

# ***El sí mismo y el “otro” en el derrotero de los discursos de la justicia en Colombia***

## **Sumario**

*El sí mismo y el “otro” en el derrotero de sus encuentros*

## **Resumen**

*Este texto se inscribe en los resultados de investigación sobre las alteridades y la justicia en Colombia. En otras palabras, cuestiona la validez del carácter multiétnico de la Nación colombiana, proclamado desde la Constitución de 1991, y sus efectos en la administración de justicia que compromete a miembros pertenecientes a grupos étnicos específicos. Como tal, es una reflexión que interroga el particular de una cultura —Occidente— impuesto como universal en la Carta Constitucional.*

**Palabras clave:** *Multiétnico, Pluricultural, Deóntica, Deontología, Sociocentrismo, Derecho, Jurídico, Mitopoética.*

## **Abstract**

*This text registers in the investigation results about the alteridades and the justice in Colombia. In other words, it questions the validity of the character multiétnico of the Colombian Nation, proclaimed from the Constitution of 1991, and their effects in the administration of justice that commits members belonging to specific ethnic groups. As such, it is a reflection that interrogates the peculiar of a culture - West - tax as universal in the Constitutional Letter.*

**Key word:** *Multiétnico, pluricultural, Deóntica, Deontology, Sociocentrismo, Right, Juridical, Mitopoética.*

**Artículo:** *Recibido, junio 30 de 2005, aprobado, septiembre 29 de 2005*

**Guido Barona Becerra.** *Licenciado en Historia de la Universidad del Valle, Maestría en Historia Andina de la Universidad del Valle. Profesor titular de la Universidad del Cauca, departamentos de Historia y Antropología; miembro del grupo de investigación “Antropología Jurídica, Historia y Etnología”, Maestría en Antropología Jurídica de la misma institución, con registro ante Colciencias, proyecto: “representaciones jurídicas de la alteridad indígena.*

**Correo electrónico:** *baronabecerra@yahoo.com*



# El sí mismo y el “otro” en el derrotero de los discursos de la justicia en Colombia

Guido Barona Becerra

## El sí mismo y el “otro” en el derrotero de sus encuentros

Sin pretender siquiera aproximarme a los resultados de investigación de un profesor universitario, Paul Ricœur, consignadas en un libro denso, *Sí Mismo Como Otro*, quisiera partir del presente de nuestra actualidad y contemporaneidad para proponer algunos problemas de investigación y mis reflexiones, en lo que he llamado el derrotero de los encuentros del sí mismo y del “otro”.

Para iniciar ordenadamente esta exposición tomo el año de 1991 como punto de inflexión en el que la sociedad política colombiana dio un giro<sup>1</sup> no sólo en la percepción de sus alteridades sociales, étnicas y culturales constituyentes, sino en las formas de institucionalización y tratamiento político instrumental de los constitutivos jurídico, judicial, lingüístico, religioso y educativo, de las diferencias que ya no podía negar o reducir a formas específicas y subordinadas de representación. Colombia, desde este año, fue pensada y asimilada como organización política nacional unitaria, como Estado Social de Derecho, diverso, multiétnico y pluricultural.

¿Qué fue lo nuevo en esta concepción política de la nacionalidad colombiana? Si interpreto como pliegue la metáfora propuesta del giro en las formas de institucionalización y tratamiento político instrumental de los constitutivos jurídico, judicial, lingüístico, religioso y educativo, en el tratamiento de las diferencias culturales que ya no se podían negar o reducir a formas específicas y subordinadas de representación, puedo concluir que esta rugosidad, si bien provocó un cambio en la organización política institucional, mantuvo la señal o raya en el doblez provocado por la torsión paradigmática que significó el reconocimiento constitucional de las diferencias culturales y de la diversidad en Colombia. El giro no fue ruptura; fue la reinterpretación de la memoria histórica a través de la impronta dejada por las marcas del olvido. Como si fuera una tela, la sociedad política colombiana acordó resignificar nuevamente los sentidos de la diversidad cultural por medio del cambio en las direcciones, hasta este momento seguidas, de las cuatro capas paradigmáticas de tejidos culturales denotados metonímicamente como indígena, africano, hispánico y árabe. Sin saberlo siquiera, con este gesto y con esta acción política, el otrora pliegue fundacional de la impureza de las mezclas de la sangre, en esta parte del mundo, nuevamente hizo su emergencia resignificadamente.

---

<sup>1</sup> Estoy empleando el término giro con el significado que le da Paolo Fabbri a esta palabra: “[...] es como un nuevo pliegue [...], otro modo de plegar la tela muy compleja formada por el modo estratificado que tenemos de significar”; y siguiendo a Nietzsche, citado por Fabbri, se podría agregar que: “nunca es al principio cuando algo nuevo revela su esencia, sin embargo, lo que había desde el comienzo sólo puede revelarse en un giro de su evolución”; en otras palabras, el giro no es una ruptura epistemológica; el giro se refiere a “universos de sentido particulares con los cuales reconstruir en su interior organizaciones específicas de sentido”. Consultar: *El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de su historia*. España, Gedisa editorial, 1999, pp. 18 y 19, 20 y 41

¿A qué me refero con esta afirmación? Es un hecho innegable en la historiografía y en los escritos antropológicos y políticos en Colombia, y en general en el conjunto de América Latina, que desde el siglo XIX, periodo de constitución de todas las repúblicas sudamericanas, la diversidad de las llamadas mezclas "raciales", de los sistemas culturales diferentes a lo que se ha dado llamar cultura occidental, fueron temas y problemas a tratar no sólo por los intelectuales, científicos, literatos y académicos decimonónicos y del siglo XX, sino también por los hombres y mujeres cuyas mentes y manos labraron políticamente, ideológica e institucionalmente, los componentes de la nacionalidad. En este labrar no negaron la diversidad cultural; por el contrario la afirmaron, paradigmáticamente en unos casos, para, de esta manera, poder mantener en la República la institucionalidad que subordinaba a unos seres humanos, culturalmente diferentes, a otros, hegemónicamente pertenecientes a la cultura occidental; en otros casos una gran mayoría de seres humanos, también culturalmente diferentes, fueron invisibilizados. De esta manera el sí mismo nuevamente fue Occidente a través de la interpretación que de su propio sistema cultural y social hicieron quienes pensaron y construyeron una forma específica de Nación; fueron sus sistemas e instituciones sociales, económicas y políticas; fueron sus improntas e institucionalidad religiosas que caracterizaron al país hasta 1991.

¿Qué fue lo nuevo en la Carta Magna de Colombia, de 1991? Diría que el reconocimiento político de la multiculturalidad y diversidad existentes en la sociedad colombiana. Vinculado a este reconocimiento se establecieron nuevos derechos y se reconoció la validez de otros que no eran más que expresiones retóricas de un discurso político de democracia liberal.

