

**AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA: UNA PERSPECTIVA POLÍTICA DE LA
IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA**

CRISTIAN ROGER DAVIS MARES

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
MEDELLÍN
2014**

**AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA: UNA PERSPECTIVA POLÍTICA DE LA
IDENTIDAD AFROCOLOMBIANA**

CRISTIAN ROGER DAVIS MARES

**Trabajo de grado para optar al título de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

Asesor

PORFIRIO DE JESUS CARDONA RESTREPO

Ph.D. Universidad Pontificia Bolivariana

Escuela De Derecho Y Ciencias Políticas

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MEDELLÍN**

2014

NOTA DE ACEPTACION

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Ciudad y fecha

DEDICATORIA

Dedicado a cada una de las comunidades étnicas en Colombia, en especial a las comunidades afrocolombianas, al pueblo Raizal.

AGRADECIMIENTOS

Para el desarrollo de la presente investigación fueron muchas las personas las que llegué a conocer y que tuvieron afinidad con el tema, las cuales compartí muchas ideas. Doy infinitas gracias a mi señora madre: Yolanda Mares Marriaga, que siempre estuvo ahí apoyándome desde el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; a mis hermanos: Sheyla Evelin Herrera, Marcos Dick Davis Mares, Arnell Armando Corpus Mares, muchas gracias por su paciencia; agradecido también con mi Director de tesis de Maestría en Estudios Políticos, Porfirio de Jesús Cardona Restrepo, por su acompañamiento en la escritura de este trabajo; también agradezco a mi anterior Directora de tesis en mi formación como Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Mónica Marcela Jaramillo, sin ella no hubiese sido posible el direccionamiento del presente trabajo; a mis amigos (Viviana Toloza Plata y José Ludyan Ibarra) y compañeros de postgrado, un cálido agradecimiento, porque con ellos compartí muchos momentos de mi formación académica; también debo agradecer a todo el personal docente de la Maestría en Estudios Políticos, ya que durante mi estancia en la ciudad de Medellín me hicieron grandes aportes en mi formación profesional. Muchas gracias a todos.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. TEORÍA POLÍTICA NORMATIVA: EL COMUNITARISMO POLÍTICO	16
1.1 LA IDEA DE RECONOCIMIENTO COMO PRECONDICIÓN BÁSICA PARA LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA DIFERENCIA ÉTNICA	16
1.2 IDENTIDADES POLÍTICAS EN EL COMUNITARISMO POLÍTICO	18
2. DEL DISCURSO POLÍTICO DE LA AFROCOLOMBIANIDAD HACIA UNA AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA	47
2.1 LAS CONNOTACIONES NACIONALISTAS DE LA AFROCOLOMBIANIDAD	53
2.2 HACIA UNA CIUDADANÍA AFROPLURIETNICA	56
2.3 INTERPRETACIONES SOBRE LA MULTICULTURALIDAD	60
2.4 INTERCULTURALIDAD Y CIUDADANÍA	63
3. PERSPECTIVAS POLÍTICAS DE LA AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA	69
3.1 UN TEMA SOBRE DERECHOS HUMANOS Y ÉTNICOS	74
3.2 SOBRE EL CONCEPTO DE POBREZA EN LAS COMUNIDADES ÉTNICAS	80
3.3 DISTRIBUCIÓN DE LAS COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS, PALENQUERAS Y RAIZALES PLURIÉTNICOS	88
4. CONSTITUCIÓN MULTICULTURAL O CONSTITUCIÓN PLURIÉTNICA, UN DISCURSO SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA ÉTNICA	92
4.1 AUTONOMÍA REGIONAL	97
4.2 MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN PLURIÉTNICA	103
5. CONCLUSIONES	108
REFERENCIAS	114

LISTA DE CUADROS

	Pág.
Cuadro 1. Factores y condiciones críticas que afectan el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas	81
Cuadro 2. Necesidades/Respuestas	85
Cuadro 3. Mayor participación afrocolombiana	90

RESUMEN

Tras hacer varios intentos por resolver el tema de la discriminación racial y la inequidad social hacia las comunidades étnicas, la Constitución Política de 1991, del país colombiano, aún no ha logrado resolver el problema sobre el reconocimiento e inclusión participativa de la diferencia étnica. De este modo, surgen muchas inquietudes respecto a los conceptos que se deben emplear, las fuentes a analizar, el problema a desarrollar y las herramientas que se pretenden utilizar.

Con el fin de superar los obstáculos que impiden el acceso al mundo de los diferentes, de los otros, de los excluidos, el presente trabajo hace un ejercicio hermenéutico interpretativo, donde se realiza un diálogo con la tradición propia de las teorías políticas, en contraste con la comunidad científica, para luego poner en consideración la perspectiva sobre la afropluriétnicidad colombiana.

PALABRAS CLAVE: Afrocolombianidad; Afrocolombianismo Pluriétnico; Afropluriétnicidad; Asimilación; Inclusión; Pluralismo; Pluralidad; Pluriétnicidad; Multiculturalismo; Multiculturalidad; Interculturalidad; Dignidad; Políticas Del Reconocimiento.

ABSTRACT

After several attempts to resolve the issue of racial discrimination and social inequity towards ethnic communities, the Constitution of 1991, the Colombian country, has yet to solve the problem about the recognition and participatory inclusion of ethnic difference. Thus, many questions arise regarding the concepts to be employed, the sources to analyze the problem and develop the tools you intend to use.

In order to overcome the obstacles that prevent access to the world of different, the other, the excluded, this written makes an interpretive hermeneutic exercise. Where a dialogue is carried out with the very tradition of political theories, in contrast to the scientific community, then put on the Colombian afropluriethnicity perspective, which takes its basis in the concept of pluri-ethnicity, which makes recognition and inclusion in consideration participatory of different cultures in Colombia.

KEY WORDS: Afrocolombianity; Afrocolombianism Pluriethnic; Afropluriethnicity; Adoption; Inclusion; Pluralism; Plurality; Pluriethnicity; Multiculturalism; Multiculturality; Interculturality; Dignity; Recognition Policy.

INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente los modelos de organización social en Latinoamérica se han regulado por códigos culturalmente eurocéntricos y en ellos ha habido muchas veces exclusión de rasgos diferenciadores que impiden el acceso hacia el reconocimiento de la diferencia étnica. Para el caso colombiano, país que a principios de los noventa se fue incorporando constitucionalmente en un discurso multiculturalista, no parece haber cambiado de manera cualitativa dicha tradición hegemónica que tiende a invisibilizar a las comunidades étnicas.

Desde su nacimiento, el Estado colombiano se encuentra representado en dos planos, por una parte, como una nación soberana y unida, pero con una institucionalidad débil, sobre todo en materia de democracia real, participativa, plural e incluyente; por otra parte, como un aparato presionado por las influencias globales (entre ellos los tratados comerciales multilaterales o bilaterales y por modelos culturales manipulados por los medios de comunicación; etc.). Este conjunto de circunstancias hace prever que dicho multiculturalismo de Estado no incluya efectivamente la diferencia como una política real, que posibilite la solución de los problemas de aquellas comunidades que viven en desventaja.

La existencia de una nación soberana y unida admite un único sistema jurídico (homogéneo), una única estructura centralizada de poder político y judicial, lo que indica una sola manera de ser ciudadano. Este escrito propone una nueva mirada de ser ciudadano, un ciudadano pluriétnico que retorna hacia sus orígenes étnicos, comprometiéndose consigo mismo, con su cultura y con el resto de comunidades en la renovación de un país pluriétnico.

Ahora bien, “pluralismo” y “multiculturalismo” se fundamentan en la valoración positiva de la diversidad y la posibilidad de una convivencia equilibrada entre distintos grupos o comunidades de una misma sociedad. Estos dos conceptos se

estructuran en tres principios políticos básicos sobre la democracia y el Estado Social de Derecho. En primera instancia, en el “principio de igualdad” o reconocimiento de la igual dignidad de todos los ciudadanos y el valor de las distintas culturas; en segundo lugar, en el “principio de la diferencia” o reconocimiento del derecho a la existencia de las diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas y culturales; y en tercer plano, el “principio de no discriminación” de los individuos o grupos por razón étnica, cultural, lingüística o religiosa, con el fin de garantizar una igualdad de oportunidades en materia de participación social.

Acto seguido, se expone lo pluriétnico como conciencia de pertenencia que identifica a cada cultura sobre el reconocimiento de lo que los identifica de otros grupos, entendiendo el concepto de comunidad como una comunidad política participativa y no como a una comunidad de refugio, cerrada hacia su interior.

Por ello, el tema de la interculturalidad, en especial la interculturalidad colombiana, es entendida acá como un nuevo arte de vivir juntos, y juntos quiere decir, instituir un mundo con sentido, de significados comunes, sin que nadie tenga que sacrificar su cultura, principios, valores o creencias. Un mundo común constituido por una pluralidad de comunidades culturales singulares, con sus referentes simbólicos, sus esquemas mentales y sus mundos imaginarios en gran medida irreductibles unos a otros.

Atendiendo a esto, no se prefiere emplear la noción de “cultura” y para ello sería mejor el concepto de las “culturas”. Estas serían parte de los conjuntos semióticos y práticos, diversos y heterogéneos, siempre en dinámica de cambios. Conceptos como aculturación, transculturación, préstamos culturales, re-vivalismo, re-etnificación, sincretismo, resistencia, hibridismo son usados para indicar los procesos de asimilación e inclusión que se establecen entre la globalización y la influencia que ejerce ésta en las diferentes culturas.

Aunque existen muchos estudios sobre la llegada del hombre “afro” en la América colonial y el tema de la afrocolombianidad (Smith, (1986); Wade, (1997); Mosquera y Barcelos, (2007); Burgos, (2010); Restrepo, (2013); y otros autores trabajados), aún no se ha llegado hablar sobre el término de una afropluriethnicidad colombiana, el cual hace negación de la idea de la afrocolombianidad, que ha estado enmarcada dentro de un lenguaje de la reducción y de la ilusión. Dicha afropluriethnicidad, hace énfasis en el reconocimiento de la existencia de las diversas culturas “afros” en el país, donde tradicionalmente se ha tratado al “afro” como una sola cultura, cosa que en esta investigación no se puede sustentar por cuanto se fundamenta en el principio del respeto y reconocimiento de lo múltiple, lo plural.

La crítica hacia el concepto de la afrocolombianidad, gira en torno en sus pretensiones de integrar políticamente tres regiones del país: Por un lado, parte de la Costa Atlántica (palenqueros), por otro lado, la Costa Pacífica (miembros de comunidades rurales) y, por último, el Caribe (archipiélago de San Andrés). La unión de estas tres culturas supondría la pertenencia de una misma identidad, identidad del ser afrodescendiente a pesar que sus tradiciones sean totalmente distintas. Ahora bien, para dicho caso, habría que examinar cuidadosamente en qué momento de la historia política de dichas culturas se hace tal reducción.

Se acude, entonces, nuevamente a la idea sobre el multiculturalismo, el cual supone un acto de reconocimiento formal y de visibilización de los grupos étnicos. Bauman, en su texto: Comunidades. En busca de seguridad en un mundo hostil, argumenta lo siguiente:

La lógica de las “guerras del reconocimiento” impulsa a los combatientes a absolutizar la diferencia. En donde existe una veta fundamentalista difícil de rebajar, y no digamos de suprimir, en cualquier reivindicación de reconocimiento, veta que tiende hacer “sectarias” (en la terminología de Fraser) esas demandas de reconocimiento. Situar la cuestión del reconocimiento en el marco de la justicia social, y no en el contexto de la “autorrealización” (donde prefieren situarla, por ejemplo, Charles Taylor o Axel Honneth, de acuerdo con la tendencia “culturalista” actualmente dominante)

puede tener un efecto desintoxicador: puede eliminar el veneno del sectarismo (con todas sus consecuencias escasamente atractivas: separación física o social, ruptura de la comunicación, hostilidades que se autoperpetúan y se exacerban mutuamente) del agujón de las reivindicaciones de reconocimiento. (2006, p. 72).

Para Bauman, no todas las diferencias tienen el mismo valor, de hecho aunque algunas formas de vida y convivencia son superiores éticamente a otras, no debe existir forma alguna de discriminación de unas culturas sobre otras. No se sabe de entrada, ni puede deducirse de antemano siguiendo las normas de la lógica de los filósofos, cuál será la forma de vida en el remoto final de la negociación.

Por tal razón, aunque cada cultura pida ser reconocida ante el constante progreso del Estado, no todas logran un reconocimiento político como lo hacen las comunidades étnicas y nacionales, no solo por ser endémicamente frágiles y tener un pasado por el cual preservar, sino por sobrevivir en un mundo que se hace cada vez más hostil.

Lo real y lo ideal deben sintonizarse mutuamente, parafraseando a Cassirer, “el conocimiento humano sólo puede alcanzar su fin siguiendo ambos caminos y satisfaciendo ambos intereses” (1996, p.12). La realidad sin imaginación es fría y determinista, y la imaginación sin realidad puede convertirse en delirio. Delirio que fragmenta la mirada del hombre y que lo ha llevado a errar en la construcción de comunidades más incluyentes y a su vez permeables.

Esta investigación titulada: “Afropluriétnicidad colombiana, una perspectiva política de la identidad afrocolombiana”, tiene puesta la atención en una idea central y unos objetivos específicos que se expresan de la siguiente manera:

La idea central va orientada a argumentar sobre sí es posible la construcción de una afropluriétnicidad colombiana a partir del discurso que gira entorno hacia el reconocimiento de la diferencia étnica. Este planteamiento central contiene una

idea subsidiaria que se cuestiona sobre la posibilidad implementar una Constitución pluriétnica.

Con el propósito de proponer otras lecturas frente a los obstáculos que impiden el acceso al mundo de los diferentes, de los otros, de los excluidos, el presente trabajo desde un esfuerzo metodológico hermenéutico interpretativo, busca poner en diálogo la tradición propia de la teoría política, en el marco de las identidades políticas, y en íntimo diálogo con la comunidad científica y la propia perspectiva del investigador, el tema de la afropluriétnicidad colombiana, que toma sus bases en el concepto de la pluriétnicidad, el cual hace reconocimiento e inclusión participativa de las diferentes culturas existentes en Colombia. Lo anterior con el objetivo de resolver la pregunta de investigación.

Metodológicamente, tanto para la evidencia de la interpretación de la idea central como para dar cumplimiento al propósito, el análisis e interpretación de textos se tuvieron en cuenta, entre otros, los siguientes autores: Taylor, (1993; 1994); Walzer, (1993); Tully, (1997); Weber, (1967); Colom, (1998; 2001); Bauman, (2005; 2006); Arboleda, (2011); Bonilla, (2006); Cassiani, (2007); Cassirer, (1996); Cepeda, (2001); Cunin, (2003); Durango, (2011); Dworkin, (1993); Fernet, (2006); Fraser, (2008); Grosfoguel, (2008); Jaramillo, (2009); Jellinek, (2005); Suárez, (2004); Smith, (1986); Seibold, (2007a; 2008b; 2009c), Todorov, (2007); Zambrano, (2009); Mosquera y Barcelos, (2007); Burgos, (2010); Wade, (1997). Se ha contado también con el apoyo de otros autores y datos como los aportados por el DANE, censo año 2005, algunos artículos consagrados en la Constitución Política colombiana de 1991 y algunas leyes concernientes a las comunidades étnicas.

Los autores propuestos, representan la respuesta más sólida y completa en la teoría política hacia los retos que plantea el pluralismo cultural. Las categorías descriptivas y normativas que ofrecen estos autores 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.

Al realizar toda esta construcción argumentativa que indaga sobre esa historia aún sin acabar de contarse por el discurso histórico de la pluriétnicidad de los pueblos “afros” en Colombia, se presentan cuatro capítulos, de los cuales: en el primero se interrogará sobre cuáles son aquellos conceptos de las identidades políticas y del multiculturalismo que podrían sustentar la teoría de la afropluriétnicidad colombiana. En el segundo capítulo se desarrollará la diferencia existente entre el discurso político de la afrocolombianidad frente al discurso político de la afropluriétnicidad colombiana. En el tercero, se buscará dimensionar las perspectivas políticas de la afropluriétnicidad colombiana. En el cuarto y, último acápite, que será el cierre y el comienzo de una nueva tarea investigativa, se analizará en el pluriverso afro, los elementos que conducirán a la posible construcción de una Constitución pluriétnica. Finalmente, se presentaran las respectivas conclusiones, estas reconstruirán el cumplimiento de los objetivos específicos y la demostración de la idea central de la investigación.

Es entonces como se da inicio al presente trabajo de grado para optar al título de Magister en Estudios Políticos, con el nombre de: Afropluriétnicidad colombiana, una perspectiva política de la identidad afrocolombiana, ofreciendo a la comunidad académica desde la filosofía y los estudios políticos, un estudio detallado sobre el concepto de lo pluriétnico en Colombia.

Las siguientes páginas dejan abierta la posibilidad de emprender otras búsquedas orientadas por algunos planteamientos acá consignados, pero ante todo se suscriben a la esperanza de menor olvido y, en lo posible, al anhelo de la legitimidad del reconocimiento a la diferencia étnica del afro.

“Todos somos interdependientes en este mundo nuestro, en rápido proceso de globalización, y debido a esta interdependencia ninguno de nosotros puede ser dueño de su destino por sí solo”. (Bauman, 2006, p. 146).

1. TEORÍA POLÍTICA NORMATIVA: EL COMUNITARISMO POLÍTICO

1.1 LA IDEA DE RECONOCIMIENTO COMO PRECONDICIÓN BÁSICA PARA LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA DIFERENCIA ÉTNICA

En base a la perspectiva del pluralismo político y su relación con la idea de pluralidad étnica, surge la necesidad de utilizar en materia de los estudios políticos, el término de la pluriétnicidad como una forma para comprender el discurso del reconocimiento, la redistribución y la participación en la formación orgánica de los Estados. Esta pluriétnicidad no solo debe ser entendida como una fórmula para la comprensión de un ordenamiento multicultural, ella pertenece a una realidad político sociocultural emergente que considera la historia de los procesos de diferenciación de la diversidad étnica, que conduce a desarrollar toda una política intercultural.

Ahora bien, pluralismo y pluralidad son dos conceptos que se relacionan por la idea de un mundo plural. Su distinción radica en sus terminaciones: el “ismo” e “idad”. La primera, indica el retorno de un sentimiento nacional, “al reconocimiento de la multiplicidad en la sociedad como precondition para la elección libre e individual, pero también para la enriquecedora cooperación de cosmovisiones” (Arboleda, 2011, p. 23). La segunda terminación, hace distinción al hecho sociológico del reconocimiento que se establece entre las culturas. Este último aspecto admite la idea de un pluralismo cosmovisivo, es decir, un reconocimiento hacia la diversidad de ideas y visiones, en el que se funda la posibilidad constructiva de una comunidad moral (posibilidad que no se puede desligar de una política del reconocimiento e inclusión del otro en su diferencia y de un compromiso activo con los principios democráticos del pluralismo político y

cultural). Es así, como sobre este último aspecto se dimensionarán todas las políticas concernientes a la diferencia étnica.

Aunque no siempre por las mismas razones ni motivado por similares intereses, el tema del reconocimiento étnico se ha convertido en un problema acuciante que va mucho más allá de las discusiones académicas entre los humanistas y científicos sociales, hasta tal punto que también se ha convertido en el centro de las inquietudes de todo el mundo.

Tal cuestión hace que la retórica contemporánea de las identidades vuelva su mirada hacia una vida en comunidad. Ella menciona la reconstrucción de una sociedad con conciencia, que es parte integradora y no reductora de los procesos dinámicos de la globalización. Este primer capítulo, abordará en primera instancia, el tema del desarrollo de las identidades políticas y el debate de las políticas del reconocimiento, analizando los diferentes principios de justicia planteados por el liberalismo y el comunitarismo político; para ello, se tendrá en cuenta los trabajos realizados por Charles Taylor en sus textos titulados: La ética de la autenticidad, por una parte, y por otra, El multiculturalismo y la política del reconocimiento; Michael Walzer, en: Esferas de la justicia, y James Tully, con su escrito: Constitucionalismo moderno. A su vez, se establece un redireccionamiento de las políticas de reconocimiento, haciendo un recorrido desde el pensamiento filosófico hegeliano hasta llegar a los debates políticos contemporáneos que dan cuenta de otras formas de inclusión social. Para finalizar, se hará la distinción entre la política de la diferencia étnica y la política de igualdad, ideas que muchos Estados democráticos profesan, exaltando para el caso colombiano la superioridad del concepto de la diferencia sobre la idea de la igualdad.

1.2 IDENTIDADES POLÍTICAS EN EL COMUNITARISMO POLÍTICO

La búsqueda de una solución a la cuestión étnico-nacional se ha constituido en la actualidad en uno de los mayores retos sociopolíticos. En efecto, esta problemática se presenta históricamente como una relación conflictiva entre el Estado, por una parte, y las agrupaciones humanas que mantienen ciertas lealtades e identidades propias, por otra.

La fatalidad de tal conflicto sólo puede deducirse de un choque entre dos culturas que no han encontrado aún puntos de convergencia y convivencia. Ese choque, depende del carácter del Estado nacional, de la nación misma en tanto comunidad sociopolítica. Bien vistas las cosas, en el mundo contemporáneo el conflicto étnico-nacional expresa la persistencia de ciertas concepciones clasistas sobre las relaciones tanto políticas como socioculturales.

Estas particulares concepciones, son la base de un proyecto etnocéntrico que se define según las normas de la comunidad nacional o el Estado mismo. Fundándose en un proyecto político de esta naturaleza, la nación proviene de un sistema basado en la centralización, que hace exclusión de toda participación libre en los asuntos locales, regionales y nacionales, a grupos de la población que mantienen identidades diferenciadas. De este modo, la nación se organiza en términos de principio exclusivistas, los cuales trazan un mapa social caracterizado por la discriminación sociocultural, que conlleva una opresión de una nacionalidad dominante sobre los grupos étnicos considerados inferiores en algún sentido.

Ahora bien, ¿De qué manera se empieza a desarrollar todo este problema étnico-nacional? Para empezar, a finales de los ochenta, en Norteamérica y en Europa, se expondrían las primeras implicaciones político-jurídicas de la diversidad cultural. En contextos tanto internacionales como nacionales, estos casos han sido ampliamente discutidos en ambientes académicos, “Bosnia, Ruanda, Kosovo,

Quebec son ejemplos del entorno de las tensiones entre los países del antiguo bloque soviético, que hicieron necesaria una reflexión teórica sobre cómo incluir el reconocimiento de la diversidad cultural” (Taylor, 1993, p.126).

El debate entre liberales y comunitaristas políticos ofrece así un contexto teórico dentro del cual se inicia la discusión contemporánea acerca de la cultura, la etnia y las naciones.

Basándose en el corazón del periodo de la modernidad, este debate toma sus bases en una fe ciega que gira entorno a la facultad humana de la razón, “facultad que habilitaría al hombre para resolver todos los problemas que hasta entonces le habían atormentado” (Suárez, 2010, p. 191). Esta fe en la razón, fue más adelante criticada y puesta en duda por aquel pensamiento denominado como Posmoderno, que consistió en estructurar todas las promesas de aquella razón que habría de liberar al hombre de toda sumisión humana o natural.

Complementario a esto, los productos ideológicos de la modernidad estaban representados por tres grandes concepciones de la política: liberalismo, conservadurismo y socialismo, los cuales imponían un criterio de verdad verdadera, considerando sus argumentos como correctos.

El pensamiento posmoderno aparece en el tiempo haciendo crítica negativa de aquellas políticas implementadas por la modernidad, desplazando así el enfrentamiento de esas tres ideologías hacia una valoración dual entre liberales y comunitaristas, en donde se plantea que la propuesta de la filosofía política contemporánea “no debe centrarse en la discusión sobre las condiciones socioeconómicas sino en la naturaleza y función de los derechos fundamentales” (p. 192).

Este enfrentamiento entre la teoría liberal y comunitaristas es a su vez interpretada como el choque entre dos grandes concepciones éticas que se hallan encarnadas en los términos del “reconocimiento” hegeliano y la “moralidad” kantiana.

