de filosofía política. No. 7. 1996
- Villero, Luis. Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios. Revista internacional de filosofía política. No. 11 Pág. 66-68 1996

•

#### SENTENCIAS

- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-022. 1996. Expediente No. D10/08
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-058. 1994. Expediente No. D3/69
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-098. 1996. Salvamento de voto. Expediente No. D9-11/07
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-104. 1994. Expediente No. LAT/028
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-139. 1996. Expediente No. D-10-80
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-2221. 1994. Salvamento de voto. Expediente No. D429/05

- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-239. 1997. Salvamento de voto Expediente No. D19/78
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia C-673. 2001. Expediente No. D33/03
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia SU-039. 1997. Expediente No. T84/77
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia SU-510. 1998. Expediente No. T14/1047,18.09.1998
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia SU-559. 1997. Expediente No. T-1158/39 y T-11/6052,06.11.1997
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia SU-642. 1998. Expediente No. T164/970,05.11.1998
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia T001. 1994. Expediente No. T-21/908.13.01.1994
- CORTE CONSTITUCIONAL. Sentencia T-1022. 2001. Expediente No. T43/70.74,20.09.2001

#### PÁGINAS WEB.

"Corte Constitucional. Sistema de Búsquedas"  
<[http://www.ramajudicial.gov.co/csj\\_portal/jsp/frames/index.jsp?idsitio=6yruta=../jurisprudencia/consulta.jsp.>](http://www.ramajudicial.gov.co/csj_portal/jsp/frames/index.jsp?idsitio=6yruta=../jurisprudencia/consulta.jsp.>)

La Constitución del 91 y los indígenas:  
<[http://www.etniasdecolombia.org/participacion\\_consejos2.asp?sit=679ydid=1018](http://www.etniasdecolombia.org/participacion_consejos2.asp?sit=679ydid=1018)>