



## Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal

**David Blanco Cortina**

Abogado, Universidad de Cartagena. Candidato a Magíster en Derecho.  
Universidad Nacional de Colombia.

Correo electrónico: [pietasser@hotmail.com](mailto:pietasser@hotmail.com), [blanco.cortina@gmail.com](mailto:blanco.cortina@gmail.com)

## Resumen

La hipótesis de trabajo que se pretende sustentar en este escrito consiste en que la diversidad cultural profunda no encuentra una respuesta adecuada dentro de esquemas liberales tales como el liberalismo procedimentalista, el liberalismo sustantivo o el nacionalismo liberal y el multiculturalismo liberal, y por esta razón es imperioso buscar modelos alternativos que permitan dar cuenta de la diversidad cultural más allá de los valores liberales. En este sentido, se revisarán las perspectivas abiertas por Catherine Walsh y Álvaro García Linera, a propósito de la interculturalidad y lo multicivilizatorio, respectivamente. Para desarrollar esta hipótesis se enfrentarán las distintas posturas liberales y no liberales con algunos casos de diversidad cultural profunda, entendida como diferencia radical, para intentar determinar las diferentes respuestas ante ellos.

**Palabras Claves:** liberalismo; multiculturalismo; interculturalidad; multicivilizatorio; casos fronterizos.

## Los límites del multiculturalismo. Más allá del culturalismo liberal

### Introducción

La imagen de Estados compuestos por distintas naciones o grupos minoritarios multiétnicos o simplemente estelas de colectivos reclamando el reconocimiento de su diferencia en pos de la igualdad, tales como feministas, LGBT o afroamericanos,<sup>1</sup> ha ocupado el centro de las discusiones políticas y filosóficas desde finales del siglo XX.<sup>2</sup>

Esta imagen –la imagen multicultural– ha provocado fecundas reflexiones al interior del liberalismo acerca de cómo tratar las diferencias dentro del esquema de derechos liberales, sustentado en la concepción del individualismo racionalista propia de la modernidad occidental, sin que la estructura liberal se desestabilice.

Las propuestas se han movido pendularmente de un extremo a otro entre las concepciones cerradas que defienden la afirmación de los principios liberales más básicos que conforman la concepción del “individuo desvinculado”, lo que llama Taylor el “liberalismo atomist”,<sup>3</sup> y aquellas que postulan la validez de la cultura hegemónica como el único horizonte cultural posible para desarrollar los supuestos liberales,<sup>4</sup> pasando por posiciones intermedias que buscan acomodar la diversidad estableciendo una relación co-sustancial entre libertad y cultura de manera tal que las diferencias encajen dentro del esquema liberal.<sup>5</sup> Ya veremos cómo estas posiciones no son radicalmente opuestas.

Así planteado el debate, las posiciones encontradas resultan caricaturescas en la medida en que se agrupan diversas posturas sin dar cuenta de los desarrollos argumentativos disímiles que éstas presuponen y además se omiten otro tipo de perspectivas que enriquecen la discusión como el multiculturalismo crítico<sup>6</sup> o el derecho constitucional

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen (1999). *La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de derecho*. Consultado en: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, págs.189-227. Habermas distingue tres niveles de discurso dentro de los cuales se incardina el debate sobre el multiculturalismo: 1) la discusión sobre la funcionalidad contemporánea del discurso filosófico de la modernidad, 2) la disputa por la racionalidad y sus pretensiones universalistas, y 3) desde un punto de vista normativo, el debate sobre el derecho moderno, el Estado de Derecho y la democracia en relación con los derechos de las minorías. Así mismo, aboga por distinguir entre distintos fenómenos tales como el feminismo, el nacionalismo minoritario -que constituye el multiculturalismo propiamente dicho, los procesos de “construcción nacional” y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo, cada uno de los cuales tiene implicaciones teórico-prácticas diferentes.

<sup>2</sup> Kymlicka, Will (2003). *El nuevo debate sobre los derechos de las minorías*. En *La política vernácula*. Barcelona: Editorial Paidós, págs. 29-58.

<sup>3</sup> Taylor. Charles (1997). *Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós, págs. 91-113.

<sup>4</sup> Schnapper, Dominique (2000). *Comment reconnaître les droits culturels?* En Kymlicka, Will y Mesure, Sylvie (Dir.), *Comprendre. Revue de philosophie et de sciences sociales: Les identités culturelles*, No. 1, págs. 253-269. Véase del mismo autor *Nación y democracia* (Entrevista). En Manent, Pierre, Rosanvallon, Pierre & Gauchet, Marcel (Dir.) (1997). *Nación y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, págs. 173-189

<sup>5</sup> Kymlicka, Will (1996). *Libertad y cultura*. En *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, págs. 11-150. Cfr. RAZ, Joseph. *Multiculturalismo: una concepción liberal* (2001). En *La ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa, págs. 184-207.

