

Multiculturalismo y comunitarismo¹

Tulia Almanza Loaiza y Maria del Carmen Docal Millán
Corporación Universitaria Minuto de Dios

En este escrito pretendemos acercarnos a la discusión actual sobre el multiculturalismo, asunto que ha venido siendo tratado desde hace un tiempo largo por la antropología, la historia y la filosofía. La temática ha tomado nuevo auge en la medida en que la convivencia de la diversidad cultural se encuentra abocada a relacionarse con formas de Estado y de economía derivadas principalmente del Estado liberal de derecho, lo cual ha generado polémicas políticas, éticas y movimientos sociales que varían desde un comunitarismo que defiende la tradición y especificidad cultural, hasta posiciones liberales de diverso grado que subsumen la diversidad cultural a la cultura liberal que puede recortar pretensiones particulares, bajo la garantía de la defensa de unos derechos universales mínimos para todos. ¿Qué posibilidad de participación tienen los miembros de comunidades pequeñas, con algunas particularidades históricas, religiosas o culturales de defender sus derechos en medio de un Estado liberal que reconozca al menos legalmente estas pretensiones? ¿Depende de la cultura misma, de la fuerza de su tradición, o del tipo de Estado cuya apertura o estrechez legal reconozca estas particulares formas de vivir, actuar y pensar?

Diversidad cultural y multiculturalismo

Actualmente los problemas de diversidad cultural o interculturalidad se pueden comprender como problemas multiculturales o como pluralismo cultural, que de hecho deberían partir de un concepto claro de cultura, como lo señala Villacañas. Son múltiples las teorías que han aparecido en el último tiempo sobre el tema, pero éstas han perdido el origen inicial que tienen con la vida buena y con la dimensión ética del hombre; entretanto el problema se ha afincado en la política, como sucede con las obras de Charles Taylor y de Kymlicka.²

José Luis Villacañas argumenta que el tema surgió desde las posturas comunitarias contra el liberalismo de Rawls, quien reclamaba la neutralidad cultural del Estado democrático, aunque no se discutió que comunidad se consideraba ética y culturalmente relevante.³ Aunque Villacañas ignora en su escrito las añejas discusiones de la antropología, la sociología y la historia, la discusión actual tiene una gran importancia por cuanto se ha orientado a la pregunta de quién debe cambiar ante esta situación ¿el Estado o la cultura? La reminiscencia recuerda las viejas disputas entre el Estado y las luchas religiosas, como cuando el primero toleró indiferentemente los baños de sangre de los enfrentamientos religiosos. La pregunta tiene que reformularse en el sentido de cuál es la participación de las culturas comunitarias en la vida buena. Cuando se habla de vida buena que ha echado raíces en la vida comunitaria y tradicional, no se incorpora una dimensión normativa *a priori*, de tal manera que no se garantiza que los valores tradicionales sean compatibles con los valores democráticos de derecho. En realidad, afirma Villacañas, mientras se habla de vida

¹ Esta ponencia hace parte del proyecto de investigación : *La búsqueda de reconocimiento y la participación comunitaria en dos localidades de Bogotá*: Una discusión acerca del Multiculturalismo, adelantada en conjunto por el Departamento de Filosofía y el Programa de Trabajo Social de UNIMINUTO. Texto elaborado para el Primer Encuentro Iberoamericano de Comunitarismo. Paipa, Julio de 2005

² Villacañas, J.L. "El Estado y la cultura. Sobre una cuestión básica de multiculturalismo" en: *Convergencia entre Ética y Política*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998, pag.29

³ Cfr. Ibid. pag. 30

razonable como forma de vida individual y cultural, se propone una forma de vida compatible con los valores liberales.