El primero de estos conceptos se relaciona con las obligaciones morales que se tienen con la comunidad a la cual se pertenece y que se fundan en las costumbres, los usos y las normas que rigen para tal comunidad. La moralidad, en cambio, se refiere a las obligaciones categóricas del individuo, no como miembro de una comunidad sino como individuo que pretende poseer una voluntad racional. En el primer caso no hay una oposición evidente entre el ser y el deber ser, mientras tal oposición sí aflora en el segundo caso ya que la obligación categórica manda a cada individuo a realizar una acción moral que no se funda sobre ninguna contingencia empírica. (p. 201)

Como bien puede asociarse, la cultura de los derechos ofrecería una transformación de la ética y la política en el modo de comprender tanto el ser humano, como las relaciones entre los sujetos de derechos y los poderes políticos. En la larga tradición europea hasta comienzos del siglo XVIII, la idea de derechos estaba representada por la teoría de los derechos naturales que se evidenciaba en la obra de los grandes pensadores liberales como Hobbes, Locke, Hume y Rousseau. Sin embargo, a partir de finales de siglo XVIII y comienzos del XIX hasta tiempos presentes, el trasfondo de las teorías sobre los derechos ha estado constituido casi exclusivamente por el concepto de dignidad humana. Este cambio conceptual corre a la par con el desarrollo de la idea de modernidad, en cuyo centro se encuentra la idea de la razón como fundamento de toda acción y proyecto humano.

Esta razón aborda toda una perspectiva individual que obra de acuerdo a ciertos principios. En un sentido liberal, racionalista y universalista, Kant,

Aborda el tema de la dignidad desde el horizonte de la moralidad en el sentido de postular al ser humano como perteneciente al reino de los fines, capaz de darse fines a sí mismo y por ello en capacidad de ser considerado como un sujeto autónomo: “la autonomía, es pues, fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. Por medio del reconocimiento de su autonomía el hombre se piensa ahora como un sujeto que es un legislador universal. Explicar esta capacidad es según Kant, recurrir a la conciencia individual y a la libertad del sujeto. (p. 232)

Para Kant la libertad se halla vinculada al reino de los fines y no al estado de naturaleza, donde se tiene precio o se tiene dignidad. En efecto, el filósofo aborda el tema de la dignidad desde el horizonte de la moralidad, hasta tal punto de postular al ser humano como perteneciente al reino de los fines, capaz de darse fines a sí mismo.

En el reino de los fines -dice Kant- todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser substituido por algo equivalente; en cambio, lo que se haya por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad. (p. 232)

De este modo, se asume que el hombre es un fin en sí mismo, pues como legislador autónomo y ser libre se da su propia ley. Para Kant, la humanidad en cuanto capacitada para reconocer la moralidad, posee dignidad. Por ello, la autonomía moral le confiere al sujeto el valor incondicionado de ser un fin en sí mismo y de donde se desprenden los derechos del individuo.

La teoría política liberal,¹ ubica lo justo (*right*) por encima del bien (*good*),² comprendiendo la sociedad como una simple adición de individuos que, aunque estando separados, son determinados por un carácter “moral”³ de los derechos provenientes de una dignidad anterior a lo político o a un simple reconocimiento.

¹ Siguiendo a Suárez, en su Syllabus sobre filosofía política, el liberalismo toma la idea kantiana de que la dignidad humana está fundamentalmente relacionada con la capacidad de determinar de manera autónoma los proyectos de vida de cada persona. Tal capacidad se vería limitada si el Estado diera prioridad a un bien o perspectiva de vida sobre los demás. De este modo que, para el liberalismo, cada persona debe tener la posibilidad de brindar por un proyecto de vida buena, pero también debe reconocer el deber de tratar a sus conciudadanos de una manera equitativa e igualitaria, cualquiera que sea la concepción moral que suscriban.

² La ética expone, por una parte, el arte de la elección conveniente y buena, es decir, de la deliberación y de la decisión racional, y por otra, el principio de posibilidad de la convivencia humana, porque la “vida buena” apunta a la realización de la comunidad como su fin último.

³ Esta idea de la moral es asumida como una moral formal y universalista

El liberalismo⁴ asume, en general, a los individuos como unidades separadas y autosuficientes en sí mismas que buscan maximizar sus ventajas a través de elecciones libres, voluntarias y racionales, sin tener muy en cuenta las consideraciones sociales. Ahora bien, existiendo como entidades completas y aisladas, los individuos poseen su propia naturaleza y conciencia de autonomía, un conjunto de derechos que el credo liberal asume como inalienables e imprescriptibles. Estos derechos son de naturaleza pre-política. (p. 194)

La diversidad de sistemas de valores liberales en la modernidad y su precaria interpretación de valores, son la principal causa de la reconstrucción liberal de orden social en la base del derecho. Ella hace que los derechos compartan una naturaleza completa, absoluta, que no provienen del estado de naturaleza, sino que son establecidos por un Estado político.

Lo que conlleva a que este sistema de valores liberales sea en sí mismo incompleto o relativo, “de donde se sigue que la obligación moral es puramente contractual y que la sociedad tiene siempre más deberes hacia los individuos, que estos hacia ella” (Suárez, 2010, p.195).

Las obras que, entre otras, establecen las categorías básicas del comunitarismo político son presentadas por Taylor (1994; 1993), Walzer (1993) y Tully (1997). Estos tres autores logran entender las tensiones generadas por la diversidad étnica contemporánea, planteándose, al mismo tiempo, los retos en los cuales las distintas dificultades han conllevado a generar nuevas oportunidades de participación cultural, logrando definir el único adversario cultural: el liberalismo político.⁵

⁴ El liberalismo busca un conjunto de reglas universales como la justicia, la moral, los derechos humanos sin tener presente las particularidades específicas de la comunidad histórica y particular. Los dos grandes representantes de este pensamiento filosófico son John Rawls con *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, y Robert Nozick con *Estado Anarquía y utopía*. México: Fondo de cultura económica, 1995.

⁵ El comunitarismo es conocido como un movimiento filosófico-sociológico emprendido por sociólogos y filósofos anglosajones y norteamericanos; éstos rechazan las posiciones del liberalismo en cuanto la manera de interpretar y concebir la sociedad. Este comunitarismo se apoya en una concepción sustancial y contractual (en la línea de Rousseau) y en una interpretación Eudemonista de la ética y la moral (buscando siempre la felicidad y la vida buena de un tipo de comunidad en particular). Ahora bien, este movimiento se caracteriza por sus

Este modelo es asumido por los comunitaristas, como un proyecto corporativo que solo otorga ventajas individuales, donde los intereses son anteriores a la comunidad, olvidando sus raíces históricas y diluyendo todo lazo comunitario en un individuo aislado.

Taylor analiza, bajo la rúbrica del «atomismo», las teorías contractualistas que forman la espina dorsal del pensamiento liberal moderno. El ataque fundamental de Taylor irá contra la noción de derechos del individuo tal como aparecen en la teoría política moderna y querrá analizarlo, en líneas que a veces recuerdan argumentos iusnaturalistas, como horizontes de valor de las sociedades desarrolladas. (Introducción de Carlos Thiebaut, 1994, p. 23)

Este autor cuestiona toda interpretación tradicional de la política moderna, que es aceptada como el primer y más importante principio liberal: “el Estado debe tratar a todos como iguales”⁶, sosteniendo que el principio de neutralidad del liberalismo constituye un obstáculo para la satisfacción de las justas exigencias de ciertas comunidades que desean promover y proteger su cultura en particular. Para justificar y dar un contexto histórico a esta tesis, Taylor se remonta a los orígenes del individualismo (entendido como ideal de autenticidad) y analiza su conexión con la construcción de una identidad individual y colectiva, así como con las políticas del reconocimiento.

En su texto *La ética de la autenticidad*, ofrece un análisis sobre los malestares de la modernidad donde hace mención a tres inquietudes que alejan a las comunidades del concepto de lo moral-comunitario. La primera de ellas hace referencia al individualismo,

particulares textos clásicos, que se fundamentan en las teorías éticas aristotélicas. Logrando reunir diversas facetas desde los proyectos anti-ilustrados y posiciones conservadoras, hasta posturas modernas que replantean su condición y proyección actual. El liberalismo por el contrario, enfoca su teoría desde una concepción contractualista (Hobbes), formal (en lo que tiene que ver con los universalismos morales y éticos: las máximas) y deontológicos (tratado los deberes y derechos) de la ética

⁶ Para explicar esta idea de que el Estado debe tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto, véase Dworkin, 1978a, pp. 189-191, 1989, pp. 479-509. La caracterización que ofrece Dworkin del liberalismo no es, desde luego, universalmente aceptada. Ésta se ha convertido, sin embargo, junto con la idea de Rawls, en la definición paradigmática de esta teoría política

El individualismo también designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna. Vivimos en un mundo en el que las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas con una completa variedad de formas sobre las que sus antepasados no tenían control. Y estos derechos están por lo general defendidos por nuestros sistemas legales. Ya no se sacrifica, por principio, a las personas en aras de exigencias de órdenes supuestamente sagrados que les trascienden. (1994, p. 38)

El canadiense 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. Dichos individuos tienen derecho a construirse a sí mismos, a determinar quiénes son y quiénes quieren ser sin ninguna interferencia indebida por parte del Estado o de terceras personas.

La valiosa perspectiva moral oculta por las formas degradadas de individualismo es el ideal de la autenticidad. Taylor, define la autenticidad como el ideal en el que los sujetos deberían construir un modo de vida superior al actuar de acuerdo con los criterios normativos libremente elegidos, que no sólo reflejen sus propios deseos egoístas, sino que tengan en cuenta los intereses de la comunidad, la naturaleza y “el otro”.

Para dicho autor, la noción individualista sigue siendo incompleta, ya que restringe al individuo la búsqueda de su propia identidad; la cual hace que el hombre pierda su pasión heroica y que olvide a su vez, su horizonte de acción, un horizonte no social que lo encierra en un entorno frío y egoísta, resultando en una "sociedad permisiva”.

La segunda inquietud hace referencia a la perspectiva del desencantamiento del mundo, un fenómeno importante para la era moderna, y que a su vez se denomina como primacía de “la razón instrumental”⁷ . De este modo:

⁷ Para Taylor: “La primacía de la razón instrumental se hace también evidente en el prestigio y el aura que rodea a la tecnología y nos hace creer que deberíamos buscar soluciones tecnológicas, aun cuando lo que se requiere es algo muy diferente” (1994, p. 41)

Suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente 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 estar asentados en el orden de las cosas o en la voluntad de Dios, están en cierto sentido a disposición de cualquiera. Pueden volver a concebirse con todas sus consecuencias, teniendo la felicidad y el bienestar de los individuos como meta. La norma que se aplica entonces en lo sucesivo es la de la razón instrumental. (1994, p.40)

El desencantamiento del mundo comunitario hace que se ponga al individuo por fuera de todo sentido integrador, haciendo un proceso reductor de lo social y conduciéndolo al mismo tiempo a que se le trate como materia prima, como un instrumento más de dominación.

Ahora, no se puede caer en el error de la negación del proceso de desencantar al mundo, ya que el encantamiento del mismo ha ayudado en el avance de su comprensión, advirtiéndolo a su vez, en no caer en lo que amenaza con apoderarse de las vidas comunitarias, posibilitando la idea de una planificación social que no implique el “coste-beneficio”⁸, sino que conlleve a un cambio institucional cuando éste es requerido.

Esto último conlleva a hablar de la tercera inquietud planteada por Taylor, que hace alusión al plano de la política y a las temidas consecuencias para la vida política del individualismo y de la razón instrumental:

Se puede observar cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos 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. Es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente. (1994, p. 44)

La existencia de la pérdida de control político en el mundo contemporáneo está dando cabida al centralismo y a la burocratización, haciendo que las comunidades pierdan el control de su destino, amenazándolas, a su vez, a la aniquilación de la

⁸ Esta idea de coste-beneficio es tratado por Taylor como la valoración de la vida humana en dólares, haciendo del mundo un entorno más frío y hostil (1994, p. 40).

dignidad como ciudadanos, haciendo que los mecanismos impersonales reduzcan el grado de libertad política de las sociedades.

En el escrito sobre El multiculturalismo y la política del reconocimiento, Taylor toma el concepto de reconocimiento como punto de partida para la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. La categoría de reconocimiento pone de relieve la estructura dialógica de los procesos de constitución de la identidad, una estructura ideológica en conexión con los otros seres humanos.

Esta conexión con “el otro” no se puede convertir en un instrumento para la satisfacción de los deseos e intereses individuales, y en el ámbito de lo político no se puede tomar como un mero medio para la satisfacción de esos intereses individuales. Los sujetos tienen que tomar conciencia que la esfera pública es un espacio donde se decide colectivamente el presente y el futuro de la comunidad.

En su política del reconocimiento, el autor argumenta de manera introductoria que: “Cierta número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de reconocimiento. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política” (1993, p.43). La idea de necesidad lleva a exigir reconocimiento cuando no lo hay o cuando se cree que se está siendo marginado,

La exigencia de reconocimiento se resuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre reconocimiento y la identidad, donde este último término digna algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de este. (p. 43)

Si se quiere comprender la conexión existente entre la identidad y el reconocimiento se tiene que tener en cuenta la idea de condición humana, la cual se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadora monológica de la corriente principal de la filosofía moderna, que se perfila como liberalismo político.

Reconocimiento e identidad son dos conceptos que se hallan implícitamente ligados, pero ¿a qué tipo de identidad se refiere el autor? Como se puede observar, en el texto sobre El multiculturalismo y la política del reconocimiento, La identidad es una identidad individualizada, particularmente propia de cada individuo que se descubre a sí mismo.

Consecuentemente, se cuestiona ¿cómo se llega a comprender la teoría del reconocimiento como se entiende hoy? A ello el autor argumenta,

A la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo. Esta es una etapa importante, pero tendremos que remontarnos un poco más allá para ver como el pasaje llegó a adquirir su sentido actual. ¿Qué fue lo que cambió para que este modo de hablar tenga sentido para nosotros?

Podemos distinguir dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor. Empleo el término del honor en el sentido del antiguo régimen, en que estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad. Para que algunos tuvieran honor en este sentido, era esencial que no todos los tuvieran. Éste es el sentido en que Montesquieu lo utiliza en su descripción de la monarquía. Contra este concepto del honor tenemos el moderno concepto de dignidad, que hoy se emplea en un sentido universalista e igualitario cuando hablamos de la inherente “dignidad de los humanos” o de la dignidad del ciudadano. La premisa subyacente es que todos la comparten. (pp. 45-46)

La génesis del reconocimiento parte de la categoría social del dominante y el dominado, idea plateada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu, con la figuración de la lucha y la búsqueda de tal reconocimiento. Ahora bien, no se trata acá de buscar si Hegel supera su propia posición sobre el reconocimiento, lo que se trata es de argumentar sobre otras formas de ser reconocido y cómo éstas encarnan unas nuevas motivaciones.

Antes del siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias tuviesen un tipo de significación moral, ahora, “los pueblos tienen la libertad de encontrar su propio camino. De manera que el colonialismo debe anularse para dar a los pueblos la oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos” (p. 51).

Para Taylor, este reconocimiento se presenta desde dos modos distintos; uno auténtico, y otro falso (comúnmente conocido como falta de reconocimiento). Este último produce en un individuo o en un grupo de personas un verdadero daño, ya que se les ofrece un cuadro limitado o degradante e incluso despreciable de sí mismos. El efecto de este cuadro es que el individuo o el grupo se constituyen con una forma de opresión que los ubica en un modo de ser deformados, reducidos, causando a las víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento auténtico no sólo es un acto de respeto sino que se convierte una necesidad vital humana.

No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mi mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. (pp. 50-51)

Cada individuo es llamado a vivir la vida de determinada manera, sin la necesidad de imitar la vida de otro. Si no se es fiel a sí mismo o a su comunidad, se desvía lo que es importante en cada uno o a nivel comunitario, se desvía la esencia del ser humano a ser diferente⁹ (sea de manera individual o como grupo). Es así como el ideal de autenticidad adquiere una substancial importancia para la teoría tayloriana.

Este poderoso ideal moral de autenticidad ha llegado al mundo contemporáneo, atribuyéndosele un tipo de contacto consigo mismo, con su propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse, debido en parte a las presiones en favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia sí mismo es posible que pierda la capacidad de escuchar la voz interna.

⁹ Taylor menciona a Johann Gottlob Herder para exponer la idea de que cada individuo tiene un modo original de ser: "Cada persona tiene su propia medida"

Desde otra perspectiva, Walzer, en su texto *Esferas de la justicia*, escribe sobre la construcción de una comunidad política en el entorno social. Aunque teniendo visos liberales, es el primero en hablar de un mundo de Estados interdependientes, donde el poder político se convierte en un monopolio local.

Para Walzer, la justicia es una construcción hecha por el hombre, por lo tanto puede ser modificada cuando esté permitido hacerla. Los cuestionamientos que formula ésta teoría de la distribución, consienten una multiplicidad de soluciones, y dentro ellas hay un espacio para la diversidad cultural y la opción política. “La justicia no es, como lo es el utilitarismo, una ciencia integrada, sino un arte de la diferenciación. Y la igualdad es solo el resultado de este arte” (1993, p.13)

Según esta teoría, existen dos tipos de igualdad, una simple y otra compleja. La simple, gira en torno a un discurso hegemónico y centralista, donde todos son tratados al mismo nivel, es un tipo de igualdad a la cual Walzer no accede¹⁰. Siendo consecuente con el tema, la igualdad compleja es aquella donde nada puede ser omitido, ella debe reconocer el pluralismo e identidades existentes.

Por otra parte,

La idea de la justicia distributiva guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el status tanto como con el país, el capital o las posesiones personales. Ideologías y configuraciones políticas distintas justifican y hacen valer distintas formas de distribuir la pertenencia, el poder, el honor, la eminencia ritual, la gracia divina, la afinidad y el amor, el conocimiento, la riqueza, la seguridad física, el trabajo y el asueto, las recompensas y los castigos, y una serie de bienes más estrecha y materialmente concebidos —alimentación, refugio, vestimenta, transporte, atención médica, bienes útiles de toda clase, y todas aquellas rarezas (cuadros, libros raros, estampillas postales) que los seres humanos coleccionan—. Y toda esta multiplicidad de bienes. (p, 17)

Evidentemente se proclama una relación entre la parte (entendida aquí con la idea de comunidad o el individuo que hace parte de ese grupo comunitario) y el todo

¹⁰ Idea adoptada por el liberalismo político

(como la nación), pero hay que aclarar que muchas veces este caso no se presenta en la realidad, el todo (que representa aquí la idea de nación) olvida que quien lo compone son las partes (las comunidades), dejando de lado la teoría de distribución, la cual sirve de conexión entre el reconocimiento y la participación.

“La distribución”¹¹ es una de las bases fundamentales para la teoría de Walzer. Según el autor para acceder a ella, no existe una única vía de acceso. Ya que “nunca ha existido un medio universal de intercambio” (1993, p. 17). A lo largo del tiempo, el mercado se ha convertido en una de las formas más importantes para la distribución de los bienes sociales. Ahora bien, este nunca ha sido hasta el día de hoy, un sistema distributivo completo.

“La justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera” (1993, p. 19). Con esta afirmación se abre paso a la idea política del pluralismo, a esa gama de diversidad cultural que concuerda con el discurso de la pluriétnicidad. Para el autor,

Los principios de justicia son en sí plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural. (p. 19)

Todo significado social posee un carácter histórico, así como ocurre con las diferentes distribuciones. Justas o injustas, cambian a través del tiempo, donde

¹¹ La distribución no puede ser vista de manera individual, ya que ella debe ir contra del monopolio, de la tiranía. Según Blaise Pascal, la naturaleza de la tiranía consiste en desear poder sobre todo el mundo y fuera de la propia esfera. A ello, menciona: Hay diversas compañías – los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos-, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso por supremacía – torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos-. Unos a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el predominio universal. (Véase: Michael Walzer, Esferas de la justicia, 1993, p. 31)

ciertos bienes básicos poseen lo que se considera: estructuras normativas características, reiteradas¹² a través de la misma línea temporal o espacial.

En lo que respecta al tema de la lucha por el reconocimiento, Walzer expone que para dirigirse a todas las personas, existe una categoría apropiada para hacer mención a cada una de ellas; ésta establece el grado de reconocimiento al cual una persona tiene derecho y al mismo tiempo se le confiere solo a ese grado.

En una sociedad jerárquica como la Europa feudal, el título es la denominación de un rango aparejado al nombre de una persona. Llamar a una persona por su título es colocarla en el orden social y, dependiendo del lugar, honrarla o deshonrarla. (1993, p. 260)

Los títulos suelen ser reconocimientos instantáneos, en la medida en que existe un título para cada quien, todo individuo recibe un reconocimiento, y es así de este modo que no existen hombres invisibles¹³.

Hoy es complejo seguir reproduciendo los lenguajes de la Europa feudal, no se puede seguir pensando que se vive en una sociedad de señores, donde la lucha por el honor que se generó entre los aristócratas desempeñó un papel importante. El honor y la deshonra son de especial importancia, dice Walzer, debido a que adquieren con tanta facilidad una forma reflexiva. “No hay conocimiento del yo sin la ayuda del otro” (1993, p. 283).

¹² En virtud a tal reiteración, Walzer, hace mención a la obra: *Problems of the self: Philosophical papers 1956 – 1972* (Cambridge, Inglaterra 1973), pp. 230-249 (“The ideal of Equality”), escrita por el filósofo inglés Bernard Williams, donde este sostiene que los bienes han de distribuirse siempre de acuerdo con “razones pertinentes” –pertinencia enlazada aparentemente a significados esenciales y no tanto a significados sociales. Este ensayo es una de los puntos de partida de justicia distributiva.

¹³ Walzer hace mención a Alexis de Tocqueville frente al feudalismo, donde argumenta: Esto es lo que Tocqueville quiere decir al afirmar que en las sociedades aristocráticas “nadie puede ni esperar ni temer no ser visto. No hay nadie con una posición social tan baja como para no tener un escalafón propio, y nadie puede evitar el elogio o la censura a causa de su oscuridad” Pero Tocqueville, desde luego, describe de modo deficiente la posición de los esclavos en las aristocracias esclavistas; probablemente esté equivocado acerca de los siervos y los sirvientes, quienes de ninguna manera poseen un sólido escalafón propio, y bien puede estarlo a propósito de los mismos aristócratas. Véase: Walzer, 1993, p. 260.

Las objeciones presentadas por Tully son más amplias y radicales que las expuestas por Taylor y Walzer. En su texto, *Extraña multiplicidad: El constitucionalismo en una era de la diversidad*, el autor supone que la reflexión teórica sobre diversidad cultural que se ha adelantado en las dos últimas décadas “es una consecuencia de las luchas políticas de seis movimientos y grupos diferentes pero relacionados: asociaciones supranacionales, grupos nacionalistas, movimientos feministas, minorías lingüísticas y étnicas, ciudadanos interculturales y grupos aborígenes” (Tully, 1997, pp. 1-6).

Estos seis grupos y movimientos luchan por la creación de marcos constitucionales y jurídicos que permiten reconocer la diferencia étnica. Las asociaciones supranacionales¹⁴, plantean interrogantes acerca del futuro de las comunidades de cada una de las naciones que las conforman; los movimientos nacionalistas, luchan por la creación de un Estado propio, o por la obtención de autonomía política; los movimientos feministas buscan reconocimiento constitucional por el modo de hablar y de actuar de las mujeres; las minorías étnicas y lingüísticas exigen el reconocimiento constitucional; los ciudadanos interculturales, exiliados, refugiados e inmigrantes, exigen el reconocimiento de las culturas que llevan a los Estados que los acogen; los grupos aborígenes piden reconocimiento político y jurídico de sus costumbres. Estos movimientos y grupos diferentes comparten la idea de que el derecho, las instituciones y las tradiciones de interpretación constitucionales modernas son injustas para con ellos en la medida en que no pueden reconocer el pluralismo cultural.