<sup>6</sup> McLaren, Peter (1997). *Terror blanco y acción de oposición. Hacia un multiculturalismo crítico*. En *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós, págs. 145-175

consuetudinario.<sup>7</sup> Por otro lado, más allá del liberalismo, para Latinoamérica, se han propuesto alternativas interesantes que valdría la pena revisar.<sup>8</sup>

No obstante, en el presente texto no se reconstruirán los debates esbozados de manera exhaustiva, sino que se presentaran las líneas principales para ilustrar cómo desde el liberalismo, se trate o no de multiculturalismo, se llega siempre a la misma respuesta frente a la diversidad cultural *profunda*, de allí que sea necesario dar paso a distintas alternativas que suministren herramientas a efectos de tratar la diferencia cultural *profunda* de una manera *otra*.

Con el fin de desarrollar esta **hipótesis de trabajo**, (1) se retomarán algunos de los casos que propone la antropóloga Esther Sánchez Botero, para intentar mostrar que ante eventos culturales *fronterizos*, en el sentido en que desbordan los límites liberales, (2) el liberalismo, en su versión (2.1) procedimentalista, (2.2) sustantiva o (2.3) multicultural, no tiene respuestas distintas a la de iniciar una suerte misión evangelizadora para convertir a aquellos que se encuentran en el error.

Luego, (3) se explorarán alternativas fuera del marco liberal recurriendo (3.1) al “*proyecto de interculturalidad*” de Catherine Walsh y (3.2) la noción de “*lo multicivilizatorio*” de García Linera.

## 1. Casos fronterizos: “Tránsito” y “encender la llama en dos corazones”

Dentro de los casos que trae a colación la profesora Sánchez Botero, se pueden distinguir *casos fáciles* o *claros*, cuya resolución adquiere sentido sin mayores inconvenientes desde la mirada liberal tales como el reconocimiento por parte del Estado de autoridades indígenas tradicionales,<sup>9</sup> y *casos difíciles* o *de frontera* que cuestionan los patrones culturales y jurídicos del liberalismo, que constituyen lo que se ha dado en llamar aquí diversidad cultural *profunda*, y que no encuentran una recepción sencilla a la luz del multiculturalismo.

Como ejemplos de estos últimos, se cuentan el “caso de Tránsito” y el caso del “Guambiano que enciende la llama en dos corazones”, de los cuales se hará un breve relato a continuación.

### 1.1 Caso Tránsito

Tránsito era una mujer indígena Páez influenciada por una misión evangelizadora que hace presencia en la zona andina y pretende llevar la palabra de Cristo y convertir a los indígenas paeces al protestantismo. El esposo de Tránsito, Alcides Cayapú Dagua, recién salido de prisión, se entera que su mujer estuvo embarazada y dio a luz a una niña que entregó a su cuñada, Otilia Cayapú Dagua.

<sup>7</sup> Bonilla, Daniel (2006). *Diversidad cultural y valores liberales*. En *La Constitución multicultural*. Bogotá: Uniandes - Siglo del Hombre Editores, págs. 47-108.

<sup>8</sup> Ver Gómez-Castro, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

<sup>9</sup> Sánchez Botero, Esther (2004). *Sobre las autoridades indígenas tradicionales*. En *Derechos propios. Ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios del Ministerio Público, págs. 75-84.

De acuerdo con las creencias indígenas, la niña murió a causa de que le dieron “leche de vaca”, alimento prohibido para los paeces, como quiera que Otilia no podía amamantarla. Además, Tránsito no le regaló a su niña al nacer, un animalito que la protegiera del arco iris que habita en los “charcos de agua amarilla”. Charcos que son la razón por la cual las mujeres paeces no pueden salir a caminar durante el parto o el posparto y si lo hacen deben cumplir con ciertos ritos para evitar que recaiga sobre el recién nacido algún mal procedente del arco iris, ritos que Tránsito no realizó antes de caminar hasta otra patrilocalidad para dejarle la bebe a su cuñada.<sup>10</sup>

Amén de todo ello, Tránsito no asistió al entierro de la niña ni “al lavatorio para limpiarse y así no contaminar a quienes la rodean, ya que ella es portadora de muerte”. Resultaba problemático, de igual modo, la forma como fue concebida la niña, no porque haya sido producto de la violación de un blanco, sino por cuanto Tránsito aceptó la invitación del blanco a tomar cerveza. Entre los paeces no está prohibido tomar cervezas, pero sí es una infracción tomarla con un blanco y aquellos indígenas que lo hacen son considerados “lame botellas” o blancos “de los que no toman chicha” y ello tiene una connotación negativa especial dentro de la comunidad.<sup>11</sup>

Después de enterarse de todo esto, Alcides le reprochó a su mujer el haber regalado a la niña, pues él la hubiese criado según las costumbres y tradiciones del pueblo sin mayores inconvenientes. Sin embargo, la convivencia entre los dos no se vio alterada por estos hechos hasta que un día en que se encontraban jugando y hablando en casa, llegó Otilia a visitar y saludó a ambos de acuerdo con la tradición: “¡Buenos días hermano!”, “¡Buenos días hermana!”, respondió Alcides. “¡Buenos días cuñada!” y contesta igual Tránsito, irrespetando las estrictas reglas del parentesco entre paeces.