Por su parte, Charles Taylor plantea en su ya célebre ensayo “La política del Reconocimiento”⁴, nuevos elementos en esta discusión al señalar que la política actual se centra en la necesidad y en muchas ocasiones, en la exigencia de reconocimiento, la cual es debida a la conexión entre éste y la identidad. La identidad es algo así como “...una comprensión de quienes somos, de nuestras características definitorias fundamentales como seres humanos.”⁵

Si la identidad se establece por vía del reconocimiento, al menos parcialmente, una ausencia del mismo puede causar daño o distorsión, incluso una manera de opresión. Taylor reconstruye esta pareja de conceptos desde la dialéctica del amo y el esclavo, aunque éste no es su único referente. El autor estudia el colapso de las jerarquías sociales que sostenían al honor como parámetro de identidad, especialmente del antiguo régimen que protegían profundas desigualdades sociales. Frente a esta noción de honor apareció la moderna idea de dignidad que actualmente tiene un sentido universalista, que se refiere a la <<dignidad de los seres humanos>> o <<dignidad ciudadana>>.⁶ Este concepto se ha convertido en el centro de la cultura democrática de reconocimiento igualitario de culturas y géneros. Sin embargo, ese reconocimiento igualitario se intensificó con una nueva interpretación de la identidad individual desde el siglo XVIII. El filósofo que más contribuyó a la concepción sobre la identidad individual fue Rousseau, quien recogió la noción de que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral; comprender el mal o el bien no se trata de un frío cálculo de consecuencias sino de saber escuchar la voz interior.

Dice Taylor al respecto: “Lo que dominó el desplazamiento del acento moral aparece cuando éste estar en contacto con nuestros sentimientos adquiere significación moral independiente y crucial y llega a convertirse en algo a lo que tenemos que atender si queremos ser seres humanos auténticos y plenos.”⁷ Y ese ideal de autenticidad adquirió un nuevo giro después de Herder quien introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano. Ese ideal corre peligro cuando se ha adoptado una actitud instrumental hacia el mismo hombre. Herder aplicó esa autenticidad también a la consideración de los pueblos. De la misma manera un pueblo debe ser fiel a sí mismo y para que ello sea posible los europeos tienen que anular su colonialismo para que los pueblos del Tercer Mundo tengan su oportunidad. Desde la postura de Herder la antropología aplicada o la sociología del desarrollo tendrían que dejar sus intentos de asimilación de los pueblos primitivos o poco desarrollados para que los pueblos sigan su propio curso histórico o mítico. El asunto es cómo lograr esta independencia cultural sin al mismo tiempo garantizar una independencia económica. Taylor propone que la estrecha conexión entre identidad y reconocimiento es posible si se entiende el carácter dialógico de la vida humana. Dice el autor:

Para mis propósitos quiero, en este punto, tomar el término lenguaje en su sentido amplio, que abarca no sólo las palabras con las que hablamos, sino también otros modos de expresión por medio de los cuales no definimos y que incluyen los lenguajes del arte, del gesto, del amor, etc. Pero aprendemos estos modos de expresión a través de nuestros intercambios con los otros. Las personas no adquieren por sí mismas los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, nos introducimos en ellos a

⁴ Taylor, Ch. “La Política del reconocimiento” en: *Argumentos Filosóficos*, Paidós Barcelona, 1977

⁵ Ibid. pag.293

⁶ Cfr. Ibid. pag.295

⁷ Ibid. pag. 296

través de la interacción con otros que nos importan- lo que George Herbert Mead denominó <los otros significativos>-⁸.

Por lo tanto para Taylor la definición de la identidad se lleva cabo en el diálogo con otras personas importantes para el sujeto, quienes a veces perduran en la vida de las personas aunque hayan desaparecido. Esta posibilidad del diálogo no apareció como posibilidad de formación de la identidad en la época de la autenticidad, incluso antes de la modernidad el problema del reconocimiento no se constituía en problema.

Reconocimiento individual y comunitario: Ética de la diferencia y de la igualdad

En la época actual este asunto es de vital importancia, aunque el reconocimiento individual puede chocar o estar interrumpido por un reconocimiento de tipo igualitario. En la esfera íntima la formación del yo tiene lugar un permanente diálogo con los otros significativos, mientras que en la esfera pública la política del reconocimiento juega un papel cada vez más importante. Esa doble presencia se ha hecho presente en la actualidad con el tránsito del honor a la dignidad, con el que el universalismo resaltó la dignidad de todos los ciudadanos y de esa manera se igualaron los derechos y los títulos. Sin embargo, esa igualdad no ha sido extensiva a la esfera socioeconómica y por tanto se presentan ciudadanos de primera y de segunda clase. La pobreza ha impedido a muchos sectores de la población que puedan aprovechar sus derechos de ciudadanía y se les ha relegado a segunda y tercera condición. Aún así y pese a muchas otras dificultades, los derechos civiles igualitarios se aceptan hoy universalmente.