Con la Constitución de 1991 se reconoció el derecho a la cultura propia, a vivir la condición de género de cada colombiano y habitante del

país con base en un principio, no enunciado explícitamente en el texto constitucional, de discriminación positiva. De la mano de este fundamento se introdujeron normas constitucionales que, en principio y hasta que las leyes las reglamentaran, implícitamente reconocieron, para unos grupos culturales específicos, las diversas territorializaciones humanas y sus formas de organización; así mismo reconocieron, genéricamente, en unos pocos grupos humanos caracterizados como "indígenas", la existencia de tradiciones y normas de derecho y de lo justo diferentes al derecho y la justicia estatal. Empero, el principio subyacente de discriminación positiva no sólo comprometió a los diferentes niveles específicos de denotación cultural "indígenas" y afrodescendientes sino a la mujer, a los niños, a los jóvenes y ancianos, junto con otros seres humanos afectados por carencias físicas.

En este nuevo contexto constitucional, que no era único para Colombia sino que comprometió a todos los países latinoamericanos, estableciéndose una correlación internacional, la diversidad y multiculturalidad de los componentes de la Nación fueron, ante todo, expresiones políticas pertenecientes al orden de los símbolos proyectantes; no fueron realización de lo que supuestamente ya se concretaba democráticamente en el conjunto de la sociedad; por el contrario, fue constatación de la existencia de conflictos derivados de la diversidad y multiculturalidad y no reconocimiento de los posibles cambios y transformaciones que se hubiesen dado en los años precedentes a 1991; tampoco fue aceptación de las axiologías de concepciones de mundo inherentes a cada componente reconocido de la diversidad, de sus lógicas y normatividades deónticas y de sus manifestaciones deontológicas<sup>2</sup>.

La metáfora empleada -giro-, en su acepción nietzscheana -"nunca es al principio cuando algo nuevo revela su esencia, sin embargo, lo que

<sup>2</sup> Aunque, para algunos, pudiera aceptarse que lo deóntico y lo deontológico son en la práctica lo mismo existen diferencias y matices de significación y de implicación, que no pueden dejarse de lado. Lo deóntico tiene propósitos distintos, en el terreno de la investigación, a las preocupaciones deontológicas que desde el pasado se vienen dando. Lo deóntico aparece con la lógica modal y adquiere relevancia en el estudio de los sistemas normativos, de sus estructuras lógicas y de las leyes del "deber ser"; también emergen dentro del campo de lo deóntico las modalidades deónticas, que conciernen a la ejecución o no ejecución de actos, de los actos que están permitidos y de los que están prohibidos, de los que son obligatorios, facultativos o indiferentes, dentro de una lógica de la preferencia y la elección. Por el contrario la deontología al hacer referencia a lo obligatorio, a lo justo, a lo adecuado, se puede afirmar como ciencia de los deberes que deben cumplirse para alcanzar el ideal del mayor placer para el mayor número posible de individuos (Bentham); es una disciplina descriptiva y empírica. Compromete una ética fundada en criterios absolutos y situada en relación sobre el hacer el bien. En principio las éticas deontológicas tratan de prescindir totalmente de las consecuencias de los propios actos; esta pretensión presenta una dificultad en tanto que puede resultar en un principio moral de difícil aplicación práctica. Consultar: José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, A-D*, 1ª edición revisada. Barcelona, Editorial Ariel S. A., 1994, PP. 812 A 817



había desde el comienzo sólo puede revelarse en un giro de su evolución”-, expresa muy bien, a mi manera de ver, lo que quiero decir frente a la situación de la multiculturalidad y diversidad en Colombia en el siglo XXI.

Al afirmarse, que *nunca es al principio cuando algo nuevo revela su esencia*, tácitamente se está diciendo que nunca es en los primeros momentos o en la primera parte de una cosa consabida o que se expresa, cuando algo nuevo revela su “esencia”. En otras palabras, el reconocimiento constitucional de 1991 dio lugar a los primeros momentos, en el desenvolvimiento político del país, de revelación de una “esencia” que estaba desde el comienzo y en el giro de su evolución. El comienzo, es decir, el paso de una no existencia a la existencia de algo, la acción o desarrollo con la que empieza o se empieza algo, ya estaba dado quinientos años antes de la Constitución de 1991.

La antropología y aún la historia, al investigar, estudiar, describir y narrar, el comienzo de la nacionalidad -construcción ideológica de orden teleológico que afirma los orígenes de las identidades constitutivas de la patria y la Nación, en este caso colombiana-, explícitamente propusieron un hiato, una escisión, un antes de y un después de. Antes de la empresa colombiana y de los conquistadores del territorio geopolítico de la actual Colombia, existieron unos grupos humanos, unas tribus, unas sociedades en el mejor de los casos, que fueron desestructuradas por aquellos que llegaron provenientes de la Europa mediterránea. Los restos, los residuos de estas sociedades, una vez vencidas, una vez condenadas a su no existencia, fueron resignificados como “indígenas”; fueron sometidos a una ontogénesis por virtud de una episteme fundada en la Gran Cadena del Ser, sintetizada en el Árbol de Porfirio; en el siglo XVI y siguientes, fueron los residuos palpitantes de un tercer excluido.

De esta manera la historia y la antropología cultural -esta última con una clara perspectiva funcionalista y estructural funcionalista<sup>3</sup>, y en algunos casos neoevolucionista-, concretaron sus respectivos campos de intervención disciplinarios atendiendo a la marca dejada por

el hiato: la historia se ocupó, hasta hace muy poco<sup>4</sup>, de los procesos inherentes a las respectivas divisiones políticas y administrativas del Nuevo Mundo y republicanas posteriores, hasta llegar al presente, donde le cedió el paso a la sociología y a la etnografía; la antropología cultural, con sus investigaciones arqueológicas por un lado y por el otro, con sus estudios sobre las estructuras y el cambio cultural en muchas sociedades contemporáneas y del pasado reciente, dio cuenta de la diversidad de sistemas y patrones de cultura en las sociedades de antes de, y en aquellas susceptibles de investigarse en la sincronía del momento histórico del investigador.

Retornando a la acepción nietzscheana de giro hoy sé que la “esencia” de los seres surgidos de los fuegos seminales de los creadores y habitantes del Nuevo Mundo fue, en primer lugar, moral; hizo parte de la problemática de la alteridad que establece tres niveles de relación: en el plano axiológico, el “otro” puede ser bueno o malo, superior o inferior a mí; en el nivel de lo praxiológico me puedo aproximar o alejar del “otro”; me identifico con él, lo asimilo, le impongo mi propia imagen y representación, adopto o rechazo sus valores, para llegar, para aproximarme a una tercera posibilidad de relación derivada de la sumisión al “otro” o de la dimisión del “otro”: la indiferencia o la neutralidad, derivada de la gradación infinita de los estados de conocimiento más o menos elevados sobre el “otro”<sup>5</sup>. Empero, pese a la aparente imbricación de los tres niveles, éstos no se implican necesariamente entre sí.