Ante esta escena Alcides monta en cólera y pregunta a ambas “¿Ustedes por qué se dicen cuñadas, por qué no se dicen comadres?”, acto seguido toma su correa, azota a Tránsito, le pone un leño prendido sobre el cuerpo y, totalmente quemada, la arrastra... hasta que muere horas más tarde. Viéndola muerta, Alcides sale a buscar cerdo para “velar a la finadita, porque a ella hay que ponerla velas y ¡que venga mucha gente!”<sup>12</sup>

El caso fue juzgado por las autoridades indígenas del pueblo Páez, quienes encontraron que las acciones realizadas por Alcides Cayapú Dagua respondían al noble prurito de conservar los valores y creencias propias del pueblo Páez.

## 1.2 Caso del guambiano que enciende la llama en dos corazones

Un hombre guambiano sostenía una relación amorosa triangular dentro de su comunidad con su esposa y su amante, la cual estaba casada también. Una vez descubierto y reprendido, prometió no continuar con su amante y cuidar de su familia.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Sánchez Botero, Esther (2004). *Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas*. En De Sousa Santos, Boaventura & García Villegas, Mauricio (Dir.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídicos*. Tomo II, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, págs. 159-199.

<sup>11</sup> *Ibidem*, págs. 171.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pág. 168.

<sup>13</sup> Sánchez Botero, Esther. *La Aplicación de la Justicia llamada tradicional*. En *Derechos Propios (...)* Op. cit., págs. 165-175.

Cualquier día en una fiesta del pueblo se encontraron los tres, y la esposa ante la presencia de la (ex) amante, decidió retirarse, dejando al marido sólo en la reunión. Al día siguiente, algunos habitantes del pueblo comentaron que el esposo y la amante habían salido juntos de la fiesta y se habían ausentado por largo rato.

Semanas más tarde, cuando la esposa y la amante se cruzaron en el mercado, aquella atacó a esta última causándole heridas de gravedad con arma cortopunzante, que finalmente ocasionaron el deceso de la amante. Las autoridades indígenas resolvieron la infracción atribuyendo al esposo infiel la responsabilidad por el hecho y condenándolo a pagar días de trabajo a favor de la familia de la víctima y de la comunidad.

La esposa, por su parte, fue juzgada más no sancionada, y quedó al cuidado de su marido y de su familia.<sup>14</sup>

### 1.3 Sobre los casos y la noción de diversidad cultural profunda

Es necesario realizar algunas anotaciones sobre los casos a efectos de precisar o justificar su utilización. La distinción entre casos fáciles y difíciles es recurrente en la teoría del derecho desde la conocida discusión entre el positivismo hartiano y el no-positivismo dworkiniano sobre la interpretación jurídica y la discrecionalidad judicial.<sup>15</sup> Sin embargo, en este trabajo la distinción obedece, obviamente, a criterios diferentes.

Lo que se asume como criterio en este caso, es la capacidad del liberalismo para responder a los desafíos de la multiculturalidad sin que se afecten las bases de su estructura filosófica y política. En este sentido, será un caso fácil si el liberalismo lo puede resolver acomodando la diferencia o disponiendo de ciertos instrumentos para facilitar la comunicación entre el liberalismo y los otros-no-liberales.

Así, por ejemplo, en Colombia el reconocimiento de las autoridades indígenas se realiza a través de una dependencia del Ministerio de Interior (Dirección General de Asuntos Indígenas) mediante la expedición de una resolución en el que se le reconoce la calidad de autoridades si cumple con los requisitos establecidos en las regulaciones vigentes (entre otras, Ley 21 de 1991, decretos 372 de 1996 y 2164 de 1995) y ello lo hace un caso fácil para el liberalismo.<sup>16</sup>

No obstante, lo que puede resultar problemático para el liberalismo son las competencias, facultades y límites de las autoridades indígenas frente a los poderes estatales a la hora de juzgar y resolver ciertas situaciones que podrían ser de interés para ambos tipos de autoridades. La cuestión es cómo delimitar las competencias entre la autoridad del Estado y la autoridad indígena (?).

En estos términos, el reconocimiento de autoridades indígenas es, virtualmente, un caso fácil mientras que el establecimiento de sus competencias y límites sería un caso difícil para el liberalismo. Cabe destacar que no existe un límite objetivo entre un problema fácil

<sup>14</sup> *Ibidem*, págs. 165-166.

<sup>15</sup> Ver Hart (1995). H.L.A. *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeled-Perrot, págs. 160-167. Cfr. Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel (1999). Págs. 61-101. Ver también *La Decisión Judicial. El debate Hart-Dworkin* (2005). Bogotá: Uniandes.