Al mismo tiempo, la exigencia del reconocimiento de la identidad individual ha favorecido la política de la diferencia, la cual reclama también una base universalista: Toda persona debería ser reconocida por su identidad única. La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de negación de ciudadanía, pero la aceptación de estos reclamos resulta generalmente inefectiva, pues se pide que se conceda reconocimiento a rasgos o cualidades que no son universales. Por ejemplo, en muchos países se considera que los programas de redistribución de recursos para poblaciones pobres son injustos al favorecer indebidamente a un sector de la población. A los partidarios de la discriminación positiva de los grupos indígenas que defienden su dignidad basados en la defensa de una tradición especial, se les conceden ventajas competitivas para acceder a plazas de trabajo o de estudio.

Esta práctica se ha justificado con el argumento de que la discriminación histórica ha producido una pauta que hace que los desfavorecidos luchen con desventaja. La discriminación positiva es defendida como la medida temporal que eventualmente nivelará el campo de juego y permitirá que las viejas reglas <ciegas> vuelvan sin que por ello discriminen a nadie.⁹

Tanto la política de la dignidad igualitaria se basa en una idea universal de que todos los humanos son dignos de respeto; lo mismo la política de la diferencia se basa también en un potencial universal de formar y definir la propia identidad como individuos o como culturas. Tal potencial debe ser respetado, especialmente en contextos interculturales que exigen hoy que se otorgue el mismo respeto a las culturas que se ha desarrollado hasta la actualidad, como respuesta al dominio europeo que suprimió o no apreció a otras culturas diferentes en su proceso de colonización.

⁸ Mead, G.H. *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, en, Taylor, op. cit. 1997, pag. 299

⁹ Idem. Pag. 306

Por lo tanto es posible que los dos tipos de principios generen dos tipos de política que pueden entrar en conflicto. Para la política basada en la dignidad el principio de igualdad exige respeto sin observar las diferencias. Para la política basada en la autenticidad es menester reconocer y fomentar las particularidades. Esta segunda política reclama de la primera que no se le homogenice bajo el mismo molde que pretende ser neutro: "Pero la queja acostumbra a ir más allá. La afirmación es que el supuesto conjunto neutro de principios <ciegos a la diferencia> es de hecho el reflejo de una cultura hegemónica. Por lo tanto, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a adquirir una forma ajena."¹⁰

Este conflicto entre las dos políticas conduce a Taylor a cuestionar al liberalismo que defiende la igualdad de la dignidad y que se plantea ciego a las diferencias, como aquel defendido por Rawls y Habermas. El hecho es que algunas formas de liberalismo sólo pueden ofrecer un reconocimiento limitado a las diferentes identidades culturales, ya que los derechos de manera estándar puedan ser aplicados de manera similar en la mayoría, y no es necesario tener en cuenta los distintos fines colectivos o individuales.

Dworkin defiende al liberalismo que pone por delante a los derechos individuales junto a disposiciones no discriminatorias que no deben tener preferencia sobre los objetivos colectivos, ya que todos los hombres tienen distintas opiniones sobre lo que se considera como vida buena. Al mismo tiempo, también reconocemos un compromiso con el tratamiento igualitario y equitativo, que es independiente de los fines particulares. "A este último tipo de compromiso podemos denominarlo <de procedimiento> mientras que los compromisos relativos a los fines de la vida son <sustantivos>."¹¹

El autor también argumenta que ningún Estado puede entonces defender una opinión sustantiva porque violaría sus normas de procedimiento, dada la diversidad de opiniones, necesariamente unas personas se comprometerían a seguir ese tipo de vida y otras quedarían por fuera de esa opinión. Este autor argumenta que ningún Estado puede entonces defender una opinión sustantiva porque violaría sus normas de procedimiento, dada la diversidad de opiniones, necesariamente unas personas se comprometerían a seguir ese tipo de vida y otras quedarían por fuera de esa opinión.