El comienzo estuvo signado por estos tres ejes o niveles de relación con el “otro”; el principio fue su reactualización en 1991. Esta fecha -hoy emblemática para amplios sectores sociales y políticos, para ciertos grupos étnicos y culturales, para los luchadores y luchadoras del reconocimiento y aceptación de su propia condición de ser, dentro de los límites de los grados de libertad inherentes al texto constitucional-, fue soldadura de tiempos ya idos y tiempos redimidos, pergeñados en el nuevo contrato social y político que todavía es esta Constitución. No obstante lo anterior, entre 1991 y hasta hoy, se presenta una elusión.

<sup>3</sup> Consultar de Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, 4ª edición. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 110 a 120. Así mismo de: Paul Bohannan y Mark Glazer, *Antropología: lecturas*, 2ª edición. España, McGraw-Hill, 1993, pp. 191 a 211, 308 a 327, entre otros autores citados por esta obra

<sup>4</sup> Desde los años finales la década de los cincuenta, del siglo XX, progresivamente fue surgiendo una tradición disciplinaria que hizo converger a la antropología, la arqueología, la lingüística y la historia, en campos de intervención comunes. Surgió así la etnohistoria, fundamentalmente en los territorios altoperuanos, disciplina que todavía carece de reconocimiento y autonomía en los medios universitarios

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI editores, 1987, p. 195

La diversidad afirmada, que se ejecuta en la medida en que se reglamentan los textos constitucionales, ya no es abordada tan insistentemente con la pregunta sobre la monogénesis o poligénesis de la especie humana<sup>6</sup>. Muy por el contrario, y aunque están relacionadas, hoy la diversidad asume más el interrogante sobre los valores. Al respecto Tzvetan Todorov se pregunta: *¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso de la identidad de los individuos)?*<sup>7</sup>. Siguiendo el hilo del pensamiento de este pensador, de este investigador del signo, del símbolo, de sus semiosis y polisemia, puedo afirmar que la elusión referida tiene como fundamento dos niveles, dos ejes de relación: el sociocentrismo del meta-relato de la cultura occidental, que encubre su propia diversidad, y el etnocentrismo político, científico, psicológico y social, de quienes se instalan ya no sólo en el universal absolutizado de la cultura hegemónica sino en sus cotidianidades, es decir, en los procesos de vida de su concepción de mundo y de sus variaciones configurantes de la certeza y validez de una verdad del Hombre y de sus sociedades; esto también compromete no sólo a nosotros sino a los “otros”. Los dos ejes mencionados son manifestaciones de tensiones existentes entre el universal y lo particular del sistema cultural hegemónico, frente a la diversidad de los “otros”, y de los sistemas culturales de alteridades-*idem* interactuadas por aquel.

El etnocentrismo es, al igual que los demás sociocentrismos, de hecho una opción vital universalista; consiste en elevar a la categoría de universales los valores de la sociedad a que se pertenece; carece de postura crítica ante lo familiar de la cultura por lo cual tiende a la ley del menor esfuerzo<sup>8</sup>; el etnocentrismo occidental se funda en el antropocentrismo de sus sociedades y variaciones culturales. Este último paradigma sociocéntrico incorpora en

la modernidad, dentro de la relación entre sus pretendidos universales con el particular social y político vivido, el nacionalismo. Su paradoja surge precisamente de esta tensión: concibe al Hombre, habla del Hombre y de sus nacionalidades, constituye los derechos humanos del Hombre, indiferentemente a la disparidad de sus lenguas, de sus concepciones de mundo, de sus cotidianidades, de sus valores y prácticas deónticas y morales deontológicas; hace del Hombre caricatura de un sí mismo hegemónico que permanece encubierto; no atiende a la diversidad axiológica y de sus orígenes mitopoéticos<sup>9</sup>, de lo pretendidamente humano.

La metáfora de la Nación ocultó el hecho crucial de la emergencia de los valores dentro de las prácticas de la cotidianidad; por esta razón afirmó la costumbre como una forma de la moral, y una jerarquía histórica y teleológica de las costumbres y las morales, como fundamento de la humanidad del Hombre, del antropocentrismo de las sociedades y de sus sistemas éticos, políticos y jurídicos, nacionales. La razón trascendente del devenir humano, las costumbres normadas por esta razón y la inspiración del universal del Hombre teleológicamente proyectado en la sucesión lineal de una narrativa histórica y antropológica, se constituyeron en peticiones de principio que en Colombia, y en todos los demás países latinoamericanos, provocaron los giros constitucionales del reconocimiento de la diversidad y multiculturalidad de los componentes de la Nación. La circularidad etnocéntrica del giro es innegable; funda la evidencia del derrotero de los encuentros y desencuentros de la diversidad en Colombia.

La afirmación de la existencia de “hombres naturales” en el comienzo de las narrativas históricas y antropológicas, de sus mitopoéticas respectivas, en la soldadura que propuso el giro de la Constitución de 1991 condensó, en este punto de inflexión de la sociedad política colombiana, irreflexiva y acríticamente, las memorias

<sup>6</sup> Los resultados de las investigaciones sobre el ADN mitocondrial prácticamente han resuelto hoy, por el momento, el debate en torno al interrogante que tanto alertó a los teólogos, pensadores y algunos biólogos del siglo XVIII

<sup>7</sup> Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, 2ª edición. México, Siglo XXI editores, 2000, p. 21

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> En Colombia en años recientes, fundamentalmente aquellos posteriores a la Constitución de 1991, se han hecho algunos intentos de mirar e interpretar los pasados, del antes de y aun del después de, desde las mitopoéticas de grupos humanos específicos cuyas interacciones con memorias culturales materiales provenientes de esos pasados se manifiestan a ojos de los investigadores preocupados por estos temas y problemas de investigación. Consultar, por ejemplo: Héctor Llanos Vargas, *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Santafé de Bogotá, Reprolaser, 1995. Cristóbal Gnecco, *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá, Universidad de los Andes, 1999. También, desde la perspectiva de varios investigadores, consultar: Cristóbal Gnecco, Marta Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Icanh, Universidad del Cauca, 2000



históricas de la diversidad y de sus olvidos para proyectar hegemónicamente esta condensación con un sentido del Hombre indiferentemente a su pluralidad y configurante de su diversidad; el caso de los nukak-maku, desde la década de los 80 y a lo largo de todos los 90, y de los u'was, desde 1995 y hasta el 2002, muestra la proyección etnocéntrica y teleológica enunciada.