<sup>16</sup> Sánchez Botero, Esther. *Sobre las autoridades indígenas tradicionales*. Op. cit., págs. 75-80.

y uno difícil que se imponga de manera definitiva ante la mirada del investigador o político, sino que depende de las posiciones interpretativas que se asuman. De allí que los juicios sobre la facilidad o la dificultad de un caso siempre deban ser justificados y puedan siempre ser controvertidos.

Siguiendo este orden de ideas, conviene aquí responder a la pregunta ¿porqué se consideran difíciles los casos planteados? El caso de Tránsito es palmario en las violaciones de derechos humanos en que incurre Alcides Cayapú al perpetrar el homicidio de su esposa (Tránsito) y la posterior determinación de las autoridades parece en el sentido en que la acción respondía al propósito de mantener intacta las tradiciones y costumbres ancestrales de la comunidad y por ello no merece ningún castigo.

Por otro lado, el caso de la esposa del guambiano que asesina a la amante de su marido comporta dos ejes problemáticos. El primero de ellos es el homicidio como tal y el segundo, y más relevante, son las decisiones que asumen las autoridades indígenas: 1) declarar responsable al esposo infiel del homicidio a pesar de no haber sido cometido por él, y sancionarlo con trabajos comunitarios y a favor de la familia de la víctima, y 2) no sancionar a la esposa quien resolvió y llevó a cabo efectivamente el asesinato de la amante. Lo que se pone en juego aquí para el liberalismo es la concepción punitiva del Estado y el principio de derecho penal de la responsabilidad criminal individual, lo cual se desestabiliza el sistema penal liberal.

Consideramos que estos casos resultan difíciles para el liberalismo por cuanto aceptar su ocurrencia y tratamiento por parte de las autoridades indígenas implica la inestabilidad de las pretensiones universalistas de la cosmovisión liberal y lo llevaría a admitir que no existe ninguna superioridad del Estado liberal sobre otros regímenes no-liberales e incluso iliberales.

Ahora bien, las razones expuestas nos llevan lógicamente a la noción de diversidad cultural profunda, la cual puede resultar oscura sino se señala nada al respecto. En el contexto del presente trabajo la diversidad cultural profunda se corresponde con la existencia y justificación de casos difíciles de tal forma que conceptualmente ambas nociones son equivalentes. Dicho en otras palabras, si existen y se justifican casos difíciles entonces se puede hablar de diversidad cultural profunda.

Nótese que la noción que nos ocupa es definida casuísticamente y no en abstracto, lo cual indica que es un concepto siempre orientado por hechos o casos concretos y no desde el cielo de los conceptos teóricos. Por ello, nos abstenemos de suministrar una definición lexicográfica o estipulativa de la misma evitando, de esta manera, caer en esencialismos vacuos fácilmente criticables.

Luego, la diversidad cultural profunda es equivalente a la noción de casos difíciles y ambas nociones son interdependientes y conceptualmente relativas: no se puede hablar de casos difíciles sin hablar de diversidad cultural profunda, y viceversa, y es vano hablar de casos difíciles si no se justifican los juicios de valor interpretativos que llevan a considerar un caso fácil o difícil.

## 2. Las perspectivas liberales frente a los casos

Ahora se revisaran los planteamientos que se han construido desde el liberalismo para dar cuenta de la pluralidad de valores y la diversidad cultural, con el objeto de enfrentarlos a los casos planteados y de este modo determinar una eventual respuesta a las perplejidades que generan los mismos.

### 2.1 El liberalismo procedimentalista

Esta postura de la filosofía política se encuentra anclada en la tradición del liberalismo contractualista de la modernidad política y jurídica occidental entre cuyos principales representantes se cuentan pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant,<sup>17</sup> e intenta actualizar sus presupuestos políticos y filosóficos para explicar y justificar la funcionalidad del modelo liberal en las sociedades contemporáneas.

Así pues, los liberales procedimentalistas parten de la concepción del sujeto como unidad básica de la sociedad que se asocia con otros para la consecución de un bien común, como la seguridad personal o de la propiedad, pero sin dejar de ser individuos libres e iguales ante la Ley y el Estado. Esto es, sin ser determinados por ningún tipo de pertenencia social, religiosa o cultural, sino todo lo contrario, conservando plena autonomía y capacidad como ciudadano para trascender y realizar su proyecto de vida conforme a la noción de “lo bueno” que se dé a sí mismo.