El liberalismo de tipo 2 aparece como otro modelo de Estado, precisamente en una sociedad que evidencia metas colectivas y que considera que la protección de la cultura es un bien para esa sociedad: en ese caso la política no se presenta de manera neutral ante quienes consideran que la tradición debe defenderse o ante quienes rompen con la tradición para defender una meta individual. En esta segunda concepción de sociedad liberal, la característica no es la defensa de los intereses individuales, sino la manera como se tratan a las minorías, incluidos quienes no comparten la definición de bien público; esta segunda concepción de sociedad no atenta de ninguna manera contra los derechos fundamentales de la tradición liberal como son el derecho a la vida, a la libertad, a un proceso justo, a la libertad de expresión, a la libertad de culto. Sin embargo Taylor insiste en detallar los dos tipos de liberalismo que en las últimas décadas se han visto enfrentados, pues se resaltan las cuestiones fundamentales, como que el liberalismo está tan arraigado en las sociedades actuales que es reacio a aceptar las diferencias insistiendo en la aplicación uniforme de las reglas mientras desconfía de la búsqueda de metas comunes.

¹⁰ Ibid. pag. 308

¹¹ Ibid. pag.320

Pensar en estos dos tipos de liberalismo también haría reconsiderar las distintas teorías democráticas, pues estas dependen de formas determinadas de configuración histórica que han dado lugar a respuestas específicas, es decir a propuestas democráticas ajustadas a las sociedades específicas que las han construido. Thiebaut sostiene que en este debate es más adecuado hablar de pluralismo, el cual puede apuntar tanto históricamente como contextualmente a modificar la comprensión de la democracia, pues si es posible formular una teoría democrática pluralista se pueden entonces enfrentar los retos sociales, culturales y económicos que se encuentran en las sociedades actuales¹². La apreciación de este autor considera las diferencias culturales ampliando la problemática al ámbito económico e histórico, incluyendo así los diferentes procesos vividos por las sociedades de manera desigual; por esta razón para hablar hoy de una teoría democrática, es necesario revisar el debate sobre las estructuras políticas de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo; de la misma manera la política igualitaria puede encontrarse en disonancia con la desigualdad económica y social.

En campos diversos- desde las disonancias patentes entre la igualdad política de los ciudadanos y las múltiples formas de la desigualdad económica y social, hasta las menores tensiones entre aquella igualdad y la multiplicidad de las formas de la particularización cultural y social- se cuestionan muchos supuestos clásicos de la democracia moderna y se plantean retos aún no solventados para el ejercicio democrático en todas las sociedades. La necesidad de conjugar una teoría política de la democracia, tanto con una teoría de la igualdad, como con una teoría de la diferencialidad social parece haberse hecho apremiante y tal parece ser el reto crucial al que se enfrentan las teorías de la justicia contemporáneas.¹³

Diferencia e igualdad en el multiculturalismo

En el debate sobre el derecho de las minorías a ser reconocidas frente al Estado no puede desconocerse la igualdad, pues de lo contrario la cuestión se sale del discurso democrático. Velasco señala con agudeza cómo este debate del multiculturalismo puede elevar la demanda de reconocimiento de las diferencias constitutivas de grupos minoritarios al debate público, pero ello no puede implicar al mismo tiempo entrar en contradicción con la universalidad de la ley o con el principio de igualdad, "(...) la noción de diferencia no es antónima de la noción de igualdad, sino de la noción de homogeneidad o uniformidad"¹⁴.

La igualdad como principio universal ganado a partir de las luchas de grupos minoritarios en épocas pasadas no tan lejanas de la actualidad, hace referencia fundamentalmente al derecho de ciudadanía de reconocimiento de los derechos, y allí no quedan reducidas las condiciones de la persona ni menos del grupo particular al que pertenece. En la búsqueda del reconocimiento de las diferencias no se puede evadir la universalidad del derecho, afirma el autor porque se pone en riesgo la constitución de la democracia y porque es allí donde es posible la diversidad. Como dice Alain Tourraine la cultura es <<un esfuerzo por dar sentido universal a una experiencia particular>>¹⁵. Si se introdujera en el Estado democrático una regulación frente a las diferencias sin una referencia universal, entonces se potenciaría un relativismo cultural que abriría las puertas a grandes conflictos.