Los nukak-maku, desde mediados de los 80, salieron política y jurídicamente a la luz pública, por primera vez en Colombia y en el resto del mundo, con un vídeo sobre su situación. Desde el punto de vista de una agencia oficiosa la acción evangelizante, de la “Asociación Nuevas Tribus de Colombia”, amenazaba la sobrevivencia del sistema cultural de este grupo. Los evangelizadores, de inspiración protestante, aprovechando las carencias alimentarias y los problemas de salud de los nukak-maku, los incitaron a la sedentarización, promoviendo formas de agricultura y tratamientos sanitarios de mediano plazo, ilustrándolos, al tiempo que se daban todas estas acciones, sobre el ideario religioso protestante; además, los protegieron del exterminio y la esclavitud, prácticas de relación con el “otro” promovidas multiseccularmente por los colonos. La Corte, a raíz de una tutela negada en primera instancia por el Tribunal Administrativo del Meta, consideró que los argumentos esgrimidos por este Tribunal no eran válidos por cuanto establecieron un mecanismo administrativo de salvaguarda dejando de lado los mecanismos judiciales. La Corte, al tratar de definir el problema jurídico y fallar en consecuencia, estableció una serie de supuestos hipotéticos de los cuales, en la medida de su examen, extrajo deónticamente subreglas que podrían constituir, en sentido laxo, parte de la *ratio decidendi*, para ser aplicados a otros casos similares, hasta llegar a la subregla capaz de controlar la situación específica de los nukak-maku<sup>10</sup>. En estas circunstancias la Corte se preguntó: «¿Violaría los derechos fundamentales a la diversidad étnica y cultural una entidad como la “Asociación Nuevas Tribus de Colombia” cuando “adelanta dentro del pueblo indígena “nukak-Maku” obras que se traducen en la donación de alimentos y otros objetos, y en la incentivación del cultivo de la tierra en torno a sus instalaciones, lo cual promueve o estimula la estacionalidad de miembros de la comunidad por más tiempo del que normalmente lo hacen?”»<sup>11</sup>.

Este interrogante tuvo respuesta negativa por parte de la misma instancia que lo propuso cuando consideró, que: «no rompe el ambiente o escenario natural de caza y recolección que caracteriza a dicho grupo, ni sus patrones de movilidad, pues como hombres libres y racionales que son no se les impide continuar con los hábitos y el sistema de vida que por años han practicado, dado que tienen la opción de elegir autónomamente lo que a su juicio consideran más conveniente para su subsistencia y realización personal. Por el contrario, resultaría un contrasentido privar a dicha comunidad, dentro de un marco de respeto a su libertad y capacidad de autodeterminación, del conocimiento de las alternativas que le ofrecen otras comunidades en lo cultural, social y económico». En este contexto la subregla derivada fue la siguiente: “Una asociación civil está facultada para proponerle a una comunidad indígena otros patrones culturales, sociales y económicos de vida, si respeta su libertad para optar y su capacidad de autodeterminación”<sup>12</sup>.

La proyección etnocéntrica y teleológica, mencionada en párrafos anteriores, cobró fuerza protagónica en la respuesta negativa de la Corte, a su propia pregunta, y, lo que es más dicente todavía, no fue atendida por la subregla derivada. Los nukak-maku fueron ontológicamente definidos como hombres libres y racionales, sin prestar atención siquiera al conjunto de sus narrativas y mitopoéticas; es decir, la definición ontológica, configurante en el texto judicial de la humanidad de los nukak-maku, fue exterior a su cultura y expresión del sentido de diversidad cultural presente en la Constitución de 1991. La *ratio decidendi* -situada en el nivel estratégico de acumulación de experiencias, característico de la cultura occidental, para enfrentar distintas racionalidades culturales- excluyó los contenidos propios de los nukak-maku, sus mitopoéticas, para incluirlos, despóticamente, en las narrativas históricas, antropológicas, jurídicas y políticas, de la Nación y de su adscripción a la cultura occidental, cristiana y capitalista. Los nukak-maku, sin ellos saberlo siquiera, quedaron adscritos a la categoría ontológica de Hombre.

La segunda pregunta efectuada por la Corte se interrogó sobre el supuesto hipotético de una posible intervención del Estado. Validada esta posibilidad hipotética se preguntó: ¿en

<sup>10</sup> Camilo Borrero García, *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Colombia, GTZ, Cinep, Ediciones Antropos, 2003, pp. 114 y 115

<sup>11</sup> Idem, p. 116

<sup>12</sup> Ibidem

aras de garantizar la libre determinación de una comunidad indígena, viola o no sus derechos fundamentales cuando la deja libre completamente a su arbitrio? La respuesta de la Sala consideró que necesariamente existía un límite: *«la preservación de la identidad cultural de una etnia, no puede servir de pretexto al Estado para abandonarla a su propia suerte, si su situación material resulta incompatible con las mínimas condiciones que exige la dignidad humana»*. Esta manifestación de la Corte se hizo presente al tutelar el derecho de la comunidad indígena: *«La situación presente de los "nukak-maku" exige que se les dispense -respetando su idiosincrasia y diferencia cultural- un trato excepcional y preferencial por parte del Estado que logre realizar la verdadera igualdad, material y jurídica, pues mientras no se les atiendan las necesidades humanas insatisfechas, predicables de toda persona humana, no podrán superar los factores que han servido para estructurar una discriminación en su contra por los demás grupos humanos que los consideran diferentes física e intelectualmente, y si se quiere, hasta carentes de algunos derechos»*<sup>13</sup>.

Esta segunda pregunta, con sus supuestos, asimiló, extrañamente para los nukak-maku, categorías abstractas de orden general -comunidad, etnia e identidad cultural, muy propias del derecho occidental y creadoras de un sujeto jurídico sólo existente en un texto y en una institucionalidad derivada-, a entidades y unidades individuales existentes sólo en el discurso jurídico de la Corte con las cuales se configuró una realidad de abandono de la dignidad humana. Partió del universal de la dignidad humana, por lo tanto de los universales de sus violaciones, para afirmar, por medio del principio no enunciado explícitamente de discriminación positiva, la tutela obligatoria del Estado. Por esto habló de un trato excepcional y preferencial conducente a la verdadera igualdad jurídica y política; por esto asimiló al grupo de los nukak-maku, tomado como persona y sujeto jurídico, a los predicables de toda persona humana, reducción metonímica del paradigma del universal del Hombre; por esto entró en contradicción, sin percibirlo siquiera, con la realidad de las representaciones jurídicas y sociales históricamente constituidas en Colombia, cuando constató que algunos otros grupos humanos, diferentes a los maku, los consideraban disímiles física e intelectualmente, motivo que, según la tradición y las costumbres instauradas por cuatrocientos

noventa y nueve años, los hacía carentes de algunos derechos. El etnocentrismo político y jurídico de la Corte fue evidente. Para validar más esta expresión sociocéntrica de valores específicos de una cultura, vueltos universales, ahondó todavía más en esta forma específica de razonamiento y argumentación.