Bajo este entendido, las distintas nociones de “lo bueno” encuentran su límite en la idea de “lo justo” que deviene de lo acordado en sociedad mediante el consenso de todos los individuos.<sup>18</sup> Por esta vía, la construcción de modelos de vida buena se haya restringida a aquello que pueda ser concebido como “valioso” dentro del marco de “lo justo”, el cual necesariamente, según esta lógica, debe asumir los principios liberales como puntos de partida.<sup>19</sup>

De esta manera, “lo justo” está conformado por las libertades básicas del individuo y el aseguramiento de los bienes sociales primarios que encuentran su concreción en la consagración de los Derechos Humanos y los Derechos Fundamentales como garantías de las libertades individuales. Esto constituye en esencia el marco de referencia para cualquier plan de vida racional viable.<sup>20</sup>

En este orden de ideas, el sistema jurídico-político está impregnado por un ethos no étnico que no promueve ningún plan de vida específico o una meta colectiva a la cual deban adherirse los individuos, simplemente estipula los parámetros procedimentales a la luz de los cuales todos los individuos deben ser tratados con igual respeto y consideración y pueden participar en la construcción de la democracia constitucional que posibilite la

---

<sup>17</sup> Ver Manent, Pierre (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé Editores.

<sup>18</sup> Rawls, Jhon (1996). *Ideas fundamentales*. En *La justicia como equidad. Una reformulación*. Madrid: Tecnos, 1986, págs. 24-65.

<sup>19</sup> *Ibidem*, págs. 38-50.

<sup>20</sup> Rawls, John (1996). *Prioridad de lo justo e ideas del bien*. En *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 171-203.



convivencia pacífica y la resolución de problemas haciendo uso del diálogo y la racionalidad comunicativa.<sup>21</sup>

La comunidad liberal entonces, se erigirá sobre valores tradicionales como la *tolerancia* ante “prácticas culturales discretas”, siempre que se realicen en el ámbito privado, y mantendrá la *neutralidad del Estado*, o la *abstinencia epistémica* como la llama Raz,<sup>22</sup> frente a la diversidad de culturas siempre y cuando se conserve el principio de *la autonomía del individuo*<sup>23</sup> y no se interfiera con su desarrollo en la esfera pública, conforme a los procedimientos políticos determinados consensualmente.

Siguiendo este decurso teórico, el punto culmen del liberalismo sería la posibilidad de alcanzar una ciudadanía universal sobre la base de los derechos humanos y el respeto de las libertades sin que existan distinciones o “derechos diferenciados en función del grupo” o por referencia a algún tipo de vinculación más allá del reconocimiento de las personas como individuos provistos de derechos universales, validos en cualquier tiempo y lugar.<sup>24</sup>

Con base en estos presupuestos teóricos, expuestos en sus líneas más generales y abstractas, ¿Cómo respondería el liberalismo procedural ante las conductas desplegadas en el caso de Tránsito y del guambiano que encendió el fuego en dos corazones?

Para este liberalismo, que promueve una política universalista de igualdad y dignidad para todos sin considerar las opciones personales que vinculan al individuo a un contexto o trasfondo de sentido, en otras palabras, ciego a las diferencias; los indígenas paeces tanto como los guambianos no son sino individuos, ciudadanos del Estado colombiano y en consecuencia, deben acatar y respetar las normas de derecho público comenzando por la Constitución y deben someterse al régimen penal vigente y responder por sus acciones como cualquier otro ciudadano que cometa delitos tales como el homicidio.

Aun más como parte de Occidente, es menester que respeten los derechos humanos y las libertades fundamentales y por tanto se hace necesario que estructuren sus modos de vida buena de acuerdo con los dictados humanistas y universalistas de “la gran comunidad liberal”.

## 2.2 Liberalismo sustantivo y nacionalismo liberal

Estas corrientes de pensamiento relativamente nuevas se propugnan más sensibles a la diferencia que el procedimentalismo liberal (liberalismo sustantivo) y plantean cómo los presupuestos liberales pueden desarrollarse mejor si se asume como marco de referencia unidades políticas nacionales (nacionalismo liberal).

---

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen (1998). *Inmigración y chauvinismo del bienestar. Un debate*. En *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, págs. 636-643.

<sup>22</sup> Raz, Joseph. *Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica*. En *La ética en el ámbito público*. Op. cit., págs. 73-108.

<sup>23</sup> Ferrera, Alesandro (1999). *Sobre el concepto de “comunidad liberal”*. En: RIFP No. 3, págs. 122-142. Consultado el 01 de Octubre de 2011 en: [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-C72D816D-49EA-AB63-34A6-3BAD488A41DF&dsID=sobre\\_concepto.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-C72D816D-49EA-AB63-34A6-3BAD488A41DF&dsID=sobre_concepto.pdf)

<sup>24</sup> Renaut, Alain (2002). *Le multiculturalisme est-il un humanisme?* En: Sosoe, Lukas (Dir.). *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris: L'Harmattan-Presses de l'Université de Laval, 2002, págs. 107-121.