¹² Cfr. Thiebaut, C. "La democracia: espacio de diferencias", en: Cortés, F. Monsalve, A. Ed. *Multiculturalismo. Los Derechos de las minorías Culturales*. Res pública, Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia, 1997, pag. 18

¹³ *Ibid.*, pag. 19

¹⁴ *Ibid.*, pag. 65

¹⁵ Tourraine, A. "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problema", en: *Claves de razón práctica*, no. 56, pag. 21; en: Velasco, J.C. op. cit. pag. 66

Llegado a este punto retomamos los argumentos con que Habermas ha terciado en este debate, aclarando que éste comparte con Taylor la idea de dignidad humana como exigencia de reconocimiento; sin embargo, Taylor apunta en una dirección distinta a la de Habermas, pues la defensa de los derechos hace parte del reconocimiento como miembro de un grupo específico, mientras Habermas defiende los derechos del individuo en cuanto ser humano. Taylor no pretende situarse por fuera del liberalismo, pero encuentra que el horizonte clásico no ofrece alternativas frente a la heterogeneidad y por ello propone su segundo modelo, el cual pretende corregir o mejorar el liberalismo uno, como ya señalamos más arriba. Aclara Velasco que entre estos dos autores se presenta un conjunto de malentendidos que provienen de los diferentes escenarios sociales en que proponen sus políticas de reconocimiento.

Habermas asegura que las cuestiones de pluralismo cultural tienen que relacionarse con las teorías de la democracia; permanece fiel al postulado liberal de separar la política de la cultura, y por tanto el Estado carecería de fines culturales específicos, y tampoco es su tarea la reproducción cultural, sino la reproducción política. El Estado no se identifica con ninguna herencia tradicional específica, sino que su responsabilidad estriba en las condiciones de convivencia de las diferentes formas de vida garantizando así la coexistencia de distintas visiones del mundo.

La sociedad democrática logra la integración a partir de la noción de ciudadanía, la cual se basa en la participación de una cultura política común y no en pretensiones particulares. Es decir la ciudadanía no se asienta en una específica forma de vida, sino en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política, según Habermas, por los derechos de participación y comunicación política.¹⁶ Sin embargo, el autor no pretende ocultar el hecho de que incluso en los contextos constitucionales y en los ordenamientos jurídicos, se encuentran rasgos de determinadas culturas, como se manifiesta en la proclamación de la lengua oficial o las decisiones de los currícula en las escuelas públicas que se basan en las tradiciones culturales e históricas de un determinado pueblo. En esta falta de reconocimiento de la <<impregnación ética>> del Estado de derecho, se basa la acusación de la ceguera frente a la diferencia¹⁷. El asunto crucial estaría en encontrar el equilibrio entre el reconocimiento del pluralismo cultural con la coexistencia igualitaria de grupos y subculturas con identidades diferentes, con una estructura política basada en principios universales.

Habermas considera que la condición esencial de admisión a la ciudadanía es el respeto de las reglas del juego político o, con otras palabras, la exigencia de lealtad constitucional. Y ahora dicho de manera negativa, las únicas formas de exclusión permisibles- que marcarían, por tanto los límites de la tolerancia- serían las exclusiones a favor de la supervivencia misma del orden democrático-liberal.¹⁸

De esta manera se acerca más a desterrar las propuestas fundamentalistas, pues se aboga preferiblemente por los procedimientos establecidos, en contraposición a la defensa de la tolerancia de manera absoluta; la defensa de la propia cultura no puede ser un derecho absoluto, como tampoco pueden serlo ninguno de los derechos humanos. Sin estos límites planteados la protección de la diversidad cultural llevada hasta las últimas consecuencias, terminaría con la imposición a los individuos o a otros grupos de unas tradiciones particulares, incluso si son contradictorias con los derechos humanos. El liberalismo no

¹⁶ Cfr. Habermas, J. *Facticidad y Validez*, Ed. Trotta, Madrid, 1999,

¹⁷ Cfr. Habermas, J. "Lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" en: *La Inclusión del Otro*, Paidós, 1999, en: Velasco, J.C. op. cit. pag73

¹⁸ Velasco, J.C. op. cit. pag. 74

asume una actitud neutral pasiva, sino una neutralidad selectiva, pues aunque sea neutral ante las opciones culturales o tradicionales de individuos y grupos, no puede ser indiferente ante propuestas o situaciones que afecten la capacidad de decisión de los individuos.