La tercera situación hipotética configurada por la Corte fue expresada en términos de una pregunta: *«¿Puede el Estado o una entidad que preste dicho servicio bajo la vigilancia pública, aplicar métodos, medicamentos o tratamientos sanitarios excepcionales o extraños a los que tradicionalmente son aceptados por la comunidad indígena?»*. Sobre la base de la reducción metonímica propuesta e impuesta por la Corte en la segunda pregunta y en su respuesta, este alto Tribunal conceptuó que sí, "siempre y cuando éstos no atenten, en principio, contra la diversidad étnica, religiosa y cultural que se les reconoce". La segunda subregla derivada de esta forma de argumentación e interrogación no se hizo esperar: "el Estado, o una entidad que preste el servicio de salud, servicio bajo la vigilancia pública, podrá aplicar métodos, medicamentos o tratamientos sanitarios excepcionales o extraños a los que tradicionalmente son aceptados por una comunidad indígena, siempre que éstos no atenten contra la diversidad étnica, religiosa y cultural". A esto agregó: "se considera que dicho evento no se presenta por cuanto «sus características congénitas y socio-culturales continúan incólumes (en referencia al grupo nukak-maku)»"<sup>14</sup>.

La segunda y tercera consideraciones hipotéticas de la Corte, aunque se dejaron de lado en la decisión final, implícitamente actuaron en la primera situación hipotética; fue un efecto de retroalimentación ideológica, política y jurídica. La Corte no encontró que del material probatorio examinado se pudieran extraer pruebas contundentes de vulneración de la diversidad étnica, religiosa y cultural de los "nukak-maku" por parte de la "Asociación Nuevas Tribus de Colombia"; sin embargo, halló en este material que sí obraban evidencias de la renuencia de esta institución privada a facilitar información a las entidades públicas sobre sus actividades; resaltó no sólo la hostilidad de los misioneros frente a los funcionarios del Estado, e interesados por las causas indígenas, sino la persistencia de un cierto temor de los miembros de este grupo a controvertir las enseñanzas de los misioneros, más aún cuando éstos últimos manejaban

<sup>13</sup> Idem, pp. 116 y 117

<sup>14</sup> Ibidem



fluidamente la lengua de los nukak-maku y administraban competentemente la salud. Sobre la base de estas evidencias circunstanciales la Corte conceptuó que la “Asociación Nuevas Tribus de Colombia” sí afectaba los derechos fundamentales de los nukak-maku, en especial los relativos a la *«libertad, el libre desarrollo de la personalidad, las libertades de conciencia y cultos, y principalmente sus derechos culturales que, como etnia con características singulares, tienen el carácter de fundamentales en cuanto constituyen el soporte de su cohesión como grupo social»*<sup>15</sup>.

La circunstancialidad de las evidencias, sobre las cuales se fundamentó la Corte, pone de presente, a mi manera de ver, el peso del sociocentrismo etnocéntrico en la interpretación y decisión de este alto Tribunal de justicia y de constitucionalidad. En otras palabras, fueron la reducciones metonímicas, señaladas antes, las que permitieron que lo circunstancial adquiriera relevancia en la decisión. Los nukak-maku fueron integrados a la substancialidad propia de la categoría de Hombre en Occidente; de allí se desprendió, según la Corte, su dignidad humana como si ésta valoración fuese un universal aplicable a todos los seres e individuos pertenecientes a la especie humana; de allí se concluyó que los miembros de este grupo eran libres, que tenían derecho al libre desarrollo de su personalidad, a la libertad de conciencia y cultos, como si estas categorías axiológicas, subordinadas a la condición de Hombre, fueran universales transculturales. El problema consistió en pensar la Nación como diversidad y no como pluralidad. No se pensó la Nación como un constitutivo político y jurídico de realidades suplementarias, que se añaden a algo particular, para completarlo o agrandarlo; como múltiple, como múltiple que se presenta en más de un aspecto o forma.

El caso de los u'was fue todavía más diciente al darle un carácter más globalizado a las demandas sociales de grupos cultural y étnicamente caracterizados como diferentes en el contexto nacional. En términos muy sintéticos, atendiendo a los imperativos de este texto, los u'was no aceptaron la explotación de los recursos petroleros cuyos yacimientos se encontraban en el subsuelo de sus territorios y en sus vecindades. No obstante las declaraciones de altos representantes del gobierno, de que la Occidental de Colombia -al igual que la

Texas Petroleum Company en la Alta Guajira y la explotación de carbón por Carbocol-Interacor-, venía adelantando las exploraciones con estricto cumplimiento al mandato constitucional de respetar la integridad cultural, social y económica de los u'was, los miembros de este grupo amenazaron con quitarse la vida si la Corte Constitucional no atendía sus peticiones. Acompañando las manifestaciones de rechazo de los u'was, diferentes organizaciones y grupos “indígenas” adelantaron acciones de protesta, entre junio y septiembre de 1996, con presencia de organizaciones internacionales de Ecuador y Bolivia, de los Estados Unidos, de Suiza, Holanda, Japón, México, Israel y la República Checa. Estas protestas tuvieron eco en el exterior con la participación de ONG como Rainforest Action Network y Amazon Coalition, y se hicieron frente a las instalaciones de Fidelity, el mayor fondo mutuo de inversión del mundo y poseedor del 8,5% de las acciones de la Occidental<sup>16</sup>.

Pese a todas estas manifestaciones nacionales e internacionales tanto el gobierno como la Oxy se negaron a dar marcha atrás a sus pretensiones y, con este propósito, el presidente Ernesto Samper empleó la fuerza pública por medio del desalojo de 450 “indígenas”, asentados en Cubará y La Chinita, acciones que dejaron cuatro niños muertos y doce adultos desaparecidos; la Policía reportó heridas a garrote causadas a un mayor y un flechazo en una axila a un patrullero. En el clímax del enfrentamiento la Oxy, junto con el periódico El Tiempo, manifestaron que los “indígenas” estaban siendo aprovechados tanto por el ELN como por las ONG ambientalistas internacionales. En este ambiente caldeado, sintéticamente descrito en este texto, un juez del circuito de Bogotá tuteló los derechos fundamentales de los u'was ordenando el cierre de las actividades de exploración y explotación en Cerdeño<sup>17</sup>.

Desde el punto de vista jurídico los temas de análisis y discusión de la Corte Constitucional fueron dos: las condiciones y requisitos que debía llenar la consulta previa a las comunidades “indígenas”, necesaria para la expedición de la licencia ambiental, y el problema de las competencias jurisdiccionales cuando se hubieran interpuesto recursos ante una autoridad administrativa; este último aspecto se abordó con un interrogante: en el caso de que se haya recurrido a una autoridad administrativa, *¿puede ape-larse simultáneamente a la tutela como medio*

<sup>15</sup> Idem, pp. 117 y 118

<sup>16</sup> Camilo Borrero García, op. cit., Multiculturalismo..., pp. 84 a 93

<sup>17</sup> Ibidem

*para proteger derechos colectivos fundamentales amenazados?*<sup>18</sup>.