Cabe anotar que la procedencia teórica de cada una de estas corrientes es diferente pero entre ellas se puede establecer coincidencias. El liberalismo sustantivo es una expresión que han acuñado algunos<sup>25</sup> a partir de la contraposición que propone Taylor entre el liberalismo procedimentalista y el modelo implantado en el Quebec que infringe los criterios de la tradición procedimental, para instituirse abiertamente a favor de una aspiración colectiva o un plan de vida bueno común dentro de límites razonables.<sup>26</sup> Otros han denominado a este último modelo, liberalismo alternativo<sup>27</sup> o simple y lisamente “liberalismo 2” (modelo Quebec) frente al “liberalismo 1” (modelo procedimentalista).<sup>28</sup>

De lo que se trata en este caso es de reconocer que el liberalismo es desde siempre un “credo militante” y por tanto, no es culturalmente neutral. En consecuencia, es viable, e incluso preferible en las sociedades multiculturales, concederle a un Estado la posibilidad de promover una cultura particular para proteger su supervivencia y florecimiento, sin que por ello deje de ser liberal, siempre y cuando asuma un compromiso por el respeto de la diversidad y garantice los derechos fundamentales de aquellos que no comparten la aspiración colectiva. Estos derechos constituyen los límites razonables de este tipo de liberalismo (el derecho a la vida, a un proceso justo, a la libertad de expresión, a libre práctica religiosa, etc.).<sup>29</sup>

Por su parte, el nacionalismo liberal intenta explicar la relación existente entre la nacionalidad o la pertenencia a una Nación y la democracia liberal en torno a tres ejes fundamentales, a saber: justicia social, democracia deliberativa y libertad individual.<sup>30</sup> Estos principios que conforman la democracia liberal pueden desarrollarse más adecuadamente en el seno de una cultura nacional. El proceso de modernización occidental hace ineludible el surgimiento de una cultura común que tienda a la homogeneidad del pueblo y que sea auspiciada desde el Estado, debido a los requerimientos de la economía industrial de mercado que necesita fuerza de trabajo calificada y móvil. Esto se ve reflejado en la promoción de una lengua oficial normalizada y una cultura generalizada que haga posible la ficción del “nosotros, el pueblo”,<sup>31</sup> que dará lugar a la comunidad política imaginada “limitada y soberana” capaz de movilizar distintos sectores sociales en pos de una meta colectiva.<sup>32</sup>

Ahora bien, estos rasgos modernos y liberales componen la estructura básica sobre la cual se propende por la justicia social como igualdad de oportunidades y de recursos, por cuanto permiten consolidar grados de solidaridad y comunión entre personas

---

<sup>25</sup> Bonilla, Daniel. *Diversidad cultural (...)* En: Op. cit., págs. 60-67.

<sup>26</sup> Taylor, Charles. *La política del reconocimiento*. En: *Argumentos filosóficos*. Op. cit., págs. 293-334.

<sup>27</sup> Cuchumbé H., Nelson (2010). *La crítica de Taylor al liberalismo procedimental y a la racionalidad práctica moderna*. En: *Revista Ideas y valores* No. 143, págs. 33-49.

<sup>28</sup> Walzer, Michel (1993). *Comentario*. En: Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 139-145.

<sup>29</sup> Taylor, Charles. *La política del reconocimiento*. En: Op. cit., págs. 318-323.

<sup>30</sup> Kymlicka, Will & Straehle, Christine (2001). *El papel central de la Nación*. En: *Cosmopolitismo, Estado-Nación y Nacionalismo de las minorías*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 47-59.

<sup>31</sup> Taylor, Charles (2003). *Nacionalismo y modernidad*. En: McKim, Robert & McMahan, Jeff (Comp.). *La moral del nacionalismo*, Vol. I. Barcelona: Gedisa, págs. 53-86. Para un comentario crítico ver en el mismo libro Kymlicka, Will. *Las fuentes del nacionalismo. Comentario a Charles Taylor*, págs. 87-99.

<sup>32</sup> Benedict, Anderson (1993). *Introducción*. En: *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 17-25.

desconocidas y con preferencias individuales diversas. Además, este esquema posibilita el igual acceso a las instituciones educativas y económicas.<sup>33</sup>

De otro lado, la democracia participativa, entendida como procesos de comunicación públicos e incluyentes, y la libertad individual se ven favorecidas en virtud de que el idioma oficial permite la interacción comunicativa y la comprensión de las cosmovisiones convergentes y así mismo, la cultura provee horizontes de sentido a las acciones y elecciones personales.<sup>34</sup> Así, un espacio como el territorio nacional, físico e imaginario, constituye el punto de partida del liberalismo.

Al cabo de estas breves explicaciones, la pregunta que surge es ¿Qué sucede con minorías nacionales, como las de los casos en discusión? De parte del liberalismo sustantivo, el requisito *sine qua non para incoar* un proyecto estatal de promoción de una cultura particular, es la garantía de los derechos fundamentales como el derecho a la vida, por lo que antes de apoyar un proyecto de vida colectivo, primero hay que ser liberal.<sup>35</sup>

Por el lado del nacionalismo liberal, la respuesta sería muy similar: antes de profesar un nacionalismo comprometido y admitido, este debe ser liberal y promover los valores político-culturales propios del liberalismo, y este proyecto de “construcción nacional” debe erigirse sobre la base del respeto a los derechos humanos básicos. Bajo este esquema, minorías como los paeces o guambianos, pueden quedar al margen o ser incorporadas a la cultura mayoritaria por distintos mecanismos.<sup>36</sup>