La propuesta de Habermas frente al reconocimiento de las diferencias se halla en el medio de su concepción del derecho basado en los procedimientos y en la participación política de los ciudadanos. Esta es la versión de la política deliberativa dentro de la cual Habermas sólo puede entender el liberalismo en su conexión interna entre Estado de derecho y democracia, en contraposición a las dos versiones de Taylor. En el medio está la discusión de si la autonomía de las personas jurídicas se asegura mejor entre sujetos privados o se garantizan como clientela en el Estado de bienestar; para Habermas la <<concepción procedimental del derecho>> puede garantizar tanto la autonomía privada como la pública, es decir los derechos subjetivos de la vida privada pueden quedar formulados adecuadamente si los propios afectados pueden articular sus pretensiones en discusiones públicas donde se pueden discutir los aspectos relevantes del tratamiento igual y desigual de cada caso.¹⁹ El autor defiende la consolidación de un espacio público que permita la asociación y participación de los ciudadanos donde puedan exponer sus reclamaciones de reconocimiento ante la sociedad liberal y ante el Estado, y de esta manera alcanzar la defensa de los derechos fundamentales. Anota Velasco que el modelo propuesto por Habermas de política deliberativa con una estructura policéntrica de poder y con procedimientos discursivos para la toma de decisiones y alcanzar acuerdos, es la alternativa ante la sociedad multicultural. El reconocimiento de las diferencias es posible en esta propuesta, a través del derecho público, es decir a través de procedimientos que garanticen la imparcialidad ante las demandas y ante las soluciones encontradas.

Ciudadanías mestizas

En Colombia la discusión se ha presentado también en torno a las propuestas comunitaristas y liberales que se manifestaron en la Constitución de 1991, aunque la interpretación del texto constitucional y su implementación en las leyes y normas adecuadas a los problemas específicos no ha respondido a las necesidades. El debate jurídico ha tenido repercusiones en las organizaciones políticas populares, en los grupos minoritarios que reivindican sus derechos, en los movimientos políticos lejanos de los partidos políticos tradicionales que quieren configurarse como fuerzas alternativas, aunque no encuentran claridad ni respaldo suficiente del Estado en la toma de decisiones que los afectan. La discriminación y la exclusión en nuestro país trascienden los conflictos culturales, acercándose más a la caracterización de las minorías desde la exclusión económica y política, presentándose conflictos de tipo violento en demasiados momentos de vida del país. Es por estos que el derecho se presenta como un medio y posibilidad de reconciliación y de vinculación de una sociedad <<desgarrada y desencantada>> como afirma Oscar Mejía, como posibilidad de acercar los derechos fundamentales, todos los decretos y leyes que salgan del Estado a la ciudadanía. “Una voluntad configurada a partir del marco de racionalidades prácticas de los diversos sujetos colectivos ciudadanos, es decir, de las tradiciones, símbolos y valores constitutivos de sus identidades colectivas concretas, desde las cuales insuflarle vida y espíritu, no solamente al derecho sino, a través de él a la existencia social misma.”²⁰

¹⁹ Habermas, J. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” en: *La Inclusión del Otro*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, pag. 197.

²⁰ *Ibid.* pag. 182

Al revisar la historia social y cultural colombiana, encontramos una población campesina mestiza, que luego migraron hacia las ciudades cuando la estructura de las grandes haciendas se fue transformando. Es importante pasar a considerar el papel que estos grupos culturales y económicos, como indígenas y campesinos, así como pobladores marginales de las ciudades, tienen y han tenido en la conformación de la ciudadanía y la sociedad civil.