Para responder este interrogante la Corte Constitucional estableció una subregla de carácter dogmático: «La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas debe hacerse compatible con la protección que el Estado debe dispensar a la integridad social, cultural y económica de las comunidades indígenas, integridad que como se ha visto antes configura un derecho fundamental para la comunidad por estar ligada a su subsistencia como grupo humano y como cultura. Y, precisamente para asegurar dicha subsistencia se ha previsto, cuando se trate de realizar la explotación de recursos naturales en territorios indígenas, la participación de la comunidad en las decisiones que se adopten para autorizar dicha explotación. De este modo, el derecho fundamental de la comunidad a preservar la referida integridad se garantiza y efectiviza a través del ejercicio de otro derecho que también tiene el carácter de fundamental, en los términos del art. 42, numeral 2 de la Constitución, como es el derecho de participación de la comunidad en la adopción de las referidas decisiones»<sup>19</sup>. El segundo nivel de lo jurídico afectado, referido a las competencias jurisdiccionales, se resolvió en el marco del Contencioso Administrativo sin tocar para nada los derechos culturales fundamentales de los grupos étnica y culturalmente diferentes al conjunto de la Nación colombiana. De todas maneras, como consecuencia de la subregla de la Corte Constitucional, el 13 de julio de 1998 el Gobierno expidió el Decreto 1320, «por medio del cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales renovables dentro de su territorio»<sup>20</sup>.

En el caso de los u'was la Corte Constitucional, los tribunales que intervinieron y el Contencioso Administrativo, tomaron una vía alterna para resolver el litigio de éstos con la Oxy y el gobierno nacional. La tutela de los derechos fundamentales de los u'was se dirimió a través del restablecimiento del derecho de un colectivo cultural específico de participar en la toma de decisiones que pudieran afectar su territorio; al mismo tiempo, el carácter litigioso del conflicto inicial derivó en un «choque

de trenes», como comúnmente llama la prensa nacional a las colisiones de competencias entre los tribunales y las cortes, que se resolvió por vía del Contencioso Administrativo indiferente a las contradicciones que se suscitaron en la interpretación del texto constitucional, garante de la diversidad y multiculturalidad de los componentes de la Nación.

Estos dos casos, que he querido presentar en el marco de los universales etnocéntricos a través de los cuales se reconoce la multiculturalidad y la diversidad de los componentes de la Nación, muestran hasta qué punto la tensión entre los valores culturales particulares universalizados y la pluralidad de lo cultural en la sociedad nacional ponen en crisis no sólo las decisiones políticas y jurídicas sino a las disciplinas encargadas de investigar y reflexionar lo llamado humano. Estas reflexiones, desde los años finales del siglo XIX en Francia, se situaron, dramáticamente, con Gustave Le Bon y Maurice Barrès, en los territorios de un doble relativismo, cognoscitivo y moral, que pusieron en tensión las pretensiones de validez de valores transculturales<sup>21</sup>, como los pertenecientes a la cultura occidental cristiana y hoy, sin excluir a ésta, a los derechos del Hombre y del Ciudadano, y los derechos humanos, originalmente alentados por los imperios decimonónicos y del siglo XX, hasta la actualidad.

De hecho surgen niveles de diferenciación en la pretensión de los postulados relativistas decimonónicos, y de los siglos XX y XXI. Entre éstos hay algunos que se refieren, por un lado, en el pasado relativamente reciente, a las posturas relativistas de los intelectuales europeos y de los etnólogos que comprometieron siempre la relación asimétrica establecida entre las potencias imperialistas y sus territorios coloniales. En esta relación los imperios se «jugaban», por así decirlo, su carácter civilizador; se sometían a la crítica interna de sus intelectuales y políticos, dotados de concepciones humanistas, y a la crítica externa, de orden político en una correlación de fuerzas internacional, de los otros imperios coloniales. Sólo así se entiende, por ejemplo, la postura pseudo humanista de la prensa y del gobierno inglés y la Corona británica ante el informe de Roger Casement en referencia a la explotación del latex en el Putumayo y el Amazonas<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Idem, p. 122

<sup>19</sup> Idem, p. 127

<sup>20</sup> Idem, 133

<sup>21</sup> Tzvetan Todorov, op., cit., *Nosotros...*, p. 77

<sup>22</sup> Augusto Gómez, Ana Cristina Lesmes, Claudia Rocha, *Caucherías y conflicto colombo – peruano. Testimonios 1904 – 1934*. Santafé de Bogotá, Disloque editores, 1995, pp. 143 a 196



En este primer nivel de referenciación las potencias coloniales decimonónicas y del siglo XX, al igual que hoy, se concibieron a sí mismas, dentro de sus propios territorios metropolitanos, como sociedades políticas unitarias dotadas de los más altos sistemas axiológicos, jurídicos y normativos, en referencia a sus nacionales y, por obvia consecuencia, frente a los extranjeros del resto del mundo y en relación con los habitantes de las áreas coloniales<sup>23</sup>; hasta en la literatura de masas se concretó esta perspectiva<sup>24</sup>.

En el segundo nivel -relacionado con los países antiguamente coloniales, y con el neocolonialismo actual, europeo y norteamericano-, los postulados relativistas de la diferencia y la multiculturalidad cambian de matiz. Estos países periféricos se encuentran, por lo general y en el mejor de los casos, según el actual orden internacional, en etapas culturales, políticas, sociales y económicas, ligeramente precedentes a las de los imperios coloniales y las actuales potencias occidentales, aunque ligados a ellas por un ethos civilizador. El carácter regulador del derecho internacional sitúa en manos de los poderes internacionales constituidos el control de los gobiernos de los países otrora mundistas que, según ciertas narrativas y formas específicas de presentación de los hechos, atentan contra sus nacionales, contra sus diferencias culturales, sociales y políticas, y aún contra los extranjeros. La operación política es de alta cirugía -permítanme en este caso el empleo de esta metáfora clínica que me ahorra muchas páginas de reflexión-. Cuidadosamente separan, como en el caso de los u'was y de los nukak-maku, los intereses económicos, políticos, geoestratégicos y de control hoy del narcotráfico, propios de los poderes metropolitanos, de las formas de actuación interna y violaciones a los derechos fundamentales por parte de esos estados que en la práctica, la mayoría de ellos, sólo avalan el imperativo de las políticas internacionales en manos de los imperios de la posmodernidad y de organismos como la ONU, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, Unión Europea y, en un plano secundario para las Américas, la OEA, entre otros más. Encubren los dispositivos empleados en una guerra subterránea que se inició, para el África, el sudeste asiático,

América Latina y Colombia en particular, al finalizar la Segunda Guerra Mundial y que continuó hasta el derrumbe de los llamados socialismos reales para enfrentar hoy supuestas o reales manifestaciones del terrorismo internacional. Invirtiendo el dicho popular, podría afirmar, que se trata de *vino viejo y añejo en odres nuevos*.