### 2.3 Multiculturalismos: concepciones liberales

Los dos referentes teóricos principales del multiculturalismo los constituyen la política del reconocimiento y la ciudadanía multicultural.<sup>37</sup>

La primera corresponde a la propuesta de Taylor consistente, *grosso modo*, en que la identidad de los individuos se construye dialógicamente, en relación con los otros. De allí que el no reconocimiento o el falso reconocimiento puedan infligir o causar daños morales en la relación del yo consigo mismo en la medida en que está mediada por los “otros significativos” que componen la cultura y la sociedad en la que vivimos. Para defender este ideal dialógico frente a las formas monológicas de la construcción de la identidad, reconstruye una línea filosófica sobre la autenticidad que va desde Rousseau hasta G. H. Mead, pasando por Herder y Hegel.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Kymlicka, Will & Straehle, Christine. *El papel central de la Nación*. En: Op. cit., págs. 54-55.

<sup>34</sup> *Ibidem*, págs. 56-59.

<sup>35</sup> Bonilla, Daniel. *Diversidad cultural y (...)* En: Op. cit., págs. 64-65.

<sup>36</sup> Entre las estrategias de construcción nacional excluyentes o “integracionistas”, que a su vez respetan los derechos civiles y políticos de las minorías se destacan las políticas de colonización/inmigración internas, la reconfiguración de las fronteras y poderes de las subunidades políticas internas y las políticas lingüísticas de idioma oficial. Cfr. Kymlicka, Will & Straehle, Christine. *La nacionalización de los Estados y las naciones de las minorías*. En: *Cosmopolitismo, Estado-Nación (...)* Op. cit., págs. 61-78.

<sup>37</sup> Ver Borrero García, Camilo (2003). *En pos del Multiculturalismo*. En: *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP, págs. 11-25. Cfr. Bonilla, Daniel (1999). *La Ciudadanía multicultural y La política de reconocimiento*. Bogotá: Ediciones Uniandes - Estudios Ocasionales.

<sup>38</sup> Taylor, Charles. *La política del reconocimiento*. En: Op. cit., págs. 296-303.

Esto le permite a Taylor confrontar dos tipos de política del reconocimiento, la política de la igualdad que parte de Kant y la modernidad ilustrada, y la política de la diferencia que deviene de la noción moderna de identidad ligada a horizontes culturales. Ambas políticas se soportan sobre una base universalista: la igualitaria en la dignidad de todos los individuos en tanto seres libres e iguales, y la política de la diferencia en el reconocimiento de la identidad única y diferente de cada persona. Así, “la exigencia universal impulsa la admisión de la especificidad”.<sup>39</sup>

Una suerte de interpretación no restrictiva de ambas políticas conllevará a una explicación liberal del modelo Canadá-Quebec, que a su juicio es el paradigma apropiado para las sociedades multiculturales y desembocará en lo que se ha optado en llamar aquí, el liberalismo sustantivo, y posteriormente en un cierto “objetivismo” en la medida en que permitiría determinar el valor objetivo que cada cultura tiene para la humanidad, partiendo de la presunción de hecho de igual valor de las culturas y ayudado por una “fusión de horizontes” hermenéuticos que posibilitaría una comprensión total y en plano de igualdad entre las diferentes culturas. Dicha presunción, no obstante, admitiría a posteriori prueba en contrario.<sup>40</sup>