Maria Teresa Uribe plantea que en el país la ciudadanía mestiza ha predominado en la vida política, pues la presencia de rasgos comunitarios ha sido mayor que el desarrollo de la ciudadanía individual. La historia del país, desde la colonización española y la vida republicana, después de la independencia, ha pasado por grandes tensiones entre las comunidades mestizas que se desarrollaron en procesos de aculturación e interculturalidad en el campo y una esfera pública regida por principios liberales modernos. La autora sostiene en su trabajo de investigación²¹ que la consolidación de los derechos civiles en el país presentan un déficit constante como resultado de un contrapunto entre comunidades y ciudadanos, dado que la ciudadanía liberal individual no ha podido consolidarse, y más bien se ha establecido un orden político resultante de la amalgama de ideales liberales con comunidades locales, regionales y étnicas. Así se han consolidado en el país las llamadas <<comunidades mestizas>> que han sido un componente fundamental en la trama política colombiana.

La defensa de esta tesis parte de dos argumentos: a.-La historia de los derechos en Colombia se ha desarrollado en el marco de la desigualdad que ha favorecido al orden colectivo frente a un déficit crónico de los derechos civiles y políticos. b.- La ciudadanía no se ha consolidado porque el orden político resultante de las amalgamas locales, regionales y culturales, condujeron al arraigo de ciudadanía mestizas. El liberalismo del tipo 1, de acuerdo con la tipología de Taylor²², tuvo presencia y expresión en Colombia durante la época de los liberales radicales, entre 1853 -1886, cuando intentaron desarrollar una sociedad basada en el individuo, la secularización de la vida política, constituyendo una nación basada en el contrato social, sin referencias históricas, ni tradiciones políticas, culturales o étnicas. La idea del ciudadano individual estuvo presente desde 1811 en muchos debates públicos y en las tertulias de las élites ilustradas del país. Pero en la práctica, en los textos constitucionales y en la realidad, el ciudadano se definió aún en el marco colonial del <<vecinazgo>>; “así se denominaba a los habitantes de una villa o ciudad que tuviese una casa poblada, que contribuyese al sostenimiento económico del cabildo y de la comunidad y que fuese reconocido como persona de honor y de respeto.”²³ Este ciudadano tenía entonces rasgos comunitarios que se enmarcaba en una concepción corporativa de lo social, y la pertenencia a la villa o poblado. Coincide este argumento con las razones que expone Wolf con respecto a la supervivencia de comunidades cerradas corporativas de campesinos, especialmente cuando el Estado no puede intervenir en la administración de la riqueza, pero que impone a la comunidad rural obligaciones colectivas de impuestos y trabajos no remunerados. Así la comunidad crea mecanismos corporativos para administrar sus recursos naturales y sociales y mantener así una relación más o menos estable con el Estado. Estos grupos son cada vez más escasos en el mundo moderno, pero persisten cuando no pueden insertarse económicamente en el mundo comercial o industrial.

²¹ Uribe, Ma. T. “Comunidades, ciudadanos y derechos”. En: Cortés Rodas, F. Monsalve, Solórzano, Editores. *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías Culturales*. Res Pública. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, D.M. Librero Editor, Murcia, 1999, pags. 144-143

²² Al respecto véase Taylor, Ch. “La política del reconocimiento” en: *Argumentos filosóficos*. Paidós Barcelona, 1977, y la discusión para este proyecto en: Almanza, T. “Multiculturalismo y su relación con la participación” Avance de investigación. Departamento de filosofía, Uniminuto, Junio de 2005

²³ Ibid. pag. 145

Pueden trasladar estas formas corporativas a las ciudades cuando tienen que migrar del campo a la ciudad y mantener su organización en los barrios o poblados aledaños a las ciudades. Wolf afirma que en las sociedades complejas actuales se mantienen y reproducen estructuras paralelas y suplementarias en los márgenes de la sociedad mayor; estructuras de parentesco ampliadas, círculos de amistades y de patronazgo propias del campesinado antiguo, que se trasladan a las ciudades de manera marginal. En América Latina, en el Mediterráneo europeo, en el centro de África, en el sureste asiático, prevalecen estas <<estructuras no institucionales>> que se superponen o traslapan en el sistema social moderno.²⁴

En el país esta figura del ciudadano colectivo arraigado localmente ayudó a mantener la diferencia entre <<familias distinguidas>> o <<notables>> frente a las <<gentes del común>>, dado que las primeras poseían por lo general haciendas u otros bienes que garantizaban su prestancia en la región y que como se ha señalado, hacían parte fundamental de la economía hasta las primeras década del siglo XX. Este ciudadano colectivo se oponía a la constitución del ciudadano moderno de carácter universalista, secular con tendencia a la abstracción, al conocimiento científico, a las decisiones individuales.

Si el liberalismo clásico no tuvo mayores antecedentes en el constitucionalismo republicano y en la vida política de la primera época, tampoco lo logra desarrollar después de 1886; esta constitución, la de mayor permanencia en la historia colombiana, hija del movimiento Regenerador, significó un recorte sistemático de los derechos individuales, tanto en la Carta como en las prácticas de gobierno; una drástica suspensión del proceso de secularización, iniciado tímidamente desde la independencia y asumido de manera frontal por los gobiernos radicales del medio siglo y una vuelta a la centralización del poder y de la nación unitaria²⁵

Luego, en las reformas constitucionales de los liberales a partir de 1936, ayudaron a remover esta estructura monolítica que mantenía la moral católica, las tradiciones mestizas regionales y el monopolio territorial de las haciendas, que funcionó como mecanismo de exclusión. La movilización de campesinos minifundistas y de los primeros obreros- como actores nuevos que irrumpieron en la vida política- exigieron derechos a la educación, a salarios justos, a la formalización de contratos de trabajo y a la tierra. El liberalismo fomentó estas reformas sociales y económicas bajo un modelo asistencial interventor, que benefició a estos grupos sociales, pero que tampoco se compaginaban con los derechos individuales, especialmente en el juego del mercado libre y la propiedad privada, así como el derecho a la libre expresión.

En 1957 se otorgó el derecho al voto a las mujeres universalizando así la ciudadanía, pero no como resultado de una movilización ciudadana, como había pasado en los años 30 con los derechos sociales. Parecería que primara en el país el sujeto social y no el sujeto individual y que para los grupos políticos las reivindicaciones más importantes sean los derechos sociales a costa de los derechos civiles o políticos.

²⁴ Wolf, E. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En: *Antropología Social de las sociedades complejas*. Alianza universidad, Madrid, 1º Edición en español, 1980.

²⁵ Ibid. pag. 146

Por último la promulgación de la constitución de 1991 estuvo antecedida por una profunda crisis política, la deslegitimación del Estado, la pérdida de identidad de los partidos tradicionales, mientras ascendían los movimientos sociales, comunitarios, urbanos, locales, movimientos de género, etc. cuyas luchas y demandas empujaron la necesidad de convocar la Asamblea Constituyente y enfocaron el perfil comunitario y multicultural de la nueva Carta Política²⁶.

La tesis de Maria Teresa Uribe en cuanto al déficit en la constitución de la ciudadanía moderna se basa precisamente en la presencia del mestizaje, que no es solamente un mestizaje racial y étnico, sino una amalgama de culturas, organizaciones sociales y económicas, formas de tenencia y explotación de la tierra.

En el contexto colombiano y latinoamericano en general, las ciudadanías realmente constituidas siguieron un proceso particular y diferencial de amalgamamiento o hibridación de las instituciones liberales de diversa tradición (Republicanas, Democráticas y Liberales), con las comunidades locales, regionales y étnicas, resistentes a los embates por su disolución²⁷

Las ciudadanías mestizas y el mestizaje político y cultural puede ser rastreado en los barrios de la ciudad de Bogotá, en los migrantes de todo el país que han llegado desde hace décadas a la capital, los cuales han reconfigurado al menos parcialmente, sus formas de parentesco, incluso sus formas económicas y hoy participan de la vida política reproduciendo los círculos de amigos y de patronazgo, desde sus particularidades y necesidades, tanto como grupos comunitarios, vecinales o también con iniciativas individuales.

²⁶ Cfr. Ibid. pag. 148

²⁷ Ibid. pag. 149