En este nivel las potencias posmodernas y las organizaciones internacionales se vuelven defensoras del derecho a la diversidad étnica y cultural, de la multiculturalidad, de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, junto con la democracia liberal, la libertad y el libre mercado, frente a los gobiernos de los países periféricos y entidades privadas que atentan, en determinados momentos, contra estos derechos. La contradicción es manifiesta: la diversidad étnica y cultural, la multiculturalidad, las diferencias de todo orden -particulares de concepciones de mundo específicas-, que se protegen y avalan en el discurso jurídico y político internacional, son situadas aparentemente en el mismo nivel de realización al lado de un sistema político y económico, de valores y derechos universalizados, transculturales y transnacionales. Esta paradoja, por supuesto, no es inocente así como tampoco su eje geopolítico que se centra en la defensa de los derechos de la diversidad y de la multiculturalidad. La defensa que hacen de estos derechos las potencias posmodernas y los principales organismos internacionales -cuyos intereses, por lo general, son los mismos que los de esas potencias-, hacen parte de una estrategia que busca debilitar los gobiernos y las formas de Estado propias de los países periféricos situados en relación subordinada con los centros hegemónicos del sistema capitalista globalizado. Los casos recientes de Afganistán e Iraq, de la antigua Yugoslavia y hoy de Colombia, esta última con el Plan que lleva su nombre, son en mi criterio suficientes para demostrar el papel de la contradicción antes señalada.

Los dos niveles del relativismo cultural y político expuestos llenan de contenidos disciplinarios, los textos, los discursos que en nombre de la diversidad, de la diferencia y del multiculturalismo permanentemente se exponen en la supuesta era actual de la posmodernidad, de la desconstrucción y del aparente derrumbe

<sup>23</sup> Tzvetan Todorov, op. cit., *Nosotros...*, pp.77 y 78

<sup>24</sup> Entre otros escritos, llevados al cine, basta leer las obras de Julio Verne, para el caso de Francia, los cuentos de los hermanos Grim, los comics de Superman, Marvita, el Capitán América, el Pato Donald, para concluir con las innumerables películas, como Rocky I a V, en las cuales el héroe norteamericano salva a los demás seres humanos de sí mismos y de otros como ellos que únicamente se sienten satisfechos viviendo su propia naturaleza del mal

<sup>25</sup> Como dice una publicidad en una de las principales cadenas radiales de Colombia, "*algunos colombianos se sienten*

consecuente de los meta-relatos de cualquier estirpe. Los sociocentrismos capitalista y de la democracia liberal, impuestos como universales en la hora actual, y anunciados por Francis Fukuyama como *El Fin de la Historia*, se conjugan con los etnocentrismos nacionalistas y religiosos, con sus jerarquías y gradaciones<sup>25</sup>, que reconocen la diversidad y multiculturalidad de los componentes de la Nación, de las naciones a los cuales estos nacionalismos dan concreción metafórica.

El resultado no es otro que el de la emergencia renovada de un doble nivel xenofóbico<sup>26</sup>, que se desenvuelve -alentado en la dimensión internacional por las potencias posmodernas-, uno de ellos con mayor libertad, como crítica, por un lado, de ciertos fundamentalismos y, por el otro, como control al tráfico de estupefacientes, de armas y del terrorismo internacional. El segundo nivel, que también he llamado xenofóbico, se concreta internamente en cada país, positiva y negativamente, como admiración o rechazo, frente a la diversidad de lo étnico y en relación con la multiculturalidad, esta última muchas veces matizada a través de un efecto de invisibilización.

Creo que debo detenerme en esta reflexión que poco a poco ha tomado un cariz más político que académico. Sin embargo, no puedo dejar de pensar en lo que subyace en el reconoci-

miento de la diversidad y la multiculturalidad: la presencia de un *humanismo* que ya es de vieja data; el peso de una tradición ideológica, religiosa, política y científica, esa es la enorme paradoja, que hace de los seres humanos, sin importar sus diferencias culturales específicas, el desenvolvimiento sintagmático, las narrativas históricas, del paradigma de Hombre; no me refiero para nada a la unidad, supuesta o realmente comprobada, del sistema biopsíquico de todos los seres humanos.

La diversidad y la multiculturalidad son preconizadas y aceptadas hoy, no obstante la presencia todavía activa de ciertos nacionalismos que se resisten a su disolución, en tanto ellas se refieren, comprometen, a la ontología de un Ser vivo, único entre los demás seres vivos: el Hombre. Empero, surge una pregunta que Tzvetan Todorov eludió cuidadosamente en su crítica al supuesto antihumanismo de Claude Lévi-Strauss<sup>27</sup>: en todas las culturas, sin excepción alguna, tanto del pasado como del presente, ¿lo humano tiene trascendencia y, si es así, su trascendencia es la misma para todos? Ahora bien, se podría objetar este interrogante con el argumento de que abandono el relativismo cultural para situarme, implícitamente, en el universalismo de la trascendencia. Esto no es así; no estoy afirmando con el interrogante que el sentido de trascendencia es universal para

---

*orgullosos porque tienen la visa norteamericana*". Esta subjetividad, que sólo pertenece al individuo, pone de presente la fuerza que tiene un sistema de representaciones en las personas sometidas a su influencia e interacción; señala, por así decirlo, la existencia de una jerarquía ideológica que valora más y sitúa por encima del etnocentrismo nacionalista, un documento que le permite al individuo escapar de su país de origen, negarlo, y adquirir, si así lo desea, su pertenencia a otra nacionalidad, sin tener que renunciar a la nacionalidad de origen, en este caso colombiana, puesto que la Constitución de 1991 así se lo permite. Lo mismo está sucediendo hoy con las visas de España, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia y en los últimos años el Canadá

<sup>26</sup> Aunque la palabra *xenofobia* compromete la raíz griega *xeno*, que significa extranjero o ajeno, comúnmente se ha entendido como aversión o desprecio hacia lo extranjero; tiene como referente opuesto otra palabra con su consecuente significación: *patria*; ello es, tiene como referencia opuesta los naturales de una nación, la cuna, el país natal, el suelo natal, suelo patrio, terruño, tierra y tierra natal, por vía de la afectividad. Estas relaciones, que comprometen los sentidos de nación y de extranjero, entre otros, se manifiestan en los Estados nacionales unitarios, así se reconozcan como diversos y multiculturales, no sólo frente a la persona nacida en el territorio del otro Estado, configurante de otra nacionalidad externa, sino en frente y en relación con las personas adscritas a grupos étnicos y culturales claramente diferenciados de la cultura hegemónica. Por esta razón empleo la palabra *xenofobia* en sentido amplio y no restringido; compromete la aversión y el desprecio, en Colombia por lo menos, hacia los "indígenas", hacia los afro-hispano-descendientes, hacia las manifestaciones cromáticas de las pieles, que se aproximan a la polaridad de lo impuro, de la mancha. Pero también en Colombia, como resultado de los procesos de desvalorización de la llamada "cultura nacional" hegemónica, la manifestación *xenofóbica* también se ejerce sobre el sí mismo autocentrado. Es el caso de las valoraciones positivas al orden de los "indígenas" en sus marchas de protesta, a las formas de resistencia pacífica que éstos en algunas oportunidades han hecho en relación con la presencia de grupos armados en sus territorios-aunque también la valoración positiva que se hace encubre el rechazo de los "indígenas" a la presencia de las fuerzas del Estado colombiano en sus territorios, y no sólo a las fuerzas guerrilleras y de los paramilitares-, que buscan sancionar, por parte de quienes hacen estas valoraciones positivas de lo "indígena", concebidos realmente como inferiores, al conjunto de la sociedad. Por esta razón, para algunos y algunas, más vale la visa norteamericana o de cualquier otro país europeo y, si es del caso, del resto de las Américas, que la cédula de ciudadanía colombiana

<sup>27</sup> Tzvetan Todorov, op. cit., *Nosotros...*, pp. 82 a 112



todos los sistemas culturales, por lo cual la pregunta estaría viciada desde el principio. Cuando pregunto por la trascendencia lo hago desde el punto de vista del observador que descubre, en las manifestaciones concretas de orden político como la Constitución de 1991 y el conjunto de constituciones políticas de los países de América Latina, la presencia de valores éticos, morales, jurídicos, políticos y económicos, transculturales al lado del reconocimiento de la diversidad y la multiculturalidad.

El *humanismo* que hizo al Hombre centro de todo, el *humanismo* que puso al servicio del Hombre la *naturaleza*, los demás seres vivos y las cosas inanimadas, que cada vez más niega en el Hombre, con el transcurso de una historia teleológica, su condición de ser de *naturaleza*, al establecer e imponer la existencia de valores fundamentales universales, como el de la vida humana, de hecho es trascendente y regula las otras manifestaciones y sistemas culturales que en algún momento se le oponen y lo enfrentan. Es desde allí que surge la pregunta en los apartes finales de este escrito.

Entonces, si la pregunta por la trascendencia de lo humano está posiblemente viciada porque procede del mismo lugar cultural que acepta la trascendencia y no de otros lugares culturales, cabría preguntarse qué significan, en Colombia por lo menos, algunas formas de autodenominación de grupos étnicos específicos. Muchos antropólogos han encontrado que algunas de esas formas autonominativas significan *gente*, en la traducción que se hace al castellano; igualmente han encontrado que cuando los miembros de estos grupos étnicos se refieren al “otro”, lo denominan: *gente como nosotros*; es decir, reconocen la semejanza entre sí del uno y del “otro”. El reconocimiento de esta semejanza no significa que el “otro” para el uno tenga el mismo fundamento ontológico ya que sus diferencias estriban, precisamente, en las mitopoéticas de origen del cosmos y de todos los seres que hacen parte de él.

En la mitopoética occidental, a través de las figuras paradigmáticas de Adán y Eva, a través de la figura del Dios hecho Hombre para salvar

a los demás hombres, todos los seres humanos, sin excepción alguna, tienen el mismo origen y la misma trascendencia, todos tienen un lugar en el proyecto de salvación. Sobre esta base la cultura occidental cristiana expandió sus límites y su influencia; sobre esta base constituyó una moral deontológica universal, que incidió profundamente en los sistemas políticos y jurídicos nacionales característicos de la modernidad.

Para finalizar esta breve exposición quisiera retornar, así sea momentáneamente, a la problemática de la alteridad puesta en relación con el imperativo cultural occidental del universalismo de la trascendencia humana a través de su caracterización.

La bondad o maldad del “otro”, de la ipseidad o de la alteridad-*idem*, parte de la definición ontológica en la cultura occidental cristiana del Hombre como ser falible<sup>28</sup>; de allí provienen las morales deontológicas y sus niveles axiológicos, de las sociedades y de sus respectivos sistemas políticos, enmarcados en esta tradición; de allí proviene la superioridad moral que se arroga Occidente y todos los sistemas políticos y sociales actuales, que reconocen esta tradición como propia, frente al “otro”; que expresa en sí mismo su condición más originaria por virtud de un juego de oposiciones afirmantes: la deontología del respeto a la diferencia y las deónticas éticas, a través de la consciencia del odio, de la discriminación y de sus luchas; lo originario de Occidente se trasluce a través del juego de las degradaciones concretas derivadas de la falibilidad de cada ser humano. Esto conduce a las prácticas de acercamiento o lejanía del “otro”, a mis identificaciones y distancias, por medio de un juego especular de imposición de mi propia imagen y representación del “otro”, asignándole mis valores y rechazando sus otros valores. La problemática de la alteridad, en este punto, se sirve de la gradación infinita de los estados de conocimiento más o menos elevados sobre el “otro” para demitirlo, aceptarlo, ser indiferente o esgrimir una aparente neutralidad frente a su propia realidad de existencia y con ella frente a sus concepciones de mundo. En el fondo es una praxis propia de la trascendencia.

<sup>28</sup> Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 151 a 156 y 159 a 164

## Referencias

BARTHES, Roland, El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France, 5ª edición. México, Siglo XXI editores, 1989

BOHANNAN, Paul, GLAZER, Mark (1993) *Antropología: lecturas*, 2ª edición. España, McGraw-Hill

BORRERO, García, Camilo (2003) *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Colombia, GTZ, Cinep, Ediciones Antropos.

FABRI, Paolo. (1999) El giro semiótico. Las concepciones del signo a lo largo de su historia. España, Gedisa editorial.

FERRATER Mora, José. (1994) *Diccionario de filosofía, A-D*, 1ª edición revisada. Barcelona, Editorial Ariel.

GNECCO, Cristóbal. (1999) Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología. Bogotá, Universidad de los Andes.

GNECCO, Cristóbal, ZAMBRANO, Marta. (2000) *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Universidad del Cauca.

GÓMEZ, Augusto, LESMES, Ana Cristina, ROCHA, Claudia. (1995), *Caucheras y conflicto colombo – peruano. Testimonios 1904 – 1934*. Santafé de Bogota, Disloque editores.

LLANOS, Vargas, Héctor. (1995) Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético. Santafé de Bogotá, Reprolaser.

MERTON, Robert K. (2002) *Teoría y estructura sociales*, 4ª edición. México, Fondo de Cultura Económica.

RICŒUR, Paul, Finitud y culpabilidad. Madrid, Editorial Trotta, 2004

TODOROV, Tzvetan. (1987) *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI editores.

TODOROV, Tzvetan. (2000) *Nosotros y los otros*, 2ª edición. México, Siglo XXI editores, 2000