Ahora bien, la política del reconocimiento cultural que ha marcado la vida pública contemporánea no es un fenómeno enteramente nuevo, “está profundamente arraigado en el constitucionalismo moderno con la lucha contra el imperialismo” (Tully, 1997, p. 15-17). Durante estos últimos cuatro siglos, la moderna teoría política ha luchado contra sistemas imperialistas por el reconocimiento de todos

¹⁴ Un ejemplo de asociaciones supranacionales son la comunidad europea y el NAFTA.

los ciudadanos dentro de los Estados y por la igualdad de las naciones-Estado independientes, que se gobiernen a sí mismas.

El constitucionalismo moderno no es una estructura monolítica, está compuesto por diferentes tradiciones de interpretación. Infortunadamente, el compromiso del constitucionalismo moderno con la lucha contra el imperialismo ha sido ocultado por una fuerte tendencia a la homogeneidad cultural. (pp. 36-38)

El constitucionalismo moderno se define en contraposición al constitucionalismo antiguo. Mientras los antiguos sistemas constitucionalistas son una colección multiforme con jurisdicciones jurídicas y políticas traslapadas que incorporan las costumbres de los pueblos que constituyen un Estado, los sistemas constitucionalistas modernos se entienden como estructuras políticas uniformes y centralizadas, no de manera equitativa.

Para Taylor, el lenguaje y las tradiciones de interpretación del liberalismo, el nacionalismo y el comunitarismo político se han convertido en hegemónicos dentro del pensamiento jurídico-político, de manera que no solo están diseñados para excluir y asimilar la diversidad cultural, sino que también justifica dicha homogeneidad.

En estos (en el liberalismo, nacionalismo y comunitarismo) se articulan las preguntas que resuelven toda duda político-jurídica contemporánea, determinando el horizonte dentro del cual se mueve la imaginación del reconocimiento de las comunidades.

En la actualidad, se desconoce el hecho de que muchas de las culturas no son liberales, dejando al descubierto que algunos de los conflictos culturales más importantes por las que atraviesan las culturas se originan en las controversias entre “comunidades liberales y no liberales”¹⁵. Aun cuando muchas de las culturas

¹⁵ Un ejemplo de ello se expone en las tensiones entre los países occidentales y musulmanes, y entre los grupos aborígenes de Sudamérica y los gobiernos de los Estados a los que pertenecen.

no occidentales han integrado valores liberales a sus tradiciones, ellas no les confieren una prioridad absoluta por encima de sus antiguas creencias. Los valores liberales y los valores tradicionales coexisten en tensión dentro de estas culturas, y sus integrantes no coinciden en la manera de conciliarlos¹⁶.

En este contexto, se realiza una lectura desde el caso colombiano, donde existe una lucha clara entre unidad y diversidad, caracterizadas en las propuestas presentadas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, acerca de cómo reconocer y acomodar la diferencia cultural, creando así un pacto que hallaría una solución a una parte del conflicto en la Carta Política de 1991.

Hubo que esperar tres décadas para que en el año de 1852 el presidente José Hilario López, declarara libres a todos los esclavos que existían en el territorio de la República de Colombia, sin que con ello se lograra efectivamente su libertad y bienestar puesto que, los antes cautivos, debieron recluirse en tierras lejanas e inhóspitas donde se vieron obligados a emprender la lucha por su sobrevivencia.

En el siglo XIX, tras el proceso de independencia, los pueblos indígenas, se vieron enfrentados a nuevas realidades. Las leyes dictadas entre 1821 y 1838 dispusieron la disolución de los resguardos¹⁷ que fueron distribuidos por porciones de tierra entre las familias, dándoles la facultad de venderlas y negociar con ellas, con el argumento del libre comercio, acabando de esa manera con la propiedad colectiva tradicional entre estos pueblos.

También, los conflictos entre algunas costumbres africanas tradicionales (sobre el tema de la circuncisión genital de las mujeres) y los valores occidentales.

¹⁶ Ésta es la situación de muchos de los grupos étnicos en América.

¹⁷ El resguardo se concibe como un territorio sobre el cual uno o más grupos indígenas ejercen la propiedad colectiva y donde pueden gobernar su vida pública y privada a través de sus tradiciones culturales. Véase Decreto 2.164 de 1995, 7 de diciembre de 1995, art.21.

Bonilla expone en La constitución multicultural como a lo largo del siglo XX se ha presenciado un proceso intenso de fractura y recomposición de las fronteras culturales.

Los límites (políticos, económicos, sociales, religiosos y geográficos) que antaño aislaban a las diversas comunidades culturales 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 comunidades, se convierta en un fenómeno característico de este tiempo. (2006, p. 19)

Los disensos internos entre unidad y diversidad cultural en la Constitución de 1886 en Colombia, están compuestos por los mismos conflictos de valores que se encuentran en los proyectos de reforma presentados por los delegados de la Asamblea del 91, donde se pueden distinguir haciendo un análisis e interpretar que en la práctica se encuentran indisolublemente entrelazados. Esta tensión entre el reconocimiento constitucional de los principios morales y políticos de los grupos indígenas y la declaración liberal de los derechos, constituye en sí, el primer conflicto.

¿Cómo hacer reconocimiento y respeto de comunidades totalmente diferentes (comunidades nacionales, grupos étnicos, Estados multinacionales y pluriétnicos, restricciones internas y protecciones externas)? A ello, La constitución multicultural resuelve:

Este puede ser el caso de los escoceses, flamencos, catalanes y habitantes de Quebec, pero no el de muchos de los grupos aborígenes de Occidente y del sur global, varios de los Estados del mundo musulmán, o de numerosas comunidades de África. Dentro de muchas de estas culturas, los valores liberales coexisten en fuerte tensión con principios tradicionales no liberales, y no hay criterios claros y ampliamente aceptados para determinar cuáles deban prevalecer. Estas tensiones generan conflictos no sólo dentro de las comunidades, sino también entre ellas y la cultura dominante. (Bonilla, 2006, p. 77)

No todos los Estados contemporáneos son liberales, en unos todavía sigue existiendo algún orden monárquico, en otros, religión y política no se hallan separadas aún, un ejemplo de ello se encuentra en el Medio Oriente. Para los

Estados liberales, en especial los democráticos, las diferentes comunidades que componen dichas naciones hacen exigencias sobre el reconocimiento de la misma diferencia. En éste, existe una voz activa y una voz pasiva, la primera gira en torno al “ser visible”, ofreciendo una nueva perspectiva hacia dicho reconocimiento; la voz activa del reconocimiento toma los términos del reconocer y el ser reconocido en toda su amplitud, colocando al individuo en comunidad, no como una parte de un conglomerado de masa, sino como parte de una conciencia ciudadana.

Para el año 2013, en Colombia viven 46,37 millones de personas. De estas,

existen 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo Rom o gitano; se hablan 64 lenguas amerindias, el creole, lengua de los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque - primer pueblo libre de América, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad - y el Romaní o Romanés lengua Rom¹⁸.

La mayoría de estas comunidades habitan en resguardos, que es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva gozan de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio (Art.21 Dcto. 2164/95).

La división de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior registra un total de 710 resguardos en el territorio nacional, con una extensión aproximada de 34 millones de hectáreas (29.8% del territorio nacional). Por otra parte, la gran mayoría de los cerca de 4,5 millones de afros está integrada a la cultura hegemónica y viven en las costas atlántica y pacífica.

¹⁸ DANE, 2005, p. 9.

Cabe mencionar que indígenas y afrodescendientes¹⁹ han sido sometidos a un proyecto de normativización y de desaparición por el aparato centralista colombiano, “Estas dos minorías han sido consideradas históricamente inferiores por parte del centralismo hegemónico. Un ejemplo de ello se establece: a fines del siglo XIX del total de colombianos el 25% de ellos eran indígenas y a finales del siglo XX apenas representaban el 1.6% de la población”²⁰ .

Discursos normativos, prácticas de represión y de exclusión encontraron su sustento en los saberes que se generaron en el renacimiento español, en virtud del antagonismo entre civilidad y barbarie: color blanco, color oscuro, salvadores y condenados, dominadores y dominados, hicieron parte del desarrollo colonial, donde las identidades del mestizaje fueron afectadas por el discurso que los señalaba como una población subalterna.

Dado el carácter tanto histórico como global de las formas de opresión y de las políticas de liberación, es necesario cuestionarse por la construcción de las políticas sobre la diferencia étnica, que planteen una solución a la exclusión cultural, de este modo, ¿cómo se puede determinar el papel del reconocimiento diferencial en las democracias contemporáneas?

Según el texto presentado por Carlos Arboleda, *Pluralismo, tolerancia y religión en Colombia*, argumenta que:

Las democracias modernas están condicionadas por el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las partes, no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político. La génesis ideal de nuestras democracias se halla en el principio de la diferencia, no la uniformidad, es el germen y el alimento de los Estados, un punto de vista que se estudió a continuación de la Reforma, después del siglo XVII. En términos generales, hasta el siglo XVII, la diversidad era considerada fuente de discordias y de desorden, causante de la caída de los Estados; y la unanimidad el fundamento necesario para toda comunidad política. (2011, p. 16)

¹⁹ Considerados como minorías étnica en el país colombiano.

²⁰ DANE, 2005.

El escrito plantea que, todas las democracias actuales en complemento a la idea de igualdad diferencial deberían actuar con el principio de la diferencia, este principio sería el que las regularía ante la denominación de un mundo pluriétnico. Reconocer la diferencia, hace avanzar al hombre moderno hacia lo plural, cuestión que lo lleva a hablar de identidad, en este caso la identidad comunitaria entre aldeas, pueblos o naciones; ya que antes, pensar en lo diverso era una forma de generar discordia. “Podría argüirse que las propias culturas humanas son formas de vida, que hacen parte de los diferentes procesos evolutivos naturales de desarrollo orgánico” (Taylor, 1993, p. 132).

Elizabeth Cunin, haciendo mención a Etienne Tassin, argumenta que:

...debemos reconocer, en primer lugar, que lo que se opone, en un orden político, a la identidad comunitaria o cultural, no es una identidad política sino una actividad ciudadana; segundo, que esta actividad, incluso si tiene como condición una pertenencia comunitaria, no la ve ni como un fin, ni como la promoción de una identidad cultural, confesional o nacional. Esto porque a la identificación cultural se opone la subjetivación política (...) y, finalmente que esta subjetivación política requiere, para desplegarse, un espacio público de ciudadanía que se opone a cualquier lógica comunitarista y se organiza alrededor de principios ético-jurídicos irreductibles a simples valores culturales. (2003, p. 265)

De la acción de cada ciudadano depende el cambio de conciencia. Éste, debe sentirse identificado y comprometido con su entorno, su mirada debe ser capaz de transformar la idea de comunidades cerradas que lo conlleven a la formación de comunidades más inclusivas y plurales.

Para Bauman, la palabra comunidad tiene un dulce sonido, “es un matrimonio en el que ambas partes saben que estarán atadas la una a la otra durante un largo futuro, y que ninguna de ellas es libre de deshacer es, necesariamente, un lugar de conflicto perpetuo” (2009, p. 27). Es así que, dimensionar una comunidad sin disensos, es no imaginar los posibles acuerdos a los que se podrían llegar, sin intentar nunca mejorar su posición.

Dirigiendo nuestra mirada hacia el pasado podemos ver ya que la declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano nacida de la Revolución Francesa proclamaba un principio de universalidad cívica que debería realizarse en el seno de cada comunidad política, no en una imaginaria cosmópolis. La humanidad era una, pero la igualdad democrática que la ciudadanía prometía debía encontrar aplicación concreta en cada país. En nuestro siglo, y con la experiencia del totalitarismo a sus espaldas, Hannah Arendt advirtió sobre la pluralidad de los sujetos y las limitaciones recíprocas que los conceptos políticos, a diferencia de los puramente morales. (Colom, 1998, p. 237)

Todos los hombres están obligados a vivir juntos, ocurra lo que ocurra, tienen que hacer soportable su convivencia. La dimensión política califica el proceso por el cual un agrupamiento humano, que no es en sí mismo más que una simple población que toma los rasgos de una verdadera comunidad. Una comunidad de una especie constituida por el proceso siempre conflictivo de elaboración de las reglas explícitas o implícitas de lo participable y lo compatible y que dan forma a la vida de la polis.

El tema de las identidades es algo que ha interesado a muchos teóricos contemporáneos, es la palabra y juego de moda, atrae a pasiones y mueve sentimientos que, haciendo uso de lo que relata la modernidad, realiza un aporte a los procesos de inclusión contemporáneos. Levi-Strauss señala que la identidad es una especie de lugar virtual que resulta indispensable para referirse y explicarse a un cierto número de cosas, pero que no posee, en verdad, una existencia real.

En consonancia con lo anterior, Bauman señala que la identidad es un "... 'Sucedáneo de la comunidad', de ese supuesto 'hogar natural' o de ese círculo que se mantiene cálido por fríos que sean los vientos del exterior" (2009, p.9).

Una vida que se contempla en la búsqueda de la identidad ésta llena de ruidos y de desacuerdos. "Identidad significa destacar: ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar" (2009, p.10). Con esto no se quiere dar a entender que se presente una

división esencialista, haciendo ver que una cultura es más importante que la otra, ya que todas tienen el mismo valor, no olvidando que la identidad es un concepto dinámico y no debe ser concebida en términos de exclusión de lo extraño o de lo diferente.

Los esencialismos políticos o particularismos políticos son contradictorios al concebir un mundo pluriétnico, ya que ellos tienden a ser excluyentes. Tanto los nacionalismos, como los liberalismos y los comunitarismos, por sí solos, suelen ser fríos y egoístas. “Ellos”²¹, no dan razón suficiente de cómo llegar hacia un mundo pluriétnico, se necesitan todas en su conjunto para que den razón del ruido y de la furia de la historia.

Ahora bien,

La irrupción histórica de los Estados nacionales coincide con el momento en que la identidad étnica de sus miembros adquiere una potencialidad política, ya que las nuevas formas de dominación vinieron acompañadas de toda una serie de instrumentos políticos, administrativos, jurídicos y militares que reclamaban determinadas dosis de homogeneidad cultural, de lealtad política y de intervención estatal en la sociedad. Estados Unidos, Francia y Alemania muestran en sus respectivos procesos de construcción nacional significativas diferencias sobre los modelos históricos ensayados para la articulación política de la etnicidad. (Colom, 1998, p. 210)

El multiculturalismo expone en su conjunto los puntos ciegos de la diferencia y con ello aparece lo que Taylor denomina “discriminación a la inversa”²², “que permite a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva” (Taylor, 1993, p. 63). Para este autor, “la ceguera a la diferencia” es parte de esa discriminación a la inversa que hace que dichas sociedades relaten sus experiencias plurales.

²¹ Entendidos como movimientos supranacionales.

²² La discriminación a la inversa es defendida por Taylor, como una medida temporal que gradualmente nivelará el campo de juego y permitirá que las viejas reglas “ciegas” retornen con vigor, en tal forma que no discriminen a nadie. Ahora bien, esto no justificará algunas medidas que hoy se piden en nombre de la diferencia. Véase: Taylor (1993, p. 63).

Canadá, Australia e incluso Suecia constituyen tres ejemplos contemporáneos de Estados que han intentado ensayar, con mayor o menor grado de compromiso, un modelo "multicultural" de integración que se propone incluir los "derechos culturales" en el ámbito de la ciudadanía. (Colom, 1998, p, 213)

Para el caso de Canadá, la cuestión surgió en primera instancia en 1982, con la instauración de la carta canadiense de Derechos, que junto al sistema político de Estados Unidos, concordó al tener una cédula de derechos que ofrecería una base para la revisión judicial de la legislación en todos los niveles de gobierno. En su realización se cuestionó de cómo se debía relacionar este programa con las exigencias de diferenciación formuladas por los francocanadienses, en particular por los quebequenses, por un lado, y los pueblos aborígenes, por otro.

La carta canadiense sigue la corriente de la segunda mitad del siglo XX, y ofrece una base para la revisión judicial en dos esferas básicas. En primer lugar, define un conjunto de derechos individuales que son muy similares a los que se encuentran protegidos en otras cartas y declaraciones de derechos en las democracias occidentales, por ejemplo en Estados Unidos y en Europa. En segundo lugar, garantiza un trato igualitario a los ciudadanos en varios aspectos, o, dicho de otra manera, brinda protección contra el trato discriminatorio que se apoya en una serie de causas improcedentes, como la raza o el sexo. (Taylor, 1993, p. 81)

Estos dos aspectos mencionados en la carta constitucional canadiense, son exactamente los mismos que se hallan escritos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los cuales se fundamentan en los modelos nacionales de la modernidad y son replicados por la gran mayoría de Constituciones políticas de Occidente.

Con la instauración de la universalidad de los derechos humanos, el principio de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptada y el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia. Ahora bien, siendo de corte universalista, la política de la diferencia, expresa que "cada quien debe ser reconocido por su identidad única" (Taylor, 1993, p.60).

Complementario a esto último y

En contraposición del principio de la igualdad universal, la política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase, lo que otorga al principio de la igualdad universal un punto de enlace en la política de la dignidad. (P. 61)

No se puede hablar de identidad étnica sin antes referirse a la diferencia, ésta se halla consubstanciada a la misma identidad, a la cual constituye un modo de descubrimiento de la riqueza de las identidades culturales. De esta forma el modelo de Estado-nación, en su versión republicana, se constituyó con el triunfo de la Revolución Francesa y ese modelo fue replicado en el siglo XIX por los llamados Estados-naciones de sesgo etnocultural, que transformaron la nación de ciudadanos en un concepto nacionalista-comunitario.

En palabras de Colom:

El nacionalismo constituye (...) ante todo una exigencia de lealtad política en nombre de unos vínculos culturalmente definidos. La memoria histórica, los emblemas comunitarios, la lengua, los ancestros, las tradiciones y estilos de vida: todo ello y más constituye el repertorio simbólico sobre el que se constituyen las identidades nacionales. Esta construcción puede ser más o menos excluyente, permitir la asimilación de los que llegaron 'después' o de 'fuera' o, por el contrario, exigir su exclusión, pero en cualquier caso establece unos patrones etnoculturales de lealtad política que diferencian los ideales nacionalistas tanto del liberalismo y su protección de la autonomía individual como del patriotismo republicano y su llamada a la defensa de las libertades colectivas. (p. 169)

De ahí que a las “comunidades-étnicas” se las llame también naciones o “comunidades imaginadas” (o comunidades que “se imaginan a sí mismas”), y que ese sea también el criterio en el que éstas se apoyan para “inventar” sus identidades.

Anderson Benedict, en (1993), mencionaba que las comunidades se imaginan a sí mismas. En el ámbito de lo imaginario, este es un referente específico en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad, y por medio del cual ella se percibe, se divide y elabora sus finalidades. Por medio de los imaginarios, las colectividades designan su identidad al elaborar una representación de sí misma

se convierten en una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva. De esta forma el imaginario político es una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y en especial del ejercicio del poder.

Ahora bien, lo político de este tipo de representaciones debe ser analizado como parte de un imaginario social más global, pues las representaciones y las ideas constituyen una materia estructurante de la experiencia social; se trata de tener en cuenta todas las representaciones activas que orientan la acción; es decir, que hay que aprender siempre lo político, entre los entrelazamientos de las prácticas y las representaciones.

Las políticas del reconocimiento aparecen en la retórica contemporánea de las identidades para reivindicar ciertos valores y derechos sociales. Estas políticas que han marcado la vida pública de esta época no son un fenómeno enteramente nuevo.

En el ámbito teórico y reflexivo se ha hecho parentorio el volver a examinar con una nueva mirada y nuevas perspectivas esta problemática de reconocimiento. Es así que autores como Taylor (1993; 1994), Walzer (1993), Tully (1997), Dworkin (1993), Fraser (2008); han redescubierto la doctrina hegeliana del reconocimiento y la han expuesto como una doctrina ética en el ámbito de las ciencias sociales y de la teoría política.

En muchos ámbitos sociales se da una falta de reconocimiento, en los diferentes sectores por parte de los gobiernos o de las instituciones, lo que ha motivado a la lucha por el reconocimiento, llevado a cabo principalmente por esos mismos sectores negados o postergados.

La retórica del derecho formal expresa que el reconocimiento pasa a ser un reconocimiento jurídico, dando a entender que el ser humano no es solamente un

ser en relación a nivel de los lazos familiares e inmediatos de la amistad. La vida del hombre se amplía más allá de esos lazos de filiación y exige ser reconocido como tal por la sociedad, en la cual está inserto.

Dichos logros no son del todo suficientes, el reconocimiento jurídico va acompañado de su propia limitación e insuficiencia. La afirmación de los derechos jurídicos alcanza solo a proclamar la universalidad de esas exigencias, pero no son suficientes para colmar las necesidades de la persona que necesita ser reconocida en su más plena individualidad y en su honor social. Aquí se abre el tema, hoy tan importante, del reconocimiento de los derechos culturales y del reconocimiento de las formas de vida peculiares.

Por otra parte, la diferencia étnica se ha articulado en un nuevo discurso político, de índole terapéutico que persigue crear o recrear la autoestima de los grupos de estatus minoritarios mediante la afirmación de su identidad colectiva.

Con esta retórica de la diferencia étnica, surge en el mundo de las ideas políticas un nuevo concepto que, haciendo contraste con el término de multiculturalidad, hace inclusión entre las culturas existentes. Este nuevo concepto gira en torno a la idea de una afropluriétnicidad colombiana.

(Es preciso) constituir las nacionalidades, armarlas de derechos y responsabilidades, declarar que cada miembro de la nación goza de la protección de su nación y participa de sus tributos y obligaciones en todas las partes del imperio. En pocas palabras: debe ser el principio de personalidad, y no el principio territorial, el que sirva de base a la reglamentación. Las naciones deben constituirse, no como corporaciones territoriales, sino como asociaciones de personas; no son como Estados, sino como pueblos; no según los derechos legendarios del Estado, sino según el derecho vivo del pueblo. (Colom, 1998, p. 92)

Es preciso construir nacionalidades a partir de un imaginario social, de una herencia compartida. Este imaginario social se establece empíricamente y se

muestra por medio de los valores, los discursos y las acciones que cumplen esos actores sociales.

Ahora bien, cuando los países se tornan multiculturales, estos se enfrentan a nuevos retos, empezando así la búsqueda epistemológica y hermenéutica para juzgar con propiedad las exigencias genuinas de cada cultura, a fin de considerar sus derechos de reconocimiento. Tarea nada sencilla que implica la relación con el diferente.

En el extremo opuesto del concepto de “mismidad”, habría que situar una noción no menos problemática de la “otredad”²³ (que no ha de confundirse con el fundamental concepto filosófico de “alteridad” como contrastación y posible transferencia de identidades).

Es en el encuentro con el extraño (con la “otredad”), donde se logra tomar conciencia de que se vive en sociedades sumamente complejas, interseccionadas por una serie de nuevos fenómenos que deben hacer reconocimiento y respeto de la diferencia cultural existente. Aparece una nueva perspectiva, de una ética pluriétnica, que tiene como finalidad tomar las identidades como consientes del valor de la diferencia, entrelazándose con otras culturas para lograr enriquecer el diálogo, que lleva al mutuo reconocimiento étnico.

En este acápite se realizó un análisis de la teoría del reconocimiento, pieza clave para el desarrollo de las ideas del liberalismo político, el comunitarismo político y de las políticas de corte diferencial. De esta forma, la teoría kantiana del individuo se convierte en una respuesta al ordenamiento político institucional que se venía

²³ La “otredad” es una condición común, aunque la distancia social y simbólica que separa al “otro” puede ser mayor o menor y variar en su carga valorativa. Por ende, el “otro” es condición normal de la convivencia social y base de toda identidad colectiva, pero varía la distancia que los hace diferente en el grado de “otredad”, de extrañeza. Este término lleva consigo una carga afectiva y una actitud apreciativa.

desarrollando en la construcción de los Estados modernos, centrada en el individuo.

Por medio de éste relato (de la construcción de los Estados nacionales) se trae a colación la idea de pluriétnicidad, esta ha de ser el fundamento básico para la construcción de una afropluriétnicidad colombiana, la cual se centra en las políticas del reconocimiento hacia la diferencia étnica y que pretende ser una solución hacia el problema multidimensional de las identidades afros en Colombia.