Kymlicka, por otro lado, preocupado por la justicia cultural en relación con los grupos étnicos (esencialmente, inmigrantes) y minorías nacionales (verbigracia, pueblos aborígenes), restringe el multiculturalismo a las problemáticas de los Estados poliétnicos y multinacionales<sup>41</sup> para intentar resolverlas desde la perspectiva liberal<sup>42</sup> desarrollando una estrategia argumentativa interesante.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pág. 308. Es menester aclarar aquí por qué Taylor aparece con el liberalismo sustantivo y nuevamente con la política de reconocimiento como si no se tratara de la misma propuesta filosófica. Sea lo primero anotar que el multiculturalismo se entrecruza con el nacionalismo liberal como se constata al revisar la obra de Kymlicka y Taylor. Ahora bien, sobre Taylor cabe hacer las siguientes precisiones. El debate multicultural se puede plantear en dos niveles distintos. En un primer nivel se incluyen todas las discusiones referidas a políticas de identidad dentro de las que caben desde los debates feministas y de los grupos LGBT hasta las comunidades afro y pueblos indígenas. En un segundo nivel, se restringe la discusión a las problemáticas multiculturales suscitadas por minorías nacionales se trate de comunidades afro o indígenas o cualquier otro tipo de “cultura societal”. Ambos ejes de discusión dependen del concepto de cultura que se adopte. En el primer nivel de análisis se trabaja con *un sentido débil del concepto de cultura* de conformidad con la cual se tienen en cuenta una multiplicidad de manifestaciones culturales proveniente de distintos grupos minoritarios o excluidos no necesariamente arraigados o con creencias o tradiciones afianzadas. En el eje de análisis se trabaja con una *versión fuerte del concepto de cultura* según el cual sólo son problemas multiculturales aquellos generados por comunidades arraigadas con creencias que constituyen un sistema estructurado de significantes y significados que responden a las preguntas transcendentales de los miembros del grupo, o “culturas societales” en palabras de Kymlicka. Teniendo en cuenta estos dos niveles, consideramos que Taylor participa de las dos discusiones: con la política de reconocimiento interviene en el debate identitario ligado a una noción débil de cultura y con el liberalismo sustantivo o liberalismo 2, como se prefiera, participa de la discusión multicultural vinculado a un concepto fuerte de cultural. De allí que Taylor aparezca en dos de las versiones liberales que, además, no son mutuamente excluyentes y que el mismo autor conjuga en una propuesta de un federalismo republicano. Para unas consideraciones críticas sobre las relaciones entre multiculturalismo y nacionalismo ver Birnbaum, Pierre. *Del multiculturalismo al nacionalismo*. En: Manent, Pierre, Rosanvallon, Pierre & Gauchet, Marcel (Dir.). *Nación y modernidad*. Op. cit., págs. 147-159. Sobre el republicanismo de Taylor ver Cristi, Renato & Tranjan, Ricardo J. (2010). *Charles Taylor y la democracia republicana*. En: Revista de Ciencia Política, Vol. 30, N° 3. Universidad Católica de Chile, págs. 599-617.

<sup>40</sup> Taylor, Charles. *La política del reconocimiento*. En: Op cit., págs. 324-334.

<sup>41</sup> Kymlicka, Will. *Las políticas del multiculturalismo*. En: *Ciudadanía multicultural*. Op. cit., págs. 25-37.

<sup>42</sup> Kymlicka, Will. *Derechos culturales y principios socialdemócratas* (Entrevista). En: Gómez-Muller, Alfredo & Rockhill, Gabriel (2008). *La nueva teoría crítica norteamericana*. Medellín: La Carreta Editores, págs. 139-160.

Parte de un concepto de la libertad con el cual ningún liberal estaría en desacuerdo, a saber: la libertad es la capacidad o facultad de cada individuo de elegir o construir el plan de vida bueno de su preferencia –y aquí subyace la distinción entre lo bueno y lo justo, propia de la tradición liberal–.

A continuación, matiza la conceptualización expuesta introduciendo la categoría de “cultura societal” que consiste, palabras más, palabras menos, en la comunión entre personas a partir de un “léxico compartido de tradición y convención” que se refleja en una lengua común y una institucionalidad pública al servicio de una población concentrada territorialmente. Este tipo de culturas es la que llena de sentido las elecciones individuales de las personas, haciendo de ellas opciones realmente significativas.<sup>43</sup>

Una vez dicho esto, y a efectos de delimitar fronteras respecto de los comunitaristas, afirma que aun cuando la cultura societal es un horizonte de sentido ineludible, el individuo conserva la autonomía suficiente para reflexionar críticamente sobre sus elecciones y si es el caso renunciar a ellas para darle cabida a nuevos mundos culturales. En otras palabras, el individuo nunca está determinado absolutamente por la cultura o por alguna suerte de aspiración comunitaria.<sup>44</sup>

Así las cosas, luego de desvirtuar el argumento del liberalismo clásico acerca de la neutralidad del Estado frente a las manifestaciones culturales, pasa a justificar la concesión de derechos diferenciados en función del grupo, a favor de las minorías nacionales, sobre la base del argumento de la igualdad para corregir las iniquidades que produce la desventaja de culturas minoritarias frente a la hegemónica favorecida por el Estado, el argumento de la validez de los acuerdos históricos, cuando se presenta el caso, y la importancia de la diversidad cultural, siempre que sea funcional y pueda complementarse con los otros argumentos.<sup>45</sup>

Estos derechos específicos de grupo se consagran de acuerdo con dos variantes: (1) las *protecciones externas* (p.ej. derechos de autogobierno y de representación) que buscan equilibrar la relación entre la cultura mayoritaria y la minoritaria de tal forma que esta no sea absorbida o eliminada por aquella, y (2) *restricciones internas*, esto es, la posibilidad de que dentro de su autonomía las culturas minoritarias puedan restringir los derechos individuales de sus miembros a efectos de asegurar la supervivencia de los hábitos y las costumbres tradicionales.<sup>46</sup>

Con un enfoque liberal similar, Joseph Raz defiende una concepción del multiculturalismo que va más allá de las respuestas de la tradición liberal de la tolerancia y la no-discriminación frente a la pluralidad cultural en el sentido en que admite que la libertad individual y la prosperidad dependen de que el individuo se identifique como

---

<sup>43</sup> Kymlicka, Will. *Libertad y cultura*. En: Op