A continuación, se presentará un paralelo entre el término de la afrocolombianidad y la construcción de una afropluriétnicidad colombiana, como justicia reparatoria que conjuga redistribución con reconocimiento sobre las diferencias en las comunidades existentes.

“El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de la ética cristiana”. (Weber, 1967, p. 218).

2. DEL DISCURSO POLÍTICO DE LA AFROCOLOMBIANIDAD HACIA UNA AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA

Las transformaciones presentadas en las sociedades actuales sobre el reconocimiento de los derechos hacia la diversidad cultural han dispuesto una nueva forma de pensar la relación entre cultura, política y nación. En este sentido, se hace un análisis sobre el debate de las teorías comunitaristas del reconocimiento que visibilizan la diferencia étnica.

Instituyendo un mundo de sentido y significados comunes, sin que nadie tenga que sacrificar su cultura, principios, valores o creencias, la interculturalidad se convierte en una propuesta teórica y práctica que nace de las exigencias por entender sobre qué hacer con la diversidad de culturas en el mundo de hoy. En palabras de Fonet Betancourt, esta idea surge,

Como proyecto de un mundo pluralista de diferencias en diálogo que se universalizan y singularizan al mismo tiempo y en sentido complementario, la interculturalidad, en efecto, evidencia los límites y la precariedad para “andar por el mundo” de toda filosofía monoculturalmente constituida; pero especialmente de aquella que se ha construido su historia y su seguridad categorial a la sombra de la ideología del eurocentrismo y de la política colonial. (p. 30)

La interculturalidad, lejos de fragmentar la diversidad cultural en una multiplicidad desconectada, propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege, buscando la manera de instituir un mundo de significados comunes, sin reducir ni excluir.

La diversidad cultural es una condición fundamental para la existencia humana, y sus expresiones constituyen un valioso factor para el avance del bienestar de la humanidad en general, diversidad que debe ser disfrutada, aceptada, adoptada y difundida en forma permanente para enriquecer nuestras sociedades.²⁴ (Preámbulo, Carta cultural iberoamericana)

Las inequidades y asimetrías desarrolladas en el contexto de las dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas, han conllevado a hablar de la diversidad cultural como condición fundamental para la existencia humana. Para el caso de Latinoamérica las reivindicaciones étnicas asumen una posición distinta, ya que los reconocimientos identitarios, impulsados principalmente por los pueblos indígenas y miembros de otras comunidades étnicas, utilizan la historia para poder salvaguardar su vida interior.

Con el avance de la comprensión de la ciudadanía ligada a los derechos se hizo un importante progreso al incluir dentro de ellos nuevas formas de participación ciudadana. En estos últimos años de finales del siglo XX y de comienzos de siglo XXI, se ha ido produciendo en Colombia un doble movimiento en principio contradictorio. Por un lado, se ha observado la presencia de múltiples indicadores y de estudios correspondientes al avance de una cultura global, provocada por la incidencia de nuevas formas civilizatorias modernas y posmodernas, que son alentadas particularmente por políticas neoliberales, atentando con invisibilizar toda forma comunitaria, que hace exclusión de los diversos modos culturales de concebir la vida y la existencia, anclados en el pasado. Por otra parte, se presenta un despertar de la conciencia, en orden de reconocer no sólo el valor de la

²⁴ Texto tomado de la Carta cultural iberoamericana (preámbulo), donde se tiene en cuenta los principios enunciados en la Declaración de la I Cumbre Iberoamericana, celebrada en Guadalajara (México, 1991), y convencidos de que “representamos un vasto conjunto de naciones que comparten raíces y el rico patrimonio de una cultura fundada en la suma de pueblos, sangres y credos diversos”. Reafirmando la importancia de los instrumentos adoptados y de las acciones emprendidas en el ámbito de la cultura con vistas a su fortalecimiento y a la ampliación del intercambio cultural, por parte de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en materia de cultura y, concretamente, de los principios enunciados en la “Declaración sobre la Diversidad Cultural” (2001) y en la “Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales” aprobada en la ciudad de París (2005), durante la XXXIII Conferencia General de la Unesco, en especial sus artículos 12, 13 y 14.

biodiversidad en lo ecológico (Restrepo, 2013, pp. 171-199), sino también el valor de la multiplicidad y variedad de formas étnicas y culturales. Para Bonilla,

Entre otros derechos fundamentales, las comunidades indígenas son titulares del derecho fundamental a la subsistencia, el que se deduce directamente del derecho a la vida consagrado en el artículo 11 de la Constitución. La cultura de las comunidades indígenas, en efecto, corresponden a una forma de vida que se condensa en un particular modo de ser y de actuar en el mundo, constituido a partir de valores, creencias, actitudes y conocimientos, que de ser cancelado o suprimido –y a ello puede llegarse si su medio ambiente sufre un deterioro severo–, induce a la desestabilización y su eventual extinción. La prohibición de toda forma de desaparición forzada (CP art. 12) también se predica de las comunidades indígenas, quienes tienen un derecho fundamental a su integridad étnica, cultural y social²⁵. (2006, p.235)

Como sujetos de derechos, se argumenta que los grupos aborígenes tienen derecho a vivir y a no ser forzados a desaparecer. Este reconocimiento constitucional de la diversidad cultural en el país, exige la protección de las formas de vida comunales de los grupos aborígenes. En los artículos 7 y 8 de la Carta política colombiana de 1991, se afirma que el Estado debe “reconocer” y “proteger” la diversidad de las comunidades étnicas, así como sus riquezas culturales. Por otra parte, el artículo 8, compromete al ciudadano a proteger dichas riquezas culturales, como naturales.

Ese principio de protección de la diversidad étnico-cultural es una manifestación directa del pluralismo, que se inspira en la tolerancia y en un respeto proactivo, otorgándosele, a su vez, un espacio de inclusión y participación, a estos grupos tradicionalmente discriminados.

Esta sección estará dedicada a diferenciar las características del discurso político de la afrocolombianidad frente a la afropluriétnicidad colombiana, ajustándose a una comprensión distinta de justicia social que sitúa la política del reconocimiento en su enfoque teórico en relación a la política de la diferencia. Con este nuevo

²⁵ Sentencia T-380/93

discurso, se pretende dar paso hacia una forma de interpretar la discusión del respeto hacia las diversas formas culturales en Colombia.

¿Cómo hacer efectiva la política del reconocimiento a la diferencia en un país con una clase dirigente que ha marginado la realidad nacional étnica? ¿Cómo se puede llegar a un cambio de mentalidad, que dé paso a una conciencia histórica, que permita hablar sobre la pluriétnicidad?

Con la expresión de la interculturalidad se pretende establecer una idea más explícita de lo que se entiende por pluriétnicidad y la necesidad que se tiene para implementar un acuerdo intercultural que posibilite un discurso que conduzca hacia el “respeto” y el “reconocimiento” de la diferencia cultural.

Fraser, argumenta que:

Algunos proponentes de la redistribución igualitaria rechazan de plano la política de reconocimiento; citan el incremento global de la desigualdad, documentado recientemente por las Naciones Unidas, y consideran las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia como “falsa conciencia”, un obstáculo para la consecución de la justicia social. A la inversa, algunos proponentes del reconocimiento desdeñan la política de redistribución; citan el fracaso del igualitarismo económico que prescinde de las diferencias para garantizar la justicia a las minorías y a las mujeres, y consideran la política distributiva como un materialismo pasado de moda que no puede articular ni cuestionar las experiencias clave de injusticia. En esos casos, se nos plantean, en efecto, las disyuntivas: ¿redistribución o reconocimiento? ¿Política de clase o política de identidad? ¿Multiculturalismo o socialdemocracia? (2008, p. 2)

Para lograr una interpretación de este párrafo, hay que comprender cuáles son los códigos culturales que se exigen en el reconocimiento sobre la política de la diferencia. Fraser, argumenta que: “la justicia exige tanto la redistribución como reconocimiento” (p.2). Así mismo como exige la interacción entre política de clase y política de la identidad, multiculturalismo y multiculturalidad. Ninguno de estos temas pueden ser vistos por separados, todos hacen parte del tejido intercultural.

En concordancia con esto último, Colombia se concibe como un Estado Social de Derecho que, desde su constitución como República, se ha caracterizado por su mestizaje y por la existencia de varias tradiciones étnicas y culturales, entre ellas: la indígena, la africana, la europea, la inglesa, la rom o gitana. Dicha configuración histórica fue la que marcó, desde los inicios del periodo colonial, diferenciaciones regionales; generando a su vez, la lucha gradual de elites o grupos dominantes que se vieron y se siguen viendo enfrentados muchas veces por intereses económicos contrapuestos.

La tensión entre el reconocimiento constitucional de los diversos principios morales, tanto políticos de los grupos indígenas y afros, y la declaración liberal de los derechos de la Carta Política constituye el primer conflicto. La tensión entre la declaración constitucional según la cual Colombia es un estado unitario, y el autogobierno y las facultades judiciales concedidos a los aborígenes conforman el segundo enfrentamiento de valores políticos. (Bonilla, 2006, pp. 140-141)

Estos dos conflictos de valores muestran que la Constitución Política de 1991, se mueve como un péndulo entre los valores políticos de la unidad cultural y los de la diferencia. Visto de este modo el principio de reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural de la nación es una de las expresiones más importantes del modelo de Estado Social de Derecho que adoptó para Colombia la Constitución Política de 1991, pues comporta la expresión de una realidad que históricamente había sido invisibilizada por el ordenamiento constitucional.

La materialización de este principio implica trascender de una sociedad etnocéntrica y monocultural a una multiétnica y pluricultural, lo que lleva al Estado a adoptar medidas que permitan la realización efectiva de los derechos especiales reconocidos a los pueblos indígenas, las comunidades afrocolombianas, la comunidad raizal, al pueblo rom y hacia otras formas étnicas asentadas en el territorio colombiano.

El Estado entonces debe equilibrar activamente los diferentes intereses y necesidades de las culturas que coexisten en su interior. Debe distribuir los recursos políticos legales y económicos de la colectividad de acuerdo con los criterios que acomoden justamente las necesidades y aspiraciones legítimas. (2006, p. 271)

Este acápite pretende retomar la idea de la diferencia, que hace parte de la conciencia histórica del hombre afro en su adhesión como ciudadano, que se concibe como parte de la identidad que lo constituye. Para ello, se empezará a explicar las connotaciones nacionalistas de la afrocolombianidad, luego, se argumentará sobre el rostro del afro hoy, terminando con el tema de la interculturalidad y la ciudadanía.

En su texto *Identidades a flor de piel*, Elizabeth Cunin, citando a Jean-Luc Bonniol, cuestiona:

¿Qué es ser “blanco”? ¿Qué es ser “negro”? ¿Qué es ser de “color”? Estas denominaciones, para el sentido común, parecen evidentes, pues se refieren a realidades biológicas que se imponen por si solas... Esto es ser víctima de una ilusión: se trata de categorías cognitivas, que a partir de nuestra percepción de las diferencias visibles en el aspecto físico, son ampliamente heredadas de la historia de la colonización. (p. 30)

Más allá de las apariencias, hay que hacer mención de que muchas veces se tiende a caer en el falso estereotipo del color de la piel o los rasgos adscriptivos. Esta perspectiva suprime todo el discurso que expone el tema sobre el respeto hacia la política de la diferencia. Esta política debe ser entendida como la forma en que cada cultura concibe sus tradiciones, sus vivencias, es decir, no se es afro por el color de la piel, no se es indígena por ser pequeño y tener los ojos rasgados. Se es afro y se es indígena en la manera como vive cada uno su cultura.

Reproducir en la actualidad el lenguaje de las apariencias físicas es alejarse del discurso de la inclusión, es no resolver la tendencia actual de la exclusión social, donde se puede llegar a caer en un racismo sin razas, un nuevo racismo que conlleva al discurso de la separación y el odio.

2.1 LAS CONNOTACIONES NACIONALISTAS DE LA AFROCOLOMBIANIDAD

Suárez, en *Syllabus sobre filosofía política*, escribe en su octava lección, titulada “El Estado político y la legitimidad, sobre el surgimiento de Estado moderno”, lo siguiente: “Los avatares propios de la historia occidental, desde el siglo XI hasta el XVII, pueden ser tomados como el caldo de cultivo del cual surgió ese ‘monstruo frío’, al decir de Nietzsche, que es el Estado moderno” (2010, p. 216).

Ese “monstruo frío” es visto, en primer lugar, como un rechazo hacia el pluralismo, donde se observa un monismo del poder, que justifica la centralización en una sola dimensión. Este rechazo del poder político estuvo liderado por la idea de un Estado absolutista.

Siguiendo con el autor,

Las características del Estado moderno... ligadas ahora a las ideas de la modernidad... dieron origen finalmente al denominado Estado liberal, dominante durante los siglos XIX y XX. En esta forma de organización política se reconocieron como elementos legitimadores los siguientes: el reconocimiento de los derechos naturales o derechos civiles y político; o como los denominaban los juristas: las libertades individuales; el imperio de la ley, representado básicamente por el reconocimiento de una Carta constitucional que habría de regir la vida en comunidad; y, finalmente, la tesis del derecho al voto como representación. (p. 220)

Los elementos presentados imposibilitan el conocimiento de la complejidad y riqueza del Estado. Como se había dicho anteriormente, el modelo de Estado-nación, en su versión republicana, se constituyó con el triunfo de la Revolución Francesa, de tal manera que fue replicado en el siglo XIX por los llamados Estados-naciones de sesgo etno-cultural, que transformaron la nación de ciudadanos en un concepto nacionalista-comunitario.

Los nacionalismos establecen unos patrones etnoculturales de una lealtad política homogénea, con una tendencia excluyente y un patriotismo republicano, “La

memoria histórica, los emblemas comunitarios, la lengua, los ancestros, las tradiciones y estilos de vida: todo ello y más logró constituir todo el repertorio simbólico sobre el que se construyen las identidades nacionales” (Colom, 1998, p. 169).

Existe una marcada convergencia entre el Estado-nacional y el concepto de comunidad-nación, en lo que respecta al modo de como la clase dirigente del primero, las élites y dirigencias locales de la segunda, legitiman su poder de dominación, logrando reclamar lealtades por parte de sus ciudadanos o de los miembros de la comunidad-nacional. Para ilustrar el primer aspecto, se transcribe esta cita de Max Weber:

En principio (...) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del “eterno ayer”, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad “tradicional”, como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales del viejo cuño. En segundo término, la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. Es esta autoridad “carismática” la que detentaron los profetas o, en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos. (1967, p. 85)

Los Estados-nacionales se legitiman por tres aspectos. El primero, se encarga de legitimar su pasado, de volver a esa sociedad moderna de dominación; el segundo, gira entorno a la lealtad de sus dirigentes, y el tercero, hace alusión sobre el respeto hacia esos emblemas impuestos por los dirigentes.

El concepto de nacionalismo es lo opuesto a la democracia, por lo tanto la realización de una afropluriétnicidad colombiana, no es posible desde los criterios homogeneizantes²⁶ y particularistas del proyecto político de la “afrocolombianidad”.

²⁶ Tendencia que retoma los principios modernos de formación de Estado, haciendo un rechazo sobre el retorno de la exclusión social.

Es un discurso de la ilusión y de la separación que coincide con los mismos principios con los que se construyeron los llamados “Estados nacionales” e ideologías nacionalistas, su discurso identitario y sus políticas de “gestión de la identidad”. (Cf. Jaramillo, 2009, pp. 223-224)

La idea de la “afrocolombianidad” se enmarca en una demanda de “emancipación”, promovida desde las élites académicas o dirigencias políticas locales, fundamentándose ideológicamente en una exigencia de “reparación” de las injusticias cometidas en el pasado. Tales actitudes pueden convertirse en formas de autovictimización, que promueven actitudes excluyentes y defensivas frente a todos aquellos que no hacen parte del propio grupo étnico.

Evitando todo monoculturalismo, particularismo identitario, odio y exclusión étnica, se desarrolla en este acápite el tema sobre la pluriétnicidad o varias pluriétnicidades, que impide a toda costa en la caída de nacionalismos o regionalismos, empezando a desmontar los proyectos políticos basados en el modelo de los llamados Estados nacionales y de la “construcción de las naciones” que, como dice Zygmunt Bauman:

La “construcción de naciones” significó la aplicación del principio de “un Estado, una nación” y, por tanto, en última instancia, la negación de la diversificación étnica entre los súbditos. Desde la perspectiva del “Estado nación” culturalmente unificado y homogéneo, las diferencias de idioma o de costumbres que se encontraban en el territorio bajo la jurisdicción del Estado no eran sino reliquias del pasado que aún no se habían extinguido del todo (...). Las perspectivas que el proyecto de construcción de naciones abriría a las comunidades étnicas una era de elección sombría: asimilarse o perecer. Ambas alternativas apuntaban en última instancia al mismo resultado. La primera suponía la aniquilación de la diferencia, la segunda, la aniquilación del diferente, pero ninguna de ellas admitía la posibilidad de supervivencia de la comunidad. El objetivo de las presiones asimilatorias era privar a los otros de su otredad; hacerlos indiscernibles del resto del cuerpo de la nación, digerirlos completamente y disolver su idiosincrasia en el compuesto uniforme de la identidad nacional. (2009, pp. 86 - 89)

La perspectiva que se trató de implementar como proyecto en la formación de los Estado – naciones tuvo formas excluyentes, como lo dice el texto, abriría a las comunidades étnicas la primera puerta hacia la era sombría, donde se les

obligaría a los miembros que las integraban, a asimilarse o parecer. Suponiendo la aniquilación de la diferencia y del diferente.

Por ello, el término de una afropluriétnicidad colombiana es pertinente, ya que en él se establece el principio básico del derecho al reconocimiento de la diferencia étnica, de aquellos derechos que expresan la legitimidad e importancia de las culturas pluriétnicas.

2.2 HACIA UNA CIUDADANÍA AFROPLURIÉTNICA

Una de las ventajas de las teorías contractualistas y de sus correspondientes premisas sobre la convención y la sumisión ante la ley, es el que permite comprender de forma distintiva el valor histórico de las democracias. Un ejemplo de ello, es la idea de la democracia representada en el mundo moderno, en donde se expone un cierto conjunto de estructuras político-administrativas tales como la existencia de niveles de representación parlamentaria, elecciones periódicas y universales, etc. Por otra parte, alude a un compromiso normativo de trato con las personas y las decisiones colectivas (Suárez, 2010, p. 129).

Con el avance de la comprensión de la ciudadanía ligada a los derechos, se hizo progreso al incluir dentro de ellos, a clases nuevas de ciudadanos. Con las conquistas políticas y sociales que se inician en los siglos XVIII y XIX, otros actores entran en la escena de la ciudadanía, pero no sin trabajo y sin pasar por grandes y a veces conflictivos procesos sociales y políticos. Así son incorporados al estatus de ciudadanos la gente del común del pueblo no vinculada a la aristocracia, ni especialmente instruida y tampoco necesariamente propietaria. Con el tiempo también fueron incorporados miembros de diversas creencias o religiones, o de diversas culturas que, como los afrodescendientes, estaban excluidos del ámbito de la ciudadanía por su condición de esclavos.

El Estado contemporáneo se caracteriza por garantizar un estatuto de ciudadanía a todos sus integrantes y en la constante lucha por salvaguardia de los derechos sociales, que a mediados del siglo XX llega a convertirse en un Estado de bienestar, liberal y democrático. En los años 70 y 80 variadas figuras de Estado de bienestar se fueron implementando en el ámbito europeo y americano, en los que de un modo más o menos satisfactorio se fueron perfilando políticas de bienestar, cuya pretensión era alcanzar al grueso mayor de la población.

Sin embargo, desde los 80 y ya entrando en los 90 se levantó contra este modelo una serie de críticas, de las cuales dos son principales. La primera era la del carácter pasivo de ciudadanía que contemplaba sólo la ciudadanía como ligada al goce de los derechos civiles, políticos y sociales. Esta crítica atacaba al Estado de bienestar que, al intentar proveer lo necesario para los pobres, propiciaba y acentuaba su propia pasividad, y al mismo tiempo promovía la clientelización política de los pobres a través de programas sociales. Esta perspectiva contra el Estado de bienestar llevará a las corrientes economicistas neoliberales a propiciar la creación de un Estado mínimo desligado de todo asistencialismo social.

La segunda crítica levantada contra el Estado bienestar, brotaba de una concepción demasiado estrecha de los tipos de derechos. En primer lugar, están los derechos civiles y políticos, llamados habitualmente de primera generación, dados fundamentalmente en los siglos XVIII y XIX, y destinados a garantizar la vida, la libertad y la seguridad, para defender el derecho de propiedad, las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión, la libertad de expresión, etc. de los individuos frente al Estado o ante terceros. En segundo lugar se hallan los derechos económicos, sociales y culturales, llamados de segunda generación y obtenidos sobre todo en el siglo XX, caracterizados fundamentalmente por garantizar la seguridad social, el trabajo, el salario digno, la salud, el acceso a la educación, el goce de la cultura, etc. No obstante, no son esos los únicos derechos ligados al status de la ciudadanía. Más allá de ellos están los derechos

de tercera generación introducidos en la conciencia y la legislación de las Naciones a mediados del siglo XX y que tienen que ver fundamentalmente con el desarrollo económico y social de todos los pueblos y su libre autodeterminación política, con el derecho de las minorías étnicas, con los derechos de los migrantes, y en concordancia con el ambiente. Por esta razón a estos derechos se los denomina derechos de solidaridad o derechos de los pueblos. Cabe también mencionar otro tipo de derechos, comúnmente conocidos como los de cuarta generación, y que tienen que ver con la sociedad de la información y sus derechos en el espacio cibernético. Éste tipo de derechos le corresponden también al ciudadano.

Ahora bien, más allá del ámbito de los derechos se halla algo que es previo a esos derechos, denominado con el nombre de pertenencia, eleva el concepto de status legal de ciudadanía que va ligada hacia los derechos y responsabilidades, logra plantear el problema de la identidad como eje central para la comprensión de la ciudadanía,

Históricamente la nación buscaba su identidad en la homogeneidad excluyente, que despreciaba la diversidad o la anulaba... Los excluidos de cualquier tipo, suelen reclamar con gran violencia el reconocimiento de su existencia y de su derecho a participar. La gracia es que la identidad de la Nueva Colombia, que encare los desafíos del siglo XXI y se ofrezca a las nuevas generaciones, tiene que ser incluyente de la diversidad colombiana, y no excluyente, como ha sido hasta ahora para una parte importante de los colombianos²⁷. (2003, p. 37)

Cunin expresa, que las palabras pronunciadas por el Presidente de ese entonces de la República de Colombia, Andrés Pastrana, en su discurso de posesión y retomadas como epígrafe en la obra que presenta el Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana, expone la perspectiva en la cual surgirá el nuevo actor étnico.

²⁷ Discurso realizado por el expresidente Pastrana en su posesión como presidente, en relación al nacimiento de un multiculturalismo institucional.

Ciudadano de segundo rango, olvidado por el crecimiento económico, víctima de un racismo difuso, el “negro” no es colombiano como los otros. Sin embargo, nada lo autorizaba antes de 1991 a denunciar esta situación y a luchar contra la segregación que lo afecta. ¿Con qué derecho habría de hacerlo si el igualitarismo republicano, antes de la introducción del multiculturalismo, no aceptaba particularismos?... (2003, p.37)

No se puede poner en categorías de raza o etnicidad para luego colocar en duda las virtudes y la universalidad de la democracia. Desde 1991, en Colombia ya no se habla de raza, sino de etnicidad, ya no existen los negros, sino los afrocolombianos. Ahora bien, esta etnicidad debe transformarse en una pluriethnicidad, que haga reconocimiento e inclusión del “otro”.

En consonancia a esto, Cunin retoma la distinción hecha por Isabelle Taboada Leonetti entre multiculturalidad y multiculturalismo, donde expresa que la multiculturalidad es una característica de todas las sociedades,

Designa la coexistencia, en el seno de un mismo sistema estatal, de varios segmentos de población que se diferencian por la práctica de una lengua o de una religión diferente a aquella del grupo mayoritario o también de referencia a una filiación histórica o a una “identidad cultura” específica. (2003, p.38)

Pero el término multiculturalismo designa la manera más circunscrita,

...una forma de gestión política de la multiculturalidad, es decir, el reconocimiento institucional de la naturaleza multicultural de la sociedad en cuestión y la inscripción consecuente de unas medidas legislativas que buscan preservar los derechos culturales de cada uno de los grupos en cuestión y particularmente de los grupos culturales minoritarios. (p.38)

La cultura no puede ser entendida como una naturaleza o esencia de una sociedad determinada, sino como algo vivencial, esto es, como el resultado de un trabajo humano colectivo y consensuado, en la incanzable construcción social de la identidad cultural, basada en la libre adhesión de los individuos que la comparten.

Esta facticidad cultural ha dejado de ser el reflejo de una sola cultura para convertirse en un espejo donde se reflejan muchas culturas, evidenciando la transformación del hecho cultural como algo complejo y que, como coexistencia de las diferencias culturales, se desarrolla en un espacio social compartido, en donde se ofrecen grandes posibilidades para el desarrollo de los seres humanos, sin olvidar sus fuertes problemas de convivencia.

La multiculturalidad, entonces, ayuda a romper aquellos esquemas totalitarios de algunos horizontes uniformadores, que posibilita ver la riqueza cultural de la humanidad como una diversidad cultural constitutiva de la condición humana y a su protección es el imperativo de este tiempo.

2.3 INTERPRETACIONES SOBRE LA MULTICULTURALIDAD

La complejidad de las sociedades lleva a investigar y a argumentar sobre una serie de fenómenos que no se conocían cien años atrás. Algunos de ellos son significativos como lo son entre otros, las nuevas corrientes migratorias, motivadas por causas económicas, políticas, religiosas o étnicas, los desplazamientos forzados de grandes sectores de la población que deambulan de un lugar a otro, tanto dentro de un mismo país, como de uno a otro.

Se habla de multiculturalidad cuando en un mismo espacio humano se observa una variedad de culturas que conviven o pueden interactuar entre sí de diferentes modos (Colom, 2001, p. 38-41). A veces los colectivos sociales, que cohabitan en un mismo espacio, se distinguen por su etnia, lengua, tradiciones, creencias, niveles económicos, y otras diferencias sociales, políticas y culturales. Por lo general estos colectivos no se sitúan uno al lado de otros como si fueran mosaicos que apenas se tocan en su exterior. Las culturas suelen entremezclarse y aun interactuar de diversas maneras.

Es así como los fenómenos que se presentan entre el multiculturalismo y la multiculturalidad no son fáciles de describir y mucho menos de definir. “Se tiene conocimiento de que existen actualmente en el mundo, unas quince mil culturas diferentes, distribuidas en 184 Estados independientes, con 600 lenguas vivas y unos 5.000 grupos étnicos” (Seibold, 2009c, p. 191), destacando al mismo tiempo que, la realidad multicultural de dichos pueblos, podría ser aún más compleja, debido a la constante interacción de determinados grupos humanos; de ello resulta el desprendimiento de las políticas que logran conciliar diferencias, vistos luego en un ordenamiento político.

Seibold (2009c), argumenta sobre la realidad multicultural. Para este autor, dicha realidad se divide en tres aspectos: en primer lugar, el multiculturalismo etnocentrista o monoculturalismo. En segundo lugar, el multiculturalismo liberal y, en tercer lugar, el multiculturalismo intercultural o interculturalidad.

El multiculturalismo etnocentrista,

Se presenta en principio como respetuoso de toda diversidad, pero a condición de que cumpla dos requisitos. Sin embargo, estos requisitos son de tal naturaleza que fuerzan a esas diferencias a dejar lo que ellas son a fin de plegarse a las nuevas exigencias o de lo contrario quedar completamente excluidas de la integración social o del goce de derechos fundamentales. Por eso este multiculturalismo es en su verdad un monoculturalismo, porque en definitiva reduce la complejidad del fenómeno multicultural a la hegemonía de una cultura superior, a la que deben asimilarse para que otros individuos puedan sobrevivir. Es por ello que se lo denomina multiculturalismo o monoculturalismo etnocentrista. Esta posición es la que ha alentado las políticas colonialistas promovidas por los diversos países de centro en siglos anteriores y que actualmente implementan en sus territorios a fin de impedir la entrada de migrantes o al menos, si esto le es relativamente conveniente, los admiten absorbiéndolos como mano de obra, sin garantizarles otros derechos, especialmente los políticos, ya que solo les compete a ellos desempeñar exclusivamente una función de servicio para el cual fueron previamente admitidos. Esta posición es en ciertos aspectos la posición de aquellas naciones que, como Estados Unidos, han cultivado la imagen de la sociedad como un crisol de razas y culturas. Como bien lo expresa Colom “las barreras raciales que dividen el tejido social estadounidense se han resistido históricamente a unos intentos de fusión que no han sido tan sinceros ni intensos como a veces se pregona”²⁸. (2009c, p.194)

²⁸ Cfr. La obra El espejo, el mosaico y el crisol (p.7) editada por F. Colom Gonzales.

En concordancia a la propuesta creacionista de un Estado pluriétnico, se debe evitar todo etnocentrismo, categorización del multiculturalismo que se presenta como un monoculturalismo etnocentrista, que se basa en la idea de la exclusión de las culturas, logrando establecer una barrera racial que reproduce el lenguaje sobre una supuesta superioridad u originalidad cultural.

La segunda interpretación, la liberal,

Mira el fenómeno cultural con más amplitud que el anterior, porque toma en cuenta en principio la necesidad de no excluir a otros colectivos culturales que constituyen una nación. Ya no se expresa por la metáfora del crisol, sino por la del mosaico²⁹. Admite las diferencias, pero lo hace desde una concepción de la igualdad de todos ante la ley inspirada en la Declaración de los Derechos Humanos. Pero su limitación está en no admitir al mismo tiempo los Derechos de la diferencia, como suelen ser los Derechos Culturales de los pueblos al que aspiran muchas comunidades étnicas, que conviven en el seno de una nación³⁰. Este multiculturalismo liberal reconoce en principio los derechos individuales de todos, y alcanza incluso a reconocer ciertos derechos culturales a la diferencia, pero en cuestiones laterales y folclóricas, pero de ninguna manera reconocería a aquellos derechos culturales como nuevas instancias que intentarían ser la base para la modificación de nuevas formas de gobernabilidad y otros aspectos que tocan a la soberanía política de una nación multicultural. Además este multiculturalismo liberal no ve o no quiere ver la causa de las grandes asimetrías que a veces moldean a las diferencias y que no son meramente culturales, sino que muchas veces se basan en las concentraciones de poder económico y de sus políticas neoliberales, esta ideología también cae en la exclusión del otro. (2009c, pp.194-195)

Como se indicó, el multiculturalismo liberal reconoce los derechos del individuo, pero no reconoce la idea de la diferencia como una nueva forma de incorporar a nuevos actores políticos. Si ha de admitir diferencias lo hará por medio de la

²⁹ Este ejemplo lo desarrolla Colom en su obra *El espejo, el mosaico y el crisol*, nota 8, donde se verifica la metáfora del mosaico es el sistema político canadiense, donde conviven dos grandes tradiciones culturales, la inglesa y la francesa, que no pueden asimilarse una a otra. Esto hace que estas realidades culturales estén al lado de la otra como mosaicos en un piso. Sin embargo este modelo que parece perfecto, no lo es tanto, porque a su vez no le otorgan ese derecho a las minorías culturales como pueden ser los pueblos originarios y los nuevos inmigrantes que no son de cultura francesa o inglesa.

³⁰ Colom lo dice claramente "El liberalismo deja de ser una empresa liberal en el momento en que sustituye la protección de la autonomía cívica y moral de los ciudadanos por el cultivo de la identidad nacional, cualesquiera que sean los fundamentos en los que se ancle esta. El liberalismo no atribuye, en definitiva, el valor moral intrínseco a los rasgos étnicos y culturales compartidos, sino a los vínculos éticos y políticos que semejante comunidad cultural permite establecer entre sus miembros" (pp. 31-33).

concepción de igualdad de todos ante la ley, que se inspira en la declaración universal de los derechos humanos, logrando así un avance en materia del reconocimiento a la diferencia.

La tercera interpretación del fenómeno multicultural, es la intercultural.

Con ello se propone que la interculturalidad es una actitud que anima a los individuos y a colectivos sociales a poner su acento en cultivar el contacto y la comunicación mutua con el otro, donde puedan darse relaciones de pleno reconocimiento y un intercambio de bienes materiales y simbólicos que enriquece a aquellos que allí comparten. (2009c, p.195).

Por medio de la interculturalidad se pretende hacer que los grupos humanos interactúen unos con otros. Aquí no se busca establecer una intención asimiladora, mucho menos la exclusión del otro, tales como lo pretendían el multiculturalismo etnocentrista y el multiculturalismo liberal. En esta interculturalidad prevalecen las relaciones de comunicabilidad y mutuo enriquecimiento de las partes intervinientes. De esta forma se da inicio a una nueva discusión que se centra en la interculturalidad y la ciudadanía.

2.4 INTERCULTURALIDAD Y CIUDADANÍA

Hoy ya no se puede hablar de una “identidad cultural” sin antes referirse a la diferencia, esta no se halla fuera de la “identidad”, sino que se encuentra consubstanciada con ella misma, a la cual pertenece de un modo radical.

La identidad dice primeramente pertenencia a una comunidad. Ese rasgo de pertenencia es esencial al concepto de ciudadanía y de ningún modo puede ser puesto a un lado. Ahora bien, la crisis de ciudadanía que se observa en estos tiempos, proviene en gran medida de la ausencia de la verdadera pertenencia a la sociedad o las instituciones.

La civilidad no nace ni se desarrolla si no produce una sintonía entre los actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella... Reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y consecuente adhesión por parte de estos a los proyectos comunes son dos caras de la misma moneda que, al menos como pretensión, componen este concepto de ciudadanía, que constituye la razón de ser de la ciudadanía. (Seibold, 2009c, p.197)

El reconocimiento de los derechos de los grupos culturales no se buscaba para idolatrar el régimen antiguo de la sociedad estamental que ordenaba a la sociedad un estricto marco normativo de privilegio social, sea de carácter étnico, familiar o económico, etc. La conquista de los nuevos derechos culturales ha estado siempre ligada fundamentalmente a gestionar la vida política de estos pueblos étnicos.

La palabra reconocimiento hizo fortuna en la filosofía hegeliana y más precisamente en la Fenomenología del Espíritu. El ser reconocido dentro de la comunidad histórica le da a los nuevos actores sociales alcanzar toda validez no meramente jurídica, sino también humana.

Introducida la “conciencia fenomenológica” en este nuevo campo experiencial, ahora autocomprendida como “autoconciencia”, ella inicia su nueva experiencia encandilada un poco por el nuevo campo de la “intrasubjetividad” que se le presenta y olvidada otro poco del marco “objetivo” del cual provenía. Emergen así en ella diversas tensiones o polos de aglutinamiento que le es preciso “reconocer” (anerkennen) como propiamente suyos (Seibold, 2007a, p. 221).

La ciudadanía es un concepto mediador porque integra conceptos de justicia y a la vez hace referencia a los que son miembros de la comunidad, una la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertinencia... Implementar este concepto sería un reto y desafío para las nuevas sociedades posliberales donde

“se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias y persistencia” (Seibold, 2008b, p. 225).

Los ciudadanos interculturales al estar encargados en colectivos sociales de diversa configuración, podrán ejercer sus derechos a diversos niveles. Es la libertad concreta y no abstracta, de la que hablaba Hegel en la Fenomenología del Espíritu al vincular la autoconciencia libre al pueblo (Volk) o una comunidad (Gemeinde) en la cual se efectiviza históricamente.

El reconocimiento negado a un grupo cultural es, en este sentido hegeliano, una forma significativa de privación de su libertad concreta y, por tanto, también de la libertad de la cultura mayoritaria que desconoce la peculiaridad de tal grupo.

Se recomienda, entonces, una etnoeducación como un compromiso que gira en torno a resolver los desafíos de la interculturalidad. Esta denominada etnoeducación se halla consignada en la Ley 115 de 1994³¹ que prevé atención educativa para los grupos que integran la nacionalidad colombiana, en ella se encuentran las estrategias pedagógicas acordes para cada cultura, lengua, tradiciones, fueros propios y autóctonos, a su vez, se hace necesario articular los procesos educativos de los grupos étnicos con el sistema educativo nacional, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones.

En el Artículo 2º, del capítulo I, se decretan los principios de la etnoeducación, ellos versan de la siguiente manera:

³¹ Diario oficial número 41853, 18 de mayo de 1995, del decreto número 804 DE 1995 (mayo 18) por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos. El Presidente de la República de Colombia, Ernesto Samper Pizano, en ejercicio de las facultades previstas en el ordinal 11 del artículo 189 de la Constitución Política, en concordancia con lo dispuesto en los artículos 55 a 63 de la Ley 115 de 1994.

- a) Integralidad, entendida como la concepción global que cada pueblo posee y que posibilita una relación armónica y recíproca entre los hombres, su realidad social y la naturaleza;
- b) Diversidad lingüística, entendida como las formas de ver, concebir y construir el mundo que tienen los grupos étnicos, expresadas a través de las lenguas que hacen parte de la realidad nacional en igualdad de condiciones;
- c) Autonomía, entendida como el derecho de los grupos étnicos para desarrollar sus procesos etnoeducativos;
- d) Participación comunitaria, entendida como la capacidad de los grupos étnicos para orientar, desarrollar y evaluar sus procesos etnoeducativos, ejerciendo su autonomía;
- e) Interculturalidad, entendida como la capacidad de conocer la cultura propia y otras culturas que interactúan y se enriquecen de manera dinámica y recíproca, contribuyendo a plasmar en la realidad social, una coexistencia en igualdad de condiciones y respeto mutuo;
- f) Flexibilidad, entendida como la construcción permanente de los procesos etnoeducativos, acordes con los valores culturales, necesidades y particularidades de los grupos étnicos;
- g) Progresividad, entendida como la dinámica de los procesos etnoeducativos generada por la investigación, que articulados coherentemente se consolidan y contribuyen al desarrollo del conocimiento, y
- h) Solidaridad, entendida como la cohesión del grupo alrededor de sus vivencias que le permite fortalecerse y mantener su existencia, en relación con los demás grupos sociales³².

Los conceptos de integralidad, diversidad lingüística, autonomía, participación comunitaria, interculturalidad, flexibilidad, progresividad y solidaridad, son los que componen la base estructural de la etnoeducación, estos promueven de manera escrita, más no de forma tangencial la participación local y comunitaria, la cual expone falencias en tres aspectos. El primero tiene que ver con la diversidad lingüística, no se logra entender la integración lingüística, cuando no hay evidencias de textos pluriétnicos y una enseñanza pluriétnica; el segundo punto, tiene que ver con la autonomía, no todas las culturas, se desarrollan con un modelo autonómico; el tercer y, último aspecto, tiene que ver con el término de progresividad. Esos tres aspectos evidencian un cuarto punto que de manera

³² Decreto número 804 de 1995 (diario oficial número 41853, 18 de mayo de 1995), sobre la Ley 115 de 1994, por la cual se expide la Ley General de Educación.

sistemática alude al concepto de integralidad. ¿Existe una verdadera integralidad ante un Estado que promueve desde sus aulas el centralismo y no un universo político plural?

Atendiendo al Artículo 3º de esta ley se arguye lo siguiente,

En las entidades territoriales donde existan asentamientos de comunidades indígenas, negras y/o raizales, se deberá incluir en los respectivos planes de desarrollo educativo, propuestas de etnoeducación para atender esta población, teniendo en cuenta la distribución de competencias previstas en la Ley 60 de 1993. Dichos planes deberán consultar las particularidades de las culturas de los grupos étnicos, atendiendo la concepción multiétnica y cultural de la Nación y garantizarán el cumplimiento de lo dispuesto en el presente Decreto. (Ley 115 de 1994)

Para el caso del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina dichos planes de desarrollos etnoeducativos no son tan fuertes como deberían ser, las competencias deberían estar todas en inglés por ser una región bilingüe, sin embargo, no lo están, dando por entendido la no existencia de una concepción multiétnica y cultural.

Complementario a esto, el Artículo 14º, en su capítulo tercero, donde se decreta el currículo de la etnoeducación, no es muy claro, este se fundamenta en la territorialidad, la autonomía, la lengua, la concepción de vida de cada pueblo, su historia e identidad según sus usos y costumbres. Ahora, ¿A qué tipo de territorio se refiere dicha ley?, ¿a cuál autonomía?, ¿a qué tipo de lengua?, o ¿hacia cuál población va dirigida dicha ley? El diseño o construcción de normas debería ser un producto consensuado en donde participen la comunidad en general, la comunidad educativa en particular, sus autoridades y organizaciones tradicionales, no algo establecido por el sistema educativo.

Las soluciones planteadas en la Ley 115 podrían ser ampliadas en materia del discurso hacia el respeto de la diferencia étnica, donde sea el Estado colombiano,

reconociendo de manera tangible esa diferencia étnica, abriendo la posibilidad de aprender a hablar creole, Quimbaya, Wayúu, Yagua, etc.

La etnoeducación hace parte de un etnodesarrollo, bandera política de las comunidades plurales y que se presenta como una alternativa a los avances destructores del centralismo hegemónico de los Estados. Todas las características del desarrollo afropluriétnico o indígena deben ser en el contexto de sus propias vivencias, ahora bien, hasta el momento no se ha visto el primer instructivo académico que enseñe creole o algún idioma indígena, todos los instructivos académicos son instituidos por el Ministerio de Educación Nacional.

Esta nueva idea etnoeducativa lograría fomentar el fortalecimiento de las comunidades étnicas en el país, haciendo de éstas un reconocimiento más tangible en la inclusión social. De esta manera, se da inicio a la discusión ante lo que se denomina las perspectivas políticas de la afropluriétnicidad colombiana, teniendo siempre en cuenta esa idea que hace alusión hacia el respeto por la diferencia étnica, lo que conlleva a analizar al problema de las identidades en el Estado colombiano.

“No podemos decir con seguridad cuál será el destino de este ejercicio pero lo que sí sabemos es que la responsabilidad de los intelectuales consiste en estar atentos a las recaídas en doctrinas que ya han mostrado su grandeza y sus limitaciones”. (Suárez, 2010, p. 257).

3. PERSPECTIVAS POLÍTICAS DE LA AFROPLURIETNICIDAD COLOMBIANA

El tema de las identidades está necesariamente ligado con el problema del otro, bien sea que éste se asuma en términos de exclusión y de diferenciación o que se comprenda en el sentido de otro yo (alter ego), es decir, como posibilidad de descentramiento y de configuración de la identidad propia.

Al abordar las perspectivas políticas de la afroplurietnicidad colombiana, se debe hacer en primer plano un análisis multidimensional del problema de las identidades, donde se desarrollaran cuatro niveles de análisis con el propósito de determinar a qué tipo de categoría se accederá.

En primer lugar, la identidad ha de ser entendida como una construcción social tanto en lo que respecta a la configuración de la identidad individual, como a la formación de las identidades colectivas y culturales. De esta manera, la identidad solo puede concebirse en términos flexibles, dinámicos y reflexivos ya que se trata de un proceso en continua construcción.

En palabras de Bauman,

Una identidad unitaria, firmemente fijada y sólidamente construida, sería un lastre, una coacción, una limitación de la libertad de elegir. Presagiaría incapacidad para desatranchar la puerta cuando la próxima oportunidad llame a ella. En suma, sería una receta a favor de la inflexibilidad. (2005, p. 116)

La identidad no puede postularse en términos de naturaleza ni atributo, es decir, como algo meramente dado o más bien recibido, tal como lo había postulado

Taylor al hablar sobre el tema de los nombramientos en la ilustración como parte del reconocimiento.

El segundo análisis tiene que ver con la idea de que la identidad es en sí misma una construcción imaginada. Aunque existe una diferencia significativa entre este enfoque y el de la identidad como construcción social, es innegable pensar que la identidad no es una elección deliberada y plenamente consciente. Al igual que la identidad individual o “del yo” se construye, en parte, con la forma de una crónica personal, las identidades colectivas también se construyen, al menos en su base, de modo narrativo, es decir, en virtud de un enmarañado juego de mediaciones simbólicas.

La tercera categoría se centra en la identidad como una construcción y una reivindicación política. Este enfoque de las identidades (en especial las culturales) en términos de reivindicación política, se inserta en un marco de análisis no menos complejo y problemático: el del debate multicultural y las demandas políticas de reconocimiento hacia la diferencia que hacen en nombre del multiculturalismo. En efecto, aunque la afirmación de la diversidad cultural y del pluralismo supone la exigencia de un respeto por las culturas y por el reconocimiento de su diversidad, esto no puede convertirse a la postre en política culturalista y que para el pluralismo cultural pueda degenerar, a su vez, en monoculturalismo, es decir, en particularismo identitario y en política de exclusión.

En cuarto y, último lugar, la identidad es una construcción analítica. Este tipo de identidad exige una forma de descentramiento quizá más difícil y se fundamenta en la incitación a salir de la propia burbuja académica para promover el diálogo inter y transdisciplinar. Se hace abstracción de la tercera y cuarta clasificación para examinar el tema de la construcción de las perspectivas políticas de la afropluriétnicidad colombiana

Se toman los enlaces sociales como objeto de las relaciones interculturales³³, de manera que, esta interculturalidad, positiva o negativa, incluyente o excluyente en la producción de la sociedad y en las luchas que tal producción engendra se convierte en uno de los conceptos básicos para el surgimiento de las Etnopolíticas democráticas de corte pluralista.

Estas Etnopolíticas se hacen visibles ante las democracias actuales en la medida en que cada etnia hace exigencia de una representación política ante el Estado colombiano, sea en el modo del reconocimiento a la diferencia o en la forma autonómica para administrar sus tierras.

Siendo esto así,

Las comunidades étnicas y culturales no son ajenas a los avatares modernos, están en medio de las tensiones que atañen a la época y organizan sus reivindicaciones con base en las problemáticas presentes, como son el incremento de los niveles de exclusión, las violencias, las vueltas del racismo, la complejización de los índices de pobreza, las crisis y quiebras financieras de los países, los programas de ajuste social y Estatal, los niveles de conflictividad en las zonas rurales, las guerras de guerrillas tradicionales, seniles y posmodernas, la pérdida del control sobre los recursos naturales, etc. (Zambrano, 2003, pp. 17–18)

De este modo, la diversidad es uno de los aspectos centrales de las políticas comunitarias, no como un ítem adicional, sino como un aspecto transversal para los temas de decisiones. Los pueblos indígenas y afros plantean una revisión de los programas democráticos e incluso de los sistemas políticos, independientemente de las cuentas regresivas que ya comienzan a percibirse en materia del reconocimiento de derechos.

Desde esta perspectiva, los proyectos que se remiten a la diversidad étnica en Colombia, son proyectos históricos, que hace referencia a que tal multiplicación

³³ Las relaciones inter-étnicas, son relaciones entre pueblos, y se dimensionan como colectividades políticas, con diferencias culturales y mitos de origen distintos. La diferencia cultural corresponde a la objetividad de la población y su configuración socio-étnica y cultural concreta.

democrática, o más precisamente, la proliferación de los sentidos y opciones sobre la democracia, corresponden a la emergencia de las percepciones culturales en la política, que resulta en la búsqueda del perfeccionamiento de un proyecto pluriétnico, que contrasta con la construcción de una Constitución más incluyente en la participación política, la cual se tratará en el próximo capítulo.

Por ende,

Es importante acrecentarse como pueblo, en la herencia africana en Colombia y nutrirnos de ese aporte. De la poesía, de su riqueza lingüística; del legado musical y de las manifestaciones artísticas. (Zambrano, 2003, p. 98)

A causa de ello cabe cuestionarse si dicha herencia histórica se remite a la existencia de una sola cultura afro en el país colombiano o si es pertinente hablar más bien de una afroplurietnicidad como parte del reconocimiento de varias culturas étnicas, si esto es así, ¿cómo se han de dimensionar las llamadas perspectivas políticas de la afroplurietnicidad? Al mirar la historia y la evolución de la política, se observa con detenimiento la existencia de un factor enfrentado, la participación de ciertos actores étnicos cómplices de algunas ignominias. Y aunque los tiempos hayan cambiado, los caracteres sutiles de la dominación no han variado.

Se comprende ahora por qué,

Cuando se impone un coloso a un humilde pueblo, cualquier rasgo crítico resulta improcedente ante la contundencia de la desigualdad de fuerzas y ante la objetividad de los hechos; pero –efectivamente– permite posicionarse de una manera distinta para analizar la política. (Zambrano, 2003, p. 21)

En Colombia la inferiorización, la discriminación y la exclusión en las relaciones interétnicas hablan de la existencia de un repudio simbólico estructural que es histórico, el cual se manifiesta en la metáfora de que la población nacional es

diversa. Esa percepción metafórica dá cuenta de las relaciones hacia los pueblos indígenas, las poblaciones afrodescendientes y el Estado.

Desde este ángulo, las reivindicaciones de las diferencias culturales y el surgimiento de la temática del respeto hacia los derechos étnicos de los pueblos como instancia especial de los derechos humanos, son la causa de la movilización política de la diversidad, cuando el mundo de los “otros” ha saltado a la arena política como una forma de dominación.

Si no abordamos la realidad discriminatoria en Colombia, si no recogemos de la lucha las experiencias. Si nos organizamos para exigirle al Estado, los derechos ganados, en el aporte inocultable del Afrocolombiano a la construcción de la nación; sino integramos nuestra lucha a la del pueblo colombiano, seremos condenados a seguir, soportando las cadenas de una opresión histórica. (Zambrano, 2003, p. 97)

Abordar la realidad pluriétnica del país colombiano podría ser algo complicado, pero no difícil de exponer. Se debe hacer reconocimiento de la realidad discriminatoria para poder superarla, ahora bien, esto solo es posible si la población trabaja por el respeto de dichas diferencias.

A continuación se desarrollará este asunto de la diferencia étnica en tres aspectos. En primera instancia, se expondrá la existencia de una diversidad étnica con unos derechos comunitarios (concepción generalmente aceptada por los derechos humanos). En segundo lugar, se desarrollará el tema del reconocimiento de derechos especiales de los pueblos diversos (en contraste a los pueblos afros diversos), de donde se distingue el valor de cada identidad y se aclara que el término de “minoría étnica” en la Colombia de hoy, es un concepto que se enmarca en la ambigüedad. En tercera y, última instancia, se expondrá la política del Estado colombiano y su relación con la idea de la autodeterminación de los pueblos étnicos en el marco del Estado territorial contemporáneo.

3.1 UN TEMA SOBRE DERECHOS HUMANOS Y ÉTNICOS

El esquema clásico de los derechos humanos, tal como se desprende de su Declaración Universal, adaptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948, se refiere fundamentalmente a los derechos individuales. Esta universalidad de los derechos tiene su significado en el principio básico de la igualdad, de donde se parte del concepto ya no de naturaleza sino de una condición humana, que hace semejantes a todos los individuos, estableciendo un reconocimiento de igualdad para todos, tratando de solucionar el problema de la discriminación presente, sobre todo en lo que se refiere al género, a la etnia, a la lengua, al origen, la nacionalidad y a la religión. Solo hasta ahora se puede observar que,

...en fechas tan recientes como los años cincuenta los pueblos colonizados de África, Asia y el Caribe no disfrutaban de los mismos derechos que los ciudadanos de los imperios colonizadores, que en Estados Unidos los derechos civiles de los negros (ahora conocidos como Afro-Americanos) no fueron plenamente conquistados sino hasta los sesenta; que el apartheid (negador de los derechos humanos) sigue vigente en el África del Sur (aunque en proceso de disolución), que la noción misma de "derechos humanos" no es aceptada en algunas teocracias islámicas en la actualidad. Y si bien el Holocausto y el genocidio de los gitanos por parte de los Nazis merece un capítulo histórico aparte, no han faltado en la posguerra mundial las matanzas, la represión o las expulsiones territoriales de grupos específicos de personas por motivos étnicos, raciales, religiosos o nacionales. El ejemplo más reciente y brutal de esta negación de derechos humanos por motivos étnicos es la agresión Serbia contra los musulmanes de la Bosnia Herzegovina. (Zambrano, 2003, p. 166)

Es a comienzos de los años 60 donde se empieza a hablar de una nueva clase de derechos sobre el reconocimiento, donde la condición ya no humana sino más bien ciudadana, lograría introducir un nuevo actor en materia de derechos, libertades y justicia, ese o esos nuevos actores son los afros, que exigían y siguen exigiendo reconocimientos de derechos no plenamente conquistados:

Se afirma que inicialmente en los EE.UU, los independistas propugnaron por la igualdad ante la ley, sólo, concretándose luego de la guerra secesión, con el General William Tecumseh Sherman, quien por vez primera solicitó un trato igualitario y diferenciado para los negros que sirvieron durante la guerra civil norteamericana. Dicho trato igualitario se plasmó en la Ley de Derechos Civiles de 1866, la cual fue

vetada por el presidente Andrew Johnson, por consagrar la igualdad de derechos de todos los ciudadanos para celebrar contratos y exigir ejecución, incluyendo a los negros. Dicha ley, fue retomada posteriormente por la Decimotercera Enmienda de la Constitución de los EE.UU, la cual prohíbe la esclavitud. Más tarde, la Decimocuarta Enmienda estableció la igualdad de todas las personas ante la ley y, finalmente se promulgó la Decimoquinta Enmienda, la cual proscribe la discriminación racial. (Durango, 2011, p. 32)

Las modificaciones constitucionales que se presentaron en el país del norte, pretendieron eliminar la discriminación por motivos raciales en el empleo y en la convivencia social, no todos tenían las mismas oportunidades sociales, económicas y educativas, en la EE.UU antes de 1886; luego de esa época se logró avanzar en materia de participación política.

Aunque siga existiendo la exclusión en dicha nación, así mismo como se presenta dicha problemática en el país colombiano, los derechos humanos se presentan como mecanismo de protección hacia las personas o los grupos más vulnerados, para luego solucionar los problemas de la realidad social de cada pueblo.

Lo cual indica que este reconocimiento hacia la diferencia no está en los glóbulos rojos, ni en el RH, ni en el código genético, se haya implícita en la realidad social y en los fenómenos culturales colectivos que producen sentimientos, los cuales logran hacer un empoderamiento del mundo.

El debate histórico de los derechos humanos registra en el reconocimiento de que es ilusorio el ejercicio de los derechos civiles y políticos cuando no existen condiciones para el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales, es decir, los de la llamada segunda generación de los derechos humanos. Estos últimos no desplazan sino más bien, logran hacer un complemento de esos derechos de la primera generación (los civiles y políticos).

Se admite generalmente que el disfrute de los llamados derechos civiles y políticos será tanto mayor cuanto menor sea la intervención del Estado en ellos, limitándose el papel de éste a garantizar el pleno ejercicio de aquellos y a mantener un “ambiente”

en el cual éstos puedan ejercerse libremente. En otras palabras, se exige un Estado “pasivo”, respetuoso, restringido, reducido y recatado. Por esta razón se ha dicho que un Estado interventor siempre puede representar un peligro para los derechos humanos, y así lo entienden quienes piden para sí mayores derechos frente al Estado, sobre todo si ya disfrutaban ampliamente y si ocupan una posición superior o dominante en la sociedad. (Zambrano, 2003, p. 166)

A diferencia del primer grupo de derechos, la “segunda generación” de derechos humanos no exige un Estado pasivo, sino más bien un Estado “activo”, responsable, redistribuidor, regulador, que provea los recursos y servicios necesarios para que los derechos económicos, sociales y culturales puedan hacerse efectivos.

Por otra parte,

Por razones históricas y ampliamente estructuradas, los pueblos afros e indígenas de América han sido víctimas de los mayores abusos de sus derechos humanos. El Estado colonial primero, el Estado republicano después (y en su momento, la iglesia, los colonizadores, las empresas multinacionales y demás instituciones de la sociedad dominante) han sido responsables de toda clase de violaciones, desde el genocidio hasta la exclusión política y la discriminación social y económica. Desde antes de la discusión contemporánea sobre los derechos humanos, la situación sobre estos pueblos ha sido motivo de preocupación. (Zambrano, 2003, p. 167)

En su lucha contra el racismo, la discriminación y el etnocidio, la Corte Constitucional colombiana aborda, recepciona y aplica mecanismos de acciones positivas, como derecho fundamental a la igualdad diferencial de trato, en la consecución y concreción de la igualdad real y efectiva para los grupos excluidos y discriminados.

A ello las acciones positivas se presentan como mecanismos utilizados por los tribunales constitucionales con el fin de equiparar y restablecer en derechos a colectivos discriminados y excluidos por situaciones como: el subempleo, carencia de una educación generalizada y de calidad, poca o nula participación en la toma de decisiones, distribución en la justicia social, entre otras. La reivindicación de los derechos se logra mediante el mecanismo de las acciones positivas, estas por su parte derivan del derecho fundamental a la igualdad en su dimensión material.

En primer lugar, se tiene la igualdad formal o igualdad ante la ley, la cual insta que todas las personas son iguales ante la ley -mandato general de igualdad-. En segundo lugar, se tiene la igualdad material o de trato, esto es: hombres y mujeres tienen los mismos derechos – entiéndase igualmente que los grupos excluidos deben ser tratados según las situaciones concretas de derecho-³⁴. (Durango, 2011, p. 14)

Aunque todos los seres humanos nazcan iguales, la noción de igualdad ante la ley es particularmente cuestionable porque no sólo evoca mundos imaginados de desigualdades naturales o divinas que preexisten al derecho y que la ley no puede o no debe menguar, sino también porque de hecho la igualdad legal crea y perpetúa la discriminación.

Recordando a Taylor

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “casta” idéntica de derechos e inmunidades, con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o este grupo, el hecho de que es distinto a todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimiladas por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad (Taylor, 1993, p. 61).

El reconocimiento del principio de igualdad³⁵ constituye una conquista histórica, fruto de la reflexión y denuncia de los diversos pensadores ilustrados del siglo XVIII en los Estados Unidos y en Francia. Dichas revoluciones, como la francesa, pretendía reaccionar contra el orden social estamental que había caracterizado a

³⁴ La Constitución Política de 1991 de Colombia ha establecido el derecho a la igualdad en su artículo 13, en los siguientes términos: Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancias de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan

³⁵ En su texto titulado incorporación, inclusión y desarrollo de las acciones positivas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana, Gerardo A. Durango Álvarez, argumenta que este principio sobre la igualdad fue formulado por primera vez por Aristóteles, para quien la igualdad consistía en “tratar igual a lo igual y desigual a lo desigual”. Aristóteles, Política III 9 (1280a): Dice el texto: “parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales”. (2011, p. 23)

las sociedades europeas del antiguo régimen, configurando e instituyendo, por consiguiente, el punto de partida del derecho a la igualdad formal, creando como único criterio, el derecho que tienen los individuos y grupos a no ser discriminados.

A esto se añade otro tipo de igualdad, que se establece como complemento a la igualdad formal, denominada igualdad material, esta pone en consideración aquellos casos concretos donde colisionan los derechos fundamentales.

En el contexto de la igualdad material, por ejemplo, se argumenta que ésta posibilita la adopción de acciones positivas para el reconocimiento y garantía de derechos concretos de individuos y grupos en circunstancias expresas de desigualdad y exclusión. Esta garantía material, derivada del principio de igualdad formal, ofrece una justificación razonable que permite estudiar y analizar la recepción, inclusión y evolución de las acciones positivas en el ordenamiento jurídico colombiano. (Durango, 2011, p. 24)

Es deber del Estado colombiano erradicar y prohibir aquellas desventajas sociales más notorias que afectan la consecución real de la igualdad para grupos excluidos y discriminados, a ello se formula la igualdad material como acción positiva para el reconocimiento, que a su vez sirve de complemento a la igualdad formal como forma de justificación para el análisis de la recepción, inclusión y evolución en el orden jurídico.

Ahora bien, en el acuerdo realizado y plasmado en la legislación sobre asuntos afros e indígenas, junto con la Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario (SDS/IND) se compiló la legislación constitucional y primaria sobre los derechos de los pueblos diversamente reconocidos en la Ley 22 de 1981, por la que se aprueba la convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial.

En la presente Convención la expresión "discriminación racial" denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos

humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública. (Artículo 1, parágrafo 1)

Los Estados que hicieron parte de dicha convención condenaron la discriminación racial, comprometiéndose a seguir, por todos los medios apropiados la creación de políticas encaminadas a eliminar la discriminación racial en todas sus formas, promoviendo el entendimiento entre las diferencias. Complementario a esto,

La noción de “derechos étnicos” surge entonces como referente obligado para enunciar los derechos humanos de los grupos étnicos cuya situación es particularmente vulnerable debido precisamente a las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de los de la sociedad dominante. En el marco de las labores de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU se están elaborando actualmente sendos instrumentos relativos a los derechos de los pueblos indígenas y a los derechos de las minorías, que pretenden ser considerados como un esfuerzo colectivo de la comunidad internacional para enriquecer y consolidar el edificio básico de la protección de los derechos humanos. (Zambrano, 2003, p. 168)

La idea de derechos étnicos surge como parte de esa defensa de los derechos humanos que rebasa el campo de la defensa jurídica para cuestionar el concepto mismo de justicia, ¿qué es lo realmente justo para estas comunidades étnicas?, lo que sin duda constituye uno de los nuevos retos para considerar en la construcción de las nuevas sociedades del siglo XXI.

Esta nueva perspectiva del marco legal del derecho internacional ha jugado un papel central en la promoción y definición de normas jurídicas para defender los derechos humanos, en especial para reconocer la importancia de los derechos colectivos de las comunidades pluriétnicas. Ante esto, cabe recordar que a pesar de los avances alcanzados en materia de los derechos humanos, todavía sigue prevaleciendo la visión liberal en el discurso de éstos, los cuales se centran en la protección en las garantías individuales, que responde a los límites impuestos por el orden jurídico dominante, dando como resultado un obstáculo para promover una defensa de los derechos humanos que contemplen la diferencia cultural; surgiendo la necesidad de cuestionar el modelo legal impuesto por el Estado y

buscar nuevas alternativas para construir sociedades en donde el reconocimiento de la diferencia sea parte de esa justicia.

3.2 SOBRE EL CONCEPTO DE POBREZA EN LAS COMUNIDADES ÉTNICAS

Desde los años ochenta, en Colombia se viene insistiendo en la visibilidad de la relación existente entre la pobreza y las poblaciones pertenecientes a los grupos étnicos, donde aparecen los afrodescendientes e indígenas entre las poblaciones más pobres. Este fenómeno de pobreza se debe a la centralización de los recursos por parte de Estado y la poca participación que las comunidades étnicas tienen sobre dichos recursos, llevándolos a condiciones de extrema pobreza.

Como es de evidenciar, esta pobreza estructural se encuentra muchas veces asociada a las desventajosas formas de articulación de las economías locales y comunitarias, a los circuitos comerciales mayores, especialmente extractivos y los inequitativos términos de intercambio entre los productos agrícolas, forestales, pesqueros y los productos transformados.

Existen también factores de pobreza asociados a un rezago histórico en la atención pública a las necesidades básicas de las comunidades pertenecientes a los grupos étnicos. La prestación de servicios públicos suele ser deficiente en los territorios étnicos, relacionados con la salud ambiental –saneamiento básico- la atención en salud a las personas, los servicios educativos y los servicios de apoyo a la producción.

El siguiente cuadro muestra una matriz que constituye al análisis y comprensión de los factores y condiciones críticas que inciden en el bienestar de las comunidades étnicas (Acuerdo 1142 de 1978, capítulo 2).

Cuadro 1. Factores y condiciones críticas que afectan el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas

Factor/Condición	Particularidades
Tierras/Territorio	
No tienen tierra	<ul style="list-style-type: none"> • Rurales • Urbanos • Desplazados
No tienen seguridad jurídica sobre el territorio	<ul style="list-style-type: none"> • Tierras sin reconocimiento legal • Tierras en disputa con otras comunidades o grupos étnicos • Tierras abandonadas a causa del conflicto armado interno
No tienen gobernabilidad sobre el territorio	<ul style="list-style-type: none"> • Resguardos ocupados por grupos armados • Resguardos en los que se desarrollan proyectos mineros • Resguardos superpuestos en parques naturales • Resguardos con graves problemas para el manejo del territorio. • El mar del Archipiélago de San Andrés Providencia y Santa Catalina.
No tienen acceso y seguridad territorial sobre los sitios sagrados	<ul style="list-style-type: none"> • Referentes de la memoria colectiva • Sitios de dueños espirituales • Lugares rituales
No tienen acceso al agua	<ul style="list-style-type: none"> • Uso humano • Uso agropecuario • Uso para la navegación
Economía	
Tierras insuficientes por presión demográfica	<ul style="list-style-type: none"> • Por sobrepoblación de los resguardos • Por pérdidas territoriales
Tierras insuficientes por deterioro de los suelos y otros recursos naturales	<ul style="list-style-type: none"> • Deterioro por tipo antropológico • Deterioro natural por catástrofes o cambio climático
Articulación inadecuada por circuitos extractivos o productivos externos	<ul style="list-style-type: none"> • Economía de cultivos de uso ilícito • Economía extractiva de productos del bosque • Minería • Trabajo estacional durante períodos largos fuera de la comunidad

Factor/Condición	Particularidades
	<ul style="list-style-type: none"> • Cosecheros
Problemas relacionados con la producción y el mercado	<ul style="list-style-type: none"> • Iniquidad en los precios del mercado para los productos indígenas • Graves problemas fitosanitarios que afectan la producción • Pérdida de acervos genéticos de los huertos y cultivos • Incapacidad del sistema productivo de resolver las demandas alimentarias de la población
Cultura	
Cambios abruptos en las estrategias de supervivencia	<ul style="list-style-type: none"> • Sedentarización forzosa • Cambios abruptos en los roles de género y generación
Pérdida de acervos culturales	<ul style="list-style-type: none"> • Pérdidas lingüísticas • Pérdida de las tradiciones por la desaparición de autoridades espirituales, ancianos y sabedores • El sistema social no produce los imaginarios, símbolos y valores que el grupo y la persona necesitan para mantener y proyectar su identidad
Crisis de valores	<ul style="list-style-type: none"> • Anomía social – Alto Andágueda- • Inadecuado sistema escolar
Sociedad	
Cambios drásticos de la estructura y composición de la población	<ul style="list-style-type: none"> • Por migración de género • Por migración generacional • Por problemas relacionados por la morbilidad y mortalidad
Desplazamiento forzado	<ul style="list-style-type: none"> • Preventivo • Traumático
Deterioro crítico de la salud humana	<ul style="list-style-type: none"> • Impacto de las enfermedades infectocontagiosas • Incapacidad del sistema tradicional de dar respuestas a las enfermedades • Desnutrición en niveles críticos • Pérdida de áreas -huertos chamánicos- y especies de uso medicinal

Factor/Condición	Particularidades
Conflicto social	<ul style="list-style-type: none"> • Conflicto intra y extraétnico por el acceso a la tierra y a los recursos naturales • Conflicto político social –representatividad, legalidad, pertenencia- • No hay relaciones fluidas con el extragrupo en los distintos niveles • -Local, regional, nacional- • Incapacidad del sistema organizativo para resolver los problemas sociales • Pérdida de autonomía en el manejo de las propias decisiones

Fuente: Decreto 1142 de 1978.

Sobre este complejo universo de factores, las comunidades étnicas han venido realizando demandas de atención al Estado, en campos específicos, en la creación de proyectos propios para resolver las urgentes necesidades de su entorno, muchos de ellos expresados en los planes de vida.

“Los derechos fundamentales de las comunidades indígenas, como sujeto colectivo de derecho, no deben confundirse con los derechos colectivos de otros grupos humanos. La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos (Art. 88 CP). En el primer evento es indiscutible la titularidad de los derechos fundamentales, mientras que en el segundo los afectados pueden proceder a la defensa de sus derechos o intereses colectivos mediante el ejercicio de las acciones populares correspondientes” ST - 380 /93.

La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos étnicos, adoptada por la Asamblea General en septiembre del 2007, es un instrumento clave y una herramienta para sensibilizarse sobre la situación de los pueblos étnicos y los derechos de las mismas. Contiene disposiciones sobre la tierra, los recursos naturales y las actividades de subsistencia. Esta declaración es el resultado de la colaboración entre los pueblos indígenas, expertos individuales y

los gobiernos, donde se reconoce los derechos étnicos colectivos y hace hincapié a sus derechos culturales en los siguientes Artículos:

Artículo 3: El derecho a la libre determinación.

Artículo 20: El derecho de asegurar la subsistencia y al desarrollo.

Artículo 24: El derecho a la salud y a la conservación de plantas y animales de interés vital.

Artículo 26: El derecho a las tierras, territorios y recursos tradicionales.

Artículo 29: El derecho a la conservación y protección del medio ambiente de la capacidad productiva de las tierras, territorios y recursos.

Artículo 31: El derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar el patrimonio cultural, los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales, lo que incluye los recursos genéticos, las semillas y las medicinas.

Artículo 32: El derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo, lo que incluye el derecho al consentimiento libre, previo e informado.

Artículo 37: Los derechos garantizados por los tratados.

Estas directrices aunque aportan garantías a las poblaciones étnicas, aún no son palpables en el contexto de acceso a los recursos y bienes, que cada población debería tener.

El acceso a la tierra y otros recursos productivos (fauna, pesca, agua, etc.), son de vital importancia para el desarrollo de los pueblos étnicos. La identidad y herencia cultural de los pueblos étnicos son inseparables de su territorio tradicional.

En el siguiente cuadro se muestra a grandes rasgos, la matriz de las necesidades y demandas que plantean las comunidades ante la reivindicación étnica en el país colombiano.

Cuadro 2. Necesidades/Respuestas

Necesidades/Respuestas
1. Derecho a un territorio
Tierras para el uso agrícola y pecuario Barbechos y montes Aguas Sitios de vivienda Sitios sagrados
2. Seguridad jurídica sobre el territorio
Reconocimiento legal del territorio Titularidad plena Delimitación precisa Señalización del territorio
3. Autonomía en el manejo de los asuntos internos del territorio
Gobernabilidad sobre el territorio –manejo propio de los asuntos territoriales- Cabildo reconocido Reconocimiento y respeto de las decisiones internas Jurisdicción propia Garantía a la no intervención en los asuntos territoriales internos, por parte de los grupos de actores del conflicto armado interno
4. Reconocimiento, fortalecimiento y participación de la organización social en los asuntos públicos
Capacidad de la organización interna para el manejo de las relaciones con el gobierno nacional Capacidad de la organización interna para administrar los recursos provenientes de su participación en los ingresos corrientes de la nación –transferencias- Participación efectiva en las instancias públicas en las que se ha establecido esta participación

Necesidades/Respuestas
5. Estabilidad e integridad social y cultural
<p>Garantía del derecho a permanecer y a mantener las instituciones culturales propias</p> <p>Derecho a no ser trasladados o desplazados</p> <p>Derechos a ser consultados previamente y de manera fundamentada</p> <p>Derecho a no involucrarse en el conflicto armado</p> <p>Derecho a la propia jurisdicción</p>
6. Conservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales
<p>Acceso a los recursos naturales entendidos de manera integral</p> <p>Diseño y puesta en marcha por las mismas comunidades, de planes de manejo y sistemas de conservación y aprovechamiento adecuados que garanticen la persistencia, integridad y funcionalidad de los recursos naturales de los territorios indígenas</p> <p>A partir de lo propio, desarrollo, validación y acceso a alternativas productivas y de manejo para el uso adecuado de los suelos, el agua, el bosque y otros recursos naturales</p>
7. Seguridad alimentaria y mejoramiento de los ingresos comunitarios
<p>Mejoramiento y acceso a los recursos asociados a la producción</p> <p>Acceso a tierras adecuadas en cantidad y calidad para la economía indígena</p> <p>Acceso a sistemas adecuados de financiación</p> <p>Fortalecimiento de la propia capacidad científica y tecnológica para resolver los problemas fitosanitarios y otros problemas que afectan la producción</p> <p>Asistencia técnica permanente e in situ</p> <p>Desarrollo de alternativas económica, social y culturalmente adecuadas para la generación de ingresos sostenibles</p> <p>Acceso a nichos de mercados justos para los productos indígenas</p> <p>Equidad en los servicios y acceso en condiciones favorables, justas y transparentes para el mercadeo de los productos</p> <p>Garantía para conservar el patrimonio biológico e intelectual asociados a los recursos naturales del territorio</p> <p>Conservación y mejoramiento de los acervos fitogénéticos de los huertos y cultivos</p> <p>Recuperación, diversificación y mantenimiento de los recursos fitogénéticos de la</p>

Necesidades/Respuestas
agricultura indígena
8. Reconocimiento y fortalecimiento cultural
Reconocimiento, recuperación, mantenimiento y proyección del patrimonio cultural en función de las propias necesidades Recuperación y fortalecimiento de las lenguas indígenas Recuperación y fortalecimiento de las instituciones tradicionales relacionadas con la vida espiritual, la tradición y el conocimiento
9. Acceso integral a la educación
Adecuación del sistema escolar a la vida y necesidades indígenas Diseño, adecuación y validación de los currículos educativos y los modelos escolares a las particularidades sociales y culturales indígenas en función de las propias necesidades de las comunidades y de sus relaciones con el resto de la sociedad – educación intercultural- Educación básica en las lenguas indígenas –como primera lengua- Formación de los recursos humanos de la comunidad para la prestación de servicios relacionados con la educación Administración y manejo de los servicios educativos institucionales que se prestan al interior de los territorios indígenas
10. Acceso integral a la salud
Adecuación del sistema de salud a la vida y necesidades indígenas Derecho al ejercicio de las propias instituciones médicas Acceso a los servicios médicos institucionales Acceso a la salud institucional preventiva, en especial dirigida a la niñez y a programas de vigilancia nutricional Formación de recursos humanos de la comunidad en la medicina institucional Administración y manejo de los servicios médicos institucionales que se prestan al interior de los territorios indígenas Recuperación, mantenimiento y fomento de huertos medicinales

Fuente: Decreto 1142 de 1978.

Las demandas realizadas por las etnias revelan el campo de las arenas movedizas en el cual la última palabra no se ha escrito. Los datos anteriormente expuestos afirman el concepto de unos “pueblos sin Estado” y “pueblos no representados”, donde se ha venido introduciendo en los debates sobre el derecho de los pueblos, el derecho a la libre determinación.

Esta autodeterminación se inscribe en el derecho humano fundamental de la libre determinación que cada pueblo tiene. Llegados a este punto, no existe aún claridad sobre este asunto porque con frecuencia entran en conflicto los intereses del Estado con las tradiciones étnicas de cada uno de esos pueblos que lo integran.

A continuación, se presentará la distribución de las diferentes comunidades afros en el país (datos aportados por el DANE, censo año 2005), como respuesta al dimensionamiento de las perspectivas políticas de la afropluriethnicidad colombiana.

3.3 DISTRIBUCIÓN DE LAS COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS, PALENQUERAS Y RAIZALES PLURIÉTNICOS

Como País pluriétnico y multicultural, Colombia plantea en su Constitución Política, un relevante lugar al reconocimiento y respeto por la diversidad cultural. En el censo realizado en el año 2005, se auto-reconocieron como afrocolombianos, negros-mulatos, raizales y palenqueros 4.311.757 personas, que representan el 10% de la población del País (Fuente: DANE: 2005).

La población afrocolombiana tiene presencia en todo el territorio nacional, pero se concentra en las regiones del Pacífico, el Caribe y las áreas ribereñas del curso medio y bajo de los ríos Cauca y Magdalena, así: once (11) departamentos

concentran el 90% de la población afro del país y diez (10) ciudades agrupadas representan cerca del 50% de la población afrocolombiana.

La población afrocolombiana se encuentra hoy distribuida en todo el territorio nacional. Sin embargo, existen regiones con mayor presencia debido a procesos históricos y demográficos, entre las cuales están: la región del Pacífico, el Valle del Patía, el norte del departamento del Cauca y el sur del Valle del Cauca y la franja costera del Caribe.

Respecto a la población palenquera, desde el inicio del periodo colonial muchos esclavizados se convirtieron en cimarrones y conformaron asentamientos fortificados en las montañas. Los palenques son formas organizativas que simbolizan la insurgencia anticolonial. Desde estos territorios los afrocolombianos empezaron a organizar su propia manera de vivir y a establecer sus propias formas de gobierno y de organización social. De acuerdo con el DANE, la población de palenqueros es de 7.470 personas, asentados principalmente en el municipio de Mahates en el departamento de Bolívar.

Por su parte, el grupo étnico Raizal tiene como hábitat ancestral el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Sus costumbres, prácticas religiosas y su lengua creole, constituyen características específicas de esta etnia. De acuerdo con el Censo DANE 2005, los raizales suman 30.565 personas, que representan el 56.98% de la población total del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

La historia recuerda que los afrocolombianos fueron sometidos a la trata trasatlántica y a la esclavitud, un hecho que marcó las relaciones entre los distintos grupos poblacionales del País. La esclavización dejó como secuela las asimetrías que en la actualidad se expresan en la ausencia de igualdad de

oportunidades de los afrocolombianos con respecto al resto de la población nacional³⁶ .

Los departamentos (estos departamentos representan el 18% de la población total del País y el 50% de los afrocolombianos) con mayor participación afrocolombiana son:

Cuadro 3. Mayor participación afrocolombiana

Cauca: 22%
Valle del Cauca: 27%
Bolívar: 28%
Archipiélago de San Andrés: 57%
Choco: 82%

Las perspectivas políticas de la afropluriétnicidad colombiana tienen en cuenta este tipo de necesidades presentadas en cada región, a ello el concepto de regiones autónomas sería de gran avance en relación con la implementación de nuevas políticas que ayuden a combatir la pobreza y la exclusión.

Se llega a la conclusión de que en un país pluriétnico donde se evidencian regiones pluriétnicas, se debe tener en cuenta políticas pluriétnicas que solucionen los problemas de las poblaciones pluriétnicas, donde se debe tener en cuenta el concepto de vulnerabilidad de cada población.

Ahora bien, con la implementación del Conpes 3660 se busca hallar soluciones que generen oportunidades de acceso al desarrollo humano sostenible y reducir

³⁶ Consejo Nacional de Política Económica y Social República de Colombia Departamento Nacional de Planeación. Política para promover la igualdad de oportunidades para la población negra, afrocolombiana, palenquera y raizal.-En aprobación

la brecha en las condiciones de vida de la población afrocolombiana respecto al resto de la población del País.

A través de los Autos N° 004 y 005 de 2009, la Corte Constitucional, reconoce en el País la importancia de la protección de los derechos fundamentales de las personas de los pueblos indígenas y afrodescendientes y debido a la enorme gravedad de su situación, establece determinaciones en las cuales el gobierno nacional debe aplicar una política que incorpore el enfoque diferencial de diversidad étnica y cultural a que tienen derecho los indígenas y afrodescendientes desplazados, confinados o en peligro de desplazamiento.

En conclusión, desde el primer capítulo se ha mostrado como estas perspectivas políticas de la afropluriétnicidad colombiana tienen sus bases en la teoría comunitarista política expuesta por Taylor (1993; 1994), Walzer (1993) y Tully (1997), quienes a la vez se apoyan en la teoría política liberal hegemónica, de donde se fundamenta la teoría igualitaria de los derechos humanos, con el fin de mostrar que en la Colombia de hoy no se puede hablar de una igualdad para todos, ya que existe una profunda desigualdad en cada una de las poblaciones, en especial las poblaciones afrocolombianas.

Con el concepto del reconocimiento a la diferencia étnica, se pretende hacer inclusión de aquellos grupos que aún no han sido reconocidos. La afropluriétnicidad, no solo se remite a los pobladores afros de cada región, hace referencia a las demás culturas, como la indígena o la Rom.

En un país pluriétnico, con regiones pluriétnicas se debería implementar una nueva idea que parte del concepto de la interculturalidad, la construcción de la constitución pluriétnica, el cual toma la interculturalidad como fundamento básico de la inclusión.

“Interculturalidad supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación”. (Fornet, 2006, p. 12)

4. CONSTITUCIÓN MULTICULTURAL O CONSTITUCIÓN PLURIÉTNICA, UN DISCURSO SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA ÉTNICA

La discusión política en torno al reconocimiento de la diferencia, ha sido considerada en los últimos años por la opinión de que solamente se puede hablar de una verdadera democracia si se les facilitan a las comunidades étnicas un margen institucional que les permita un desarrollo social, económico y cultural autodeterminado.

Algunas de las constituciones políticas logran expresar ese cambio cultural que se presenta en el interior de determinados países, para el caso colombiano, urge la necesidad de transformar la idea de un Estado Social de Derecho, buscando las herramientas políticas que conduzcan hacia un Estado Plural Social de Derecho.

En esta sección se expondrán los elementos que conducirían a la construcción de la constitución pluriétnica en ese Estado Plural Social de Derecho, el cual toma la pluriétnicidad como parte del reconocimiento de la diferencia étnica y hace un replanteamiento de aquellos derechos específicos que se derivan de las injusticias (incluso crímenes) cometidas contra los pueblos afros e indígenas (genocidios, despojos, servidumbre, discriminación), reforzando así, la perspectiva de sus derechos históricos.

El Estado no debe imponer ninguna perspectiva cultural sobre sus ciudadanos; debe reconocer y acomodar todas las culturas que lo habitan. Éste debe equilibrar activamente los diferentes intereses, necesidades entre las culturas que habitan en su interior, distribuyendo los recursos políticos, legales y económicos de la

colectividad de acuerdo con los criterios que se acomoden justamente a sus necesidades o aspiraciones legítimas.

En el país hay diversas culturas con diferentes perspectivas morales y políticas que entran en conflicto y que quieren mantener y reproducir sus tradiciones culturales. Este principio también se fundamenta en la idea de que no hay una perspectiva moral o política aceptada por todas las culturas en conflicto que pueda resolver las tensiones originadas por la coexistencia de estas diversas visiones de mundo. (Bonilla, 2006, p. 272)

Al tratar de resolver la tensión existente entre los derechos individuales y la diferencia cultural, la historia de la Corte constitucional colombiana se ha movido en diferentes ejes, desde el liberalismo puro hasta el interculturalismo radical, para luego girar hacia el multiculturalismo liberal, logrando así un consenso entre las contradicciones establecidas entre la unidad y lo diferente.

[...] desde un extremo político (en donde los derechos individuales y las leyes imperativas prevalecen sobre la cultura), la Corte pasa al otro extremo (en donde la cultura es priorizada sobre los derechos individuales), para terminar luego en lo que puede ser visto como un punto intermedio entre estas dos perspectivas radicales (los derechos individuales prevalecen sobre la cultura; aunque la cultura puede prevalecer sobre los derechos individuales si hay suficiente evidencia de que la cultura tradicional de un grupo [...] desaparecerá si esto no sucede. (Bonilla, 2006, p. 269)

En consonancia con este conflicto entre valores liberales e iliberales se utiliza la idea del reconocimiento a la diferencia étnica no como representación contradictoria hacia la unidad nacional, al contrario, es un complemento que trabaja sobre esas luchas que giran en torno hacia respeto de las ideas plurales y que conducen hacia una pluricracia.

Para el año 2013, los problemas y retos del Estado colombiano han cambiado,

No se pueden ver los nuevos problemas, con las gafas de antaño. La diversidad se ha movilizadose enfrentándose con ella misma, es decir diferenciándose a su interior, se ampliaron sus organizaciones, y sus líderes se especializaron en gestión. (Zambrano, 2003, p. 192)

El reconocimiento a la diferencia resulta ser una solución ante el problema de cómo incluir la diversidad étnica en el país, pero cabe tener en cuenta que muchas veces esa diferencia étnica se ve enfrentada con ella misma. Ahora bien, esta lucha se vuelve incomprensible si se mal entiende dicho tema, ya que hay quienes toman la diferencia para beneficio y reconocimiento propio, creando así un lenguaje del odio, la exclusión y la marginación.

La ausencia de una teoría política propia sobre la diversidad y su complejidad, reproduce la hegemonía cultural dominante y el horizonte reivindicatorio se constriñe a una negociación reificada entre los pueblos y sus conquistas. (Zambrano, 2003, p. 192)

La ausencia de una teoría política propia que resuelva el problema de la diferencia cultural en el país, conduce a reproducir las barreras dibujadas por la hegemonía cultural y hablar sobre los derechos no conquistados de los pueblos indígenas y afros.

Con la pluriétnicidad se pretende mostrar toda esa idea concerniente hacia la construcción de un país pluriétnico, conformado por regiones pluriétnicas. De esta forma cabe cuestionarse, ¿Cómo lograr comprender esas nuevas demandas que impone el concepto de la diferencia en relación con la pluriétnicidad, no resueltas en los años anteriores? ¿Para qué sirve la diferencia en la política y que se puede esperar de ella? ¿Cómo se debería presentar la política de la diferencia en contraste con la idea de autonomía regional?

La nueva situación cultural que dimensionó la Constitución Política de 1991 (CPC-91), no fue tan incluyente en relación al tema del reconocimiento de la diferencia étnica. Esta debió tener en cuenta la interculturalidad como punto de referencia para lograr introducir cualquier política que lograra una transformación.

La participación,

Si bien lo promovían los indígenas, no estaba subsumido en ellos. Por el contrario, debía cambiar no solamente el contexto de hacer política, sino la misma política, vale decir, transformar las metáforas raciales en las relaciones etnopolíticas de reconocimiento. Es por esta razón que no cambió la política; los defensores de la diversidad, teniendo la posibilidad de hacer otra política, reprodujeron la preexistente. (Zambrano, 2003, p. 193)

La Constitución Política colombiana de 1991 no abstraigo por completo el mundo diverso en el que vivían las comunidades étnicas, prevaleció la visión estática de la diversidad³⁷. Las perspectivas pluriétnicas sobre el reconocimiento y aquellos cambios que se fueron produciendo dentro de ella misma no han sido tenidas en cuenta por la hegemonía cultural imperante.

La diferencia se presenta como un problema para conceptualizar políticamente, pues aborda todos los presentes, la emergencia de nuevas realidades y su historicidad; en cierta forma apunta a la comprensión de la construcción sobre la transformación histórica de sus reivindicaciones y de la emergencia de los nuevos sujetos políticos.

En consecuencia y haciendo transformación de lo que se pactó hace 22 años, se trae a colación una nueva idea: la construcción de la constitución pluriétnica, donde se presentan sus alcances, limitaciones y nuevos retos al Estado colombiano.

Con esto no se quiere dar a entender que la CPC-91 no sea de gran importancia, la experiencia postconstitucional ha logrado el avance de las garantías de la propiedad colectiva de los resguardos, reconocer los derechos de los pueblos afros e indígenas, constitucionalizando el uso oficial de los idiomas en sus territorios, autorizando la conformación de entidades territoriales, creando circunscripciones electorales especiales y tramitando los problemas entre etnias y la nación de manera pacífica.

³⁷ Que hace reproducción al lenguaje "racial" que se conecta con la fácil distinción entre diversos estilos artísticos o diferentes estilos de desarrollo económico.

El modelo de Estado concebido hace 22 años ha cambiado, es por esta razón que todas las políticas que giran en torno al reconocimiento de las minorías étnicas deberían ir acorde con esa transformación, creando una política más inclusiva, reconociendo a su vez aquellos fenómenos políticoculturales emergentes (FPcE).

Según Carlos Zambrano, un FPcE es,

Una manifestación estructurante de la realidad, con cualidades transitorias habituales, obedeciendo a incansables prácticas, reflexivas y operativas, de los sujetos diferenciados entre sí, cuando tratan de ubicarse en la sociedad para actuar en ella, empoderándose y redefiniéndose de manera permanente al intentar resolver la tensión entre legitimidad cultural y racionalidad política. (2003, p. 191)

Los FPcE son una manifestación visible de la realidad identitaria, lo que implica reflexionar sobre el retorno de aquellas políticas que hacen reivindicación de la diferencia étnica. Reformulando las metas para una eventual reforma y apuntar a un Estado concebido como una comunidad de configuraciones diversas en constante cambio.

Pasados 22 años de la CPC-91, se puede observar con detenimiento como las culturas étnicas entran a un nuevo escenario político producido por su reconocimiento jurídico. Estos cambios visibilizaron el proceso de diferenciación social y cultural de la diversidad, permitiendo los posicionamientos funcionales de los sujetos como los llamados líderes afros o indígenas.

Por otra parte,

La diversidad étnica y el reconocimiento constituyen dos realidades distintas que precisan ser concebidas de manera independiente y estudiadas de forma diferenciada, con el fin de explicar los hechos que producen cuando entran en relación. La diversidad étnica da cuenta de la pluralidad de configuraciones sociales concreta que presentan entre sí rasgos culturales, instituciones sociales, concepciones del mundo, formas lingüísticas y organizaciones políticas distintivas entre sí. El reconocimiento es una relación social entre dos o más individuos, colectivos o individuales, que produce efectos de identificación, a partir de los cuales se generan comportamientos regulados entre las partes que se reconocen; es decir, presupone la diversidad de personas, colectivas o individuales, en relación. (Zambrano, 2003, p. 204)

Dado que las realidades sociales se originan mediante la interacción de forma permanente, el reconocimiento es una relación básica social para la reproducción diferenciada de la sociedad y la cultura. Ahora bien, el reconocimiento no actúa sólo en y para la diversidad étnica, así como la libertad de cultos procede de instancias no étnicas, el derecho a la diferencia promovido por los sectores étnicos influye a otro tipo de colectividades.

Este hecho del reconocimiento de la diversidad étnica en primera instancia, fue la que marcó un hito histórico, pero poco tiempo pasó para que esta política de la diferencia se enfrentara con la etnopolítica de la propia diversidad.

Las tradiciones arduamente defendidas y conceptualizadas fueron vulneradas por los mismos sujetos, los mitos ecológicos transitaban los montes llevando moto-sierras Black and Decker en las manos. Las organizaciones electorales indígenas avalaban candidaturas de “déspotas ilustrados” no indígenas. Los indígenas luchadores por la tierra pagaban salarios a los peones en fincas de su propiedad fuera de los resguardos. (Zambrano, 2003, p.199)

La diferencia muchas veces se tiende a encontrar con ella misma, existen casos en los que ésta no hace parte representativa de las comunidades, siendo una diferencia vista desde la perspectiva del individualismo y la utilización de títulos para adquirir algún tipo de beneficio. Una cosa es la diferencia como sistema plural de formas culturales y la otra, la complicada arena de las interacciones con que se realiza o no la diferencia en la política.

Esta difícil conexión de los ordenamientos constitucionales ha llevado a exponer una nueva forma de gobierno que se enmarca en el diálogo y el respeto. A continuación, el tema de la autonomía regional.

4.1 AUTONOMÍA REGIONAL

El propósito fundamental de la propuesta de la autonomía se centra en la idea de la democracia, accediendo a las formas contemporáneas de unidad nacional basadas en el ejercicio de los pueblos distintos.

Para Bonilla,

La Corte, al tratar de resolver la tensión entre el principio de unidad política y los derechos de autogobierno de los grupos culturales, se mueve desde el individualismo ciego hacia el centralismo militante, para deslizarse luego hacia la autonomía colectiva radical³⁸. (2006, p. 270)

Moviéndose desde un punto donde se ignora el conflicto constitucional y se prioriza el principio de unidad política, la Corte da un giro de ciento ochenta grados, reconociendo los derechos de autogobierno de los grupos culturales sobre el principio de unidad política. Esta autonomía política de los grupos étnicos debe prevalecer sobre el principio de unidad política, ayudando a reforzar el reconocimiento constitucional justo y apropiado a la diferencia cultural.

Para Rojas Birry, Muelas y Peña³⁹, sus propuestas de reconocer y acomodar la diferencia cultural están justificadas en argumentos de la justicia correctiva, el deseo de proteger y reproducir los legados culturales de los grupos [...], la aspiración a reconciliar las diversas culturas que coexisten en el país, y el efecto simbólico positivo que tiene sobre la manera como la gente entiende la diversidad que constituye a Colombia, conceder derechos culturales. (2006, p. 131)

Ante el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) todos constituyentes indígenas fueron reconocidos como iguales, exceptuando a los líderes de las comunidades raizales y palenqueras, todas las decisiones concernientes a la multiculturalidad fueron tomadas con el consentimiento de Birry, Muelas y Peña. Hoy en día se plantea un nuevo cambio, que sean todas las culturas las que se unan para discutir sobre el asunto de cómo se debe gobernar en la multiculturalidad.

³⁸ Mientras que el individualismo ciego fue articulado en primera instancia por el magistrado Angarita en un caso de tutela de 1992, el centralismo militante fue estructurado en primera instancia por el magistrado Herrera en un caso de tutela de 1993 y la autonomía colectiva radical fue concedida por una serie de casos de tutela entre 1992 y 1998 por los magistrados Martínez, Cifuentes y Gaviria, así como en una sentencia de unificación decidida por los nueve jueces que componen la Corte y cuya ponencia fue presentada por el magistrado Barrera. Véase: La Constitución multicultural, p. 270.

³⁹ Rojas Birry, Muelas y Peña, fueron ponentes de los diálogos interculturales que se llevaron a cabo durante la ANC (Asamblea Nacional Constituyente), de donde se encarna parcialmente el tipo de diálogos propuesto por Tully, como un ideal.

De este modo,

[...] La pertenencia del Estado unitario, pero que no sea ni centralista ni federal. Un Estado con autonomías regionales, que se reserve las funciones nacionales que le son propias y que colabore con las regiones autónomas mediante la redistribución de los recursos en forma que aseguren un desarrollo armónico [...] Con la ventaja adicional que el régimen autónomo permite estructurar territorialidades y formas de gobierno acordes con nuestras particularidades y diversidad, concertando entre nuestras comunidades y los representantes del Estado. (Bonilla, 2006, p.135)

Un Estado unitario debe ser concebido no desde el enfoque centralista como lo es el Estado colombiano. Como se dijo anteriormente, este debe tener en cuenta la política del reconocimiento de la diferencia étnica, concibiendo de este modo la autonomía entre las regiones, donde se haga una buena redistribución de los recursos de cada región, asegurando un desarrollo armónico. Con esto último se pretende estructurar algunas políticas territoriales y formas de gobierno propias de cada comunidad étnica.

Reconocer e incluir los valores iliberales de las comunidades étnicas en una nueva carta política es uno de los tantos pasos que se deben realizar para introducir las políticas de la diferencia, ahora bien, a ello parecen contradictorios los artículos 330 y 246 de la Constitución, estos expresan que el ejercicio de autogobierno y de los poderes judiciales de los grupos aborígenes no deben violar nunca la Carta Política ni las leyes de la República.

[...] el artículo 246 de la Constitución indica que los grupos indígenas deberían aplicar sus tradiciones jurídicas cuando están en ejercicio de sus poderes jurisdiccionales. (Bonilla, 2006, p. 177)

Aún no es claro cómo la Corte concluye en ese mandato en el que, el debido proceso y la legalidad de los crímenes y las penas deben limitar la autonomía de dichas comunidades. La frase que se presenta en el artículo 246 reitera que las comunidades indígenas tienen derecho de usar sus tradiciones jurídicas para decidir las disputas en su territorio. Este texto indica que los límites de estos

poderes son la “Constitución y las leyes” de la República, ahora bien ¿por qué no es válido el argumento de la libertad de expresión como derecho de las comunidades étnicas, reconocida por la Constitución?

Para determinar los límites de los poderes jurisdiccionales de los grupos étnicos, la Corte Constitucional formuló las siguientes reglas:

La primera regla establece que cuanto 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”⁴⁰ de sus colectividades, éstas no lo tienen. (Bonilla, 2006, p. 160)

En principio, Las comunidades étnicas pueden tener un autogobierno, pero las leyes de la mayoría, argumenta 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 puedan evitarse, Ahora, ¿cómo evitar la inestabilidad social y la inseguridad en tales comunidades, si han vivido siempre vulnerables e inseguras?

La segunda regla establece que el núcleo de los derechos constitucionales fundamentales se presentará como un estándar mínimo que debe ser respetado por todos los individuos y jurisdicciones. De este modo,

[...] no sobra subrayar que el sistema axiológico contenido en la Carta de los derechos y deberes, particularmente fundamentales, constituye un límite material al principio de diversidad étnica y cultural y los códigos de valore propios de las diversas comunidades indígenas que habitan en el territorio nacional. (Bonilla, 2006, p. 160-161)

⁴⁰ Sentencia T -254/94

El carácter universal de los derechos humanos justifica este punto, aplicándose a cualquier Estado o comunidad, estos derechos fundamentales trascienden todas las fronteras políticas, en el sentido de que son el componente de la idea universal de justicia.

La tercera regla establecerá que todas las leyes de orden público tienen prioridad sobre los usos y costumbres de las comunidades étnicas 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. [...] Para la Corte, la diversidad cultural es un valor tan importante que sólo las leyes imperativas que protegen un principio normativo de superior importancia deberían privilegiarse sobre ella. (Bonilla, 2006, p. 161)

No solo se debe priorizar las leyes que rigen a la mayoría política, también se debe tener en cuenta el mismo respeto hacia las leyes que hablan sobre la diferencia, hegemonía tanto diferencia deberán estar equilibradas, dándole posibilidad de autogobierno a aquellas comunidades que se sienten diferentes.

La cuarta y, última regla, hace expresión los usos y costumbres étnicos que deberían prevalecer sobre las leyes de carácter discrecional expedidas por el Congreso, por ejemplo, las leyes que regulan los testamentos y contratos:

La Corte [...] 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. (Bonilla, 2006, p. 162)

La autonomía política acordada a los grupos étnicos por la Constitución, le permite a estas comunidades unos estándares normativos. Así como todos los colombianos pueden escoger si cumplen o no cumplen con el contenido de estas

leyes, la Corte no ve problemas de por qué los derechos de autogobierno de estos grupos deberían estar limitados por las reglas generales.

Aunque la CPC-91 haya reconocido a las comunidades étnicas algunos derechos especiales para proteger sus territorios y tradiciones, la tesis multicultural liberal todavía sigue siendo latente, dando por entendido que diversidad y unidad no logran converger. “Los derechos individuales y la diferencia cultural son valores inconmensurables” (Bonilla, 2006, p. 138).

Las diferencias culturales no deben ocultar el hecho de que las personas tienen una condición moral común, que los remite hacia un reconocimiento de unos con otros. Estas diferencias políticas no deben distanciar a los individuos, sino que los debe unir en la construcción de un país más justo.

Entre unidad y diversidad cultural la balanza se inclina hacia un fuerte reconocimiento de la diferencia. Indica que para proteger y promover las culturas o comunidades, estas deben gozar de una mayor autonomía (ahora bien, se debe prohibir a toda costa la pena de muerte, la tortura y la esclavitud). Cabe aclarar que, autonomía no significa arbitrariedad. Los límites de la autonomía deben estar representados en aquellos valores que hacen parte de un acuerdo intercultural.

Complementario a esto, debe existir una,

Pedagogía constitucional, como pedagogía de la paz y de la democracia, enseñando que este país es diverso y que en él viven grupos étnicos con derechos especiales, porque es espacial su situación. (Bonilla, 2006, p. 132)

La paz, el ideal que todo pueblo o comunidad quiere alcanzar, solo con una buena educación es posible, para este caso, se debe enseñar a valorar y respetar la diferencia, en la implementación de una nueva educación que enseñe a la comunidad mayoritaria los derechos étnicos especiales, ya que toda la población

colombiana está comprometida a proteger y salvaguardar su cultura que es diversa.

Las comunidades sólo pueden sobrevivir si las generaciones actuales sienten que sus tradiciones están vivas; si sienten que sus perspectivas culturales están encarnadas en las instituciones y prácticas que gobiernan efectivamente su comunidad.

Los grupos culturales sólo pueden proyectar sus costumbres hacia el futuro si las nuevas generaciones son educadas de manera que las respeten y admiren. Los niños deben crecer aprendiendo los contornos y sutilezas de la cultura de sus ancestros si se quiere que ésta sobreviva. Deben también aprender que su horizonte cultural es valioso, que tiene cosas significativas que decir a otras comunidades e individuos. (Bonilla, 2006, p. 274)

Por medio de la educación se proyectan todos los valores culturales, las tradiciones solo pueden sobrevivir en cada cultura étnica solo si se traza un fuerte horizonte que haga respetar y admirar la diversidad.

En conclusión, si se quiere reconocer y acomodar justamente a las comunidades étnicas, se debe interpretar la tensión existente entre unidad y diversidad cultural, de modo que el derecho de autogobierno de estas comunidades sea maximizado y la intervención del Estado en sus asuntos internos sea minimizado⁴¹.

4.2 MECANISMOS DE PARTICIPACIÓN PLURIÉTNICA

Para iniciar el discurso sobre los mecanismos de participación pluriétnica, es conveniente hacer algunas precisiones sobre el concepto de la participación y las ambigüedades que eventualmente este encierra.

⁴¹ Existe un caso excepcional, la intervención del Estado sólo es justificable para neutralizar cualquier acción de las autoridades indígenas dirigidas a violar los valores transculturales de la vida, la integridad cultural y la libertad.

La participación puede ser entendida, en su forma más elemental como un acto de voluntad, de tomar posición en relación con aquellos procesos de los cuales se es protagonista, desde esta perspectiva, la participación implica el sentimiento de los ciudadanos de estar involucrados en el juego político, de ser tomados en cuenta en el debate político. Situándola inicialmente como acción individual.

En el marco de los procesos sociales, la participación como acto colectivo, se entiende como aquella acción grupal que se encuentra directamente relacionada con sociedad, en el que los nuevos actores sociales buscan incidir en el proceso de sus vivencias en contraste con una actividad pública, en respuesta a sus intereses colectivos.

De ese modo, se formulan dos condiciones en la participación:

1. La exclusión de la coerción, por cuanto la participación es una decisión individual, y no se puede imponer forzosamente la participación, por cuanto no participar es también una opción de participación.
2. El sentimiento de pertenencia, es el elemento central de la participación, expresada como el ejercicio colectivo que trasciende a los actores individuales

En Colombia, estos presupuestos para la participación se plasmaron desde la concepción liberal, en los Siglos XVIII y XIX. Paralelo a esto, se desarrolla la idea del Estado de Derecho, que se organiza como resultado de la fundamentación liberal, donde el principio de libertad individual era el eje rector de la vida política. Elevar el principio de libertad a fundamento de orden político implicó a su uso la consagración de una serie de esferas donde el Estado no debería intervenir, así la vida privada y la vida económica, las creencias religiosas y la vida moral, el pensamiento individual y la expresión, opinión y asociación de los individuos, debería estar por fuera de las acciones regulatorias por parte del Estado.

La existencia de un Estado Social de Derecho implicó el desarrollo de un nuevo modelo de participación, de la construcción de una ciudadanía renovada en la actividad política que se conectará con la tradición liberal pero que también se alimentará ahora de la exigibilidad de los derechos y la necesidad de concreción de la acción pública para su disfrute.

Así lo indica, el artículo primero de la Carta constitucional de 1991, el cual versa de la siguiente manera:

Colombia es un Estado Social de Derecho, organizado en forma de república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que se integran y en la prevalencia del interés general.

Este Estado Social de Derecho ha sido el fruto de complejos procesos de negociación entre el interés privado de los poseedores del poder económico y la representación política de sectores marginados, que han buscado desde siempre que dicho contrato fuera el reflejo de un Estado incluyente, justo y que se preocupara por garantizar de manera real los derechos, no solo individuales y formales, sino los colectivos, aquellos que proveen las bases reales de una vida más digna.

La construcción de una nueva ciudadanía condujo a replantear los presupuestos de la Ilustración, en especial, la capacidad de autonomía, independencia y libre arbitrio del individuo, pero no en su mera concepción individual anarquista y liberal sino en un horizonte colectivo y libertador de las trabas de participación. Ciudadano, en el marco del Estado Social de Derecho, no es el que elige, ciudadano es el que se apropia del proceso democrático para transformar y exigir que las decisiones de los representantes respondan a los intereses de los representados.

Ahora bien, para hacer coherente el discurso de la pluriétnicidad, se toma el Estado Social de Derecho como precondition básica para el surgimiento e implementación de un Estado Plural Social de Derecho. El Estado Plural Social realiza toda una ampliación de la idea de derechos humanos de segunda generación, ocupándose de los “derechos de los pueblos”, haciendo efectivo el reconocimiento hacia la diferencia étnica.

Se debe tener en cuenta que no todos los actores sociales son iguales, ni pretenden serlo. Dependiendo de sus capacidades, así como de su estructura organizativa, su legitimidad, se enfrentan a un nuevo reto que indica diferencia y ante tal cuestión se debe acudir al contexto de la problemática y sobre todo al reconocimiento de dicha diferencia.

Para finalizar, cabe recordar que pensar la participación en sociedades altamente heterogéneas, como la colombiana, donde coexisten actores con desiguales recursos de poder, obliga a desarrollar nuevas perspectivas de inclusión social. Convirtiendo la participación en:

Una modalidad de participación ciudadana que permite a las personas individualmente consideradas y a las organizaciones de la sociedad civil influir en los asuntos de Estado, con el propósito de incrementar la responsabilidad y la integridad en el manejo de la gestión pública y de sustraerlo de la propiedad privada. Sus contenidos hacen referencia, básicamente, a actividades ciudadanas de vigilancia, seguimiento, evaluación crítica y sanción⁴².

Las diferencias son las generadoras de cambios jurídicos y políticos, que afectan a su vez la relación entre la mayoría cultural. De modo que, en una serie de ocasiones, la Corte constitucional se ha esforzado para encontrar soluciones apropiadas hacia los conflictos generados por estas tensiones jurídicas y políticas. Para que esto sea posible, es fundamental un cambio de pensamiento ético-político, donde se tenga en cuenta la participación e inclusión social de las

⁴² Ley 134 de 1994; Ley 152 de 1994; Decreto ley 1421 de 1993. Acuerdo 257 de 2006.

comunidades étnicas, una educación y una etnoeducación que conlleve hacia el respeto y el dialogo que implique un compromiso consigo mismo, la comunidad y el país. Queda entonces abierta la pregunta de sí ¿Es posible la construcción una Constitución pluriétnica?

5. CONCLUSIONES

La naturaleza del Estado Social de Derecho lleva implícita la concepción de derechos más amplia que la desarrollada en los Estados de corte liberal. En Colombia, esta construcción ha sido el fruto de complejos procesos de negociación entre diferentes intereses.

El Estado Social de Derecho no solo busca la construcción de una nación más incluyente o más justa, lo que pretende es la construcción de un Estado que se preocupe por garantizar de manera real todos derechos, no solo los individuales y formales, sino que también se haga reconocimiento de los derechos colectivos de las comunidades étnicas, que también proveen las bases reales de una vida digna.

Para hacer efectivo todo este sistema de valores tanto individuales como colectivos, es necesaria una ciudadanía activa que vigile, controle, proponga, exija y construya una participación ciudadana. Un control ciudadano que sea regulador social hacia la gestión pública, siendo esta la clave para poner en marcha toda una maquinaria que haga real reconocimiento de los derechos de los ciudadanos pluriétnicos.

Ahora bien, no basta con que el ordenamiento constitucional prescriba estos derechos, ni que exista una normatividad que los desarrolle, tampoco es suficiente toda una figura institucional que en lo formal se encargue de su garantía. Se requiere de un control social que busque que los derechos pasen de la potencia a la acción, de la enunciación constitucional y legal hacia la política pública.

Por tal motivo, los afrodescendientes no se pueden amparar en los agravios padecidos por sus ancestros para reivindicar sus luchas presentes. De lo que ahora se trata es de hacer efectiva la condición pluriétnica de la nación

colombiana en la preservación y defensa de sus tradiciones culturales y de sus ricas y variadas expresiones; en la lucha contra las actitudes xenófobas y de exclusión de la que muchos son objeto y por la protección de las poblaciones más vulnerables. De ahí la necesidad de fortalecer el sentido de la identidad afrocolombiana y los movimientos civiles en defensa de sus derechos ante la exigencia de construir una Colombia más incluyente.

Si bien la historia de los ciudadanos afros cuenta que fueron el nieto, el bisnieto o el tataranieta de un esclavo, ahora son los herederos de una cultura exótica e importante como las demás, comprometidos en la reafirmación de su identidad pluriétnica. La afropluriétnicidad colombiana va acorde con el reconocimiento y respeto de esa diferencia étnica, que ubica la identidad de tres culturas afros no como etnocéntricas, sino más bien como culturas afros-pluriétnicas que dimensionan sus realidades y necesidades en el plano de la diferencia.

País pluriétnico, con regiones pluriétnicas y ciudadanos pluriétnicos, podría ser el tema de una próxima investigación, cuestionándose ¿cómo sería posible concebir regiones pluriétnicas con ciudadanos pluriétnicos en la construcción de una identidad colombiana? ¿De qué manera el discurso de lo pluriétnico no fragmentaría sino que ayudaría a construir lazos de hermandad y solidaridad más fuertes?

En Colombia, todavía queda por desarrollar algunos debates sobre los derechos étnicos- raciales que jerarquicen la diferencia, no sólo en un marco político-social sino también ético-educativo. En la formación de los estudiantes, a nivel medio y universitario, donde prácticamente no existen programas académicos basados en estudios culturales, y poco se sabe de la historia de las comunidades étnicas, que la historia oficial siempre ha tendido a invisibilizar.

La falta de unas políticas fuertes hacia el reconocimiento de la diferencia cultural por parte del Estado, hace que el objetivo principal de esta investigación cumpla con su propósito, respondiendo afirmativamente a la pregunta de sí es posible una afropluriétnicidad colombiana.

De manera que, en una sociedad donde reina la cultura de las desigualdades y las exclusiones, urge entonces la necesidad de acudir al concepto de las ciudadanías pluriétnicas, donde afros e indígenas puedan acceder a los indicadores básicos de calidad de vida y sobre todo de una dignidad histórica.

Haciendo mención a Sylvie Poirier, Claudia Mosquera argumenta lo siguiente:

La cultura se aborda como una cosa y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona. La cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener (Mosquera y Barcelos, 2007, p. 218).

Desde esta perspectiva, cuando se indaga sobre las culturas se hace énfasis en todo un proceso histórico pasado y presente, que luego se proyecta en un devenir con conciencia. Las culturas se presentan como organismos vivos y vivenciales, porque de ellas solo se aprende en la vivencia. Es así, como las relaciones interculturales desempeñan un papel importante en la construcción de sociedades más justas.

En la tensión presentada entre unidad y diversidad en la Constitución política colombiana, se propone que los diálogos interculturales sean contextualizados, de manera que se tenga en cuenta las características, aspiraciones y necesidades de las partes. En principio, este tipo de diálogos está obligado a reconocer a todos como iguales en materia de neutralidad, luego durante dichas conversaciones no se deben tener criterios o reglas de interpretación como legítimos si no se cuenta con el apoyo no forzado de todas las partes. Esta es la única alternativa distinta a la violencia en la solución de aquellos disensos presentados entre las culturas.

Sin embargo, esos diálogos muchas veces pueden fallar, algunas comunidades pueden no acercarse a la mesa de negociación. En este caso debe ponerse en práctica una tolerancia intergrupala, donde dichas comunidades tengan la posibilidad de reflexionar sobre aquella condición humana que las une y las distancia al mismo tiempo.

No hay que olvidar, que cada comunidad étnica en Colombia compite por su supervivencia y existencia en lo que se refiere al tema de las tradiciones, todas tratan de evitar que sus miembros sean seducidos por otras perspectivas culturales. Por ello, resulta indispensable la implementación de los derechos humanos como recurso para la preservación de la tradición y la cultura.

Ahora, el hecho de que el Estado deba intervenir mínimamente en la vida de los grupos étnicos no quiere dar a entender que los miembros de la cultura dominante o de cualquier otra cultura étnica en el país, no puedan o no deban expresar su desacuerdo con algunas tradiciones rudimentarias de algunas comunidades.

Los individuos o las organizaciones de la cultura hegemónica (o de otra cultura étnica) pueden legítimamente expresar su desacuerdo moral y político con las costumbres de otras comunidades étnicas, teniendo la posibilidad de actuar buscando la transformación de ciertas leyes que vaya en contra de la dignidad del hombre.

Basándose en la declaración de los derechos humanos, existen tres valores cuya violación justificaría una intervención coercitiva en la vida de una comunidad autónoma: la prohibición de la tortura, el asesinato y la esclavitud. Estas son cuestiones que el centro (pero no la totalidad) de una moralidad mínima que los colombianos han terminado por aceptar. La moralidad mínima consiste en principios o reglas reiterados en diferentes épocas sociales. A pesar de que se

han articulado los lenguajes sobre la diversidad, son la consecuencia de formas de acercarse hacia los problemas individuales y colectivos similares.

Esta moralidad mínima está íntimamente relacionada con las diversas moralidades maximalistas. Las morales maximalistas son teorías que ofrecen criterios normativos para la organización de la vida privada y pública de individuos o comunidades; un ejemplo de ello se encuentra en la justicia distributiva, el utilitarismo y las teorías de la justicia.

Los valores minimalistas se encuentran en el interior de cada moralidad maximizada, estos son una interpretación no densa de algunos de los valores de las teorías maximalistas. La moralidad mínima está compuesta entonces por los elementos comunes de las varias interpretaciones de los valores fundamentales.

Estos nexos entre las moralidades maximalistas y mínimas se vuelven inseparables en la medida en que las diferencias culturales se hacen evidentes. Ahora, no son dos morales distintas, son la interpretación densa y no densa de un complejo grupo de principios y reglas que organizan la vida de los individuos y las comunidades.

El problema de los orígenes de la moral mínima y máxima será un tema tratado en un próximo escrito, el cual tenga como propósito poner en discusión de manera precisa el contenido de la moralidad mínima. De tal modo, que se dé a entender que los valores minimalistas generan un importante sentido de solidaridad entre las personas que pertenecen a diversas culturas, creando un espacio común en donde las personas puedan identificarse entre sí y en favor del cual puedan actuar conjuntamente.

Es de esta forma como el propósito de esta investigación cobra sentido y donde se abre la posibilidad de la construcción de un país pluriétnico, con regiones

pluriétnicas y ciudadanos pluriétnicos que promuevan el diálogo intercultural, quedando por resolver en materia constitucional sí ¿es posible la construcción de una Constitución pluriétnica en Colombia?, de ser afirmativa dicha cuestión, ¿Lograría esta solucionar los problemas acuciantes sobre la diferencia étnica?, ahora bien, la perspectiva de país pluriétnico, con regiones pluriétnicas y ciudadanos pluriétnicos podría ser la más conveniente desde un enfoque académico, donde se cuestiona a la vez sí ¿es posible implementar una cátedra étnica que promueva el respeto, y sobre todo, el reconocimiento del valor de las culturas? Sentadas estas bases para una próxima investigación se concluye este escrito en la constante búsqueda de una Colombia más incluyente y participativa para los ciudadanos afros.

REFERENCIAS

ARBOLEDA, Carlos. (2011). Pluralismo, Tolerancia y religión en Colombia. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

BAUMAN, Zygmunt. (2005). Identidad. Buenos Aires. Editorial Losada, S. A.

_____. (2006). Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil. Madrid: Siglo XXI.

BONILLA, Daniel. (2006). La constitución multicultural. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

BENEDICT, Anderson. (1993). Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

BURGOS, Roberto. (2010). Rutas de libertad, 500 años de travesía. Bogotá, D. C. Ministerio de cultura.

CASSIANI, Alfonso. (2007). «La interculturalidad: Una búsqueda desde las propuestas educativas de la comunidades afrodescendientes en Colombia». En: Revista Educación y pedagogía. Medellín, 9, (48), p, 97 – 105.

CASSIRER, Ernst. (1996). El mito del Estado. Santafé de Bogotá, D. C. Segunda edición: Fondo de Cultura Económica.

CEPEDA, M. (2001). Derecho constitucional jurisprudencial. Las grandes decisiones de la Corte Constitucional. Legis.

COLOM, Francisco. (1998). Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial.

_____. (2001). El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo. Barcelona: Anthropos Editorial.

Convenio Andrés Bello. (2007). Cátedras de investigación Andrés Bello/convenio Andrés Bello. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

CUNIN, Elizabeth. (2003). Identidades a flor de piel. Bogotá: ICANH.

DANE, censo año 2005. En: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf.

Diario oficial número 41853, 18 de mayo de 1995, (Ley 115 de 1994).

DURANDO, Gerardo. (2011). Incorporación, inclusión y desarrollo de las acciones positivas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana. Medellín: Editorial Diké.

DWORKIN, Ronald. (1993). Los derechos en serio. Barcelona: Editorial Planeta Agostini.

FORNET, Raúl. (2006). La interculturalidad a prueba. En: http://aprendeonline.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/799/Raul_Fornet_Betancourt_Interculturalidad_a_prueba.pdf.

FRASER, Nancy. (2008). «La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación». En: Revista de Trabajo (6).

http://www.trabajo.gov.ar/left/estadisticas/descargas/revistaDeTrabajo/2009n06_revistaDeTrabajo/2009n06_a05_nFraser.pdf.

GROSFUGUEL, Ramón. (2008). «Hacia un pluri-verso transmoderno descolonial», Bogotá: En revista: Tabula Rasa: Revista de humanidades, (9), pp.199 – 215.

JARAMILLO, Mónica. (2009). «Entre razón e ilusión. Los valores cívico-culturales constitutivos de las identidades regionales y el mito de los esencialismos identitarios». En: Castellanos, G. / Grueso, D. I. / Rodríguez, M .A. (C.). Identidad, Cultura y Política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas. Cali. Programa Editorial Universidad del Valle.

_____. (2009). «De la filosofía establecida al pensamiento filosófico itinerante: el debate sobre el pluralismo como política filosófica de descentramiento». En: Revista Filosofía UIS. Bucaramanga, 8, (2).

JELLINEK, Georg. (2005). Teoría general del estado. Montevideo-Buenos Aires: Euros Editores S. R. L.

MEDINA, Carlos. (2009). Control social a la gestión pública. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mosquera C. y Barcelos L. (2007). Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RESTREPO, Eduardo. (2013). Revista de estudios del Pacífico colombiano. Quibdó, Chocó: Editorial Nuevo Milenio.

SUÁREZ, José. (2004). Syllabus sobre Filosofía Política. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

SMITH, Amir. (1986). Visión sociocultural del negro en Colombia. Bogotá: Serie sociocultural.

SEIBOLD, Jorge. (2007a). «La fenomenología del espíritu de Hegel, doscientos años después. La experiencia de sí mismo, del otro y de la totalidad». En: Revista Stromata. San Miguel, Argentina, 63, (3/4).

_____. (2008b) «La ciudad intercultural, un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños». En: Revista Stromata. San Miguel, Argentina, 64, (3/4).

_____. (2009c). «Educación ciudadana intercultural, una pedagogía del reconocimiento intercultural de todos y para todos en vísperas de los bicentenarios». En: Revista Stromata. San Miguel, Argentina, 65, (1/2).

TAYLOR, Charles. (1993). Multiculturalismo y La política del reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1994). La ética de la autenticidad. Barcelona: Ediciones Paidós S.A.

TODOROV, Tzvetan. (2007). La conquista de América. El problema del otro. Madrid, España: Siglo XXI editores.

TULLY, James. (1997). Strange multiplicity. Constitutionalism age of diversity. (Extraña multiplicidad. El constitucionalismo en una era de la diversidad). Cambridge University Press.

WALZER, Michael. (1993). Esferas de la justicia. Fondo de cultura Económica.

WADE, Peter. (1997). Gente negra, nación mestiza. Santafé de Bogotá: Ediciones Uniandes.

WEBER, Max. (1967). El político y el científico. Madrid: Alianza editorial.

ZAMBRANO, Carlos. (2009). Etnopolíticas y racismo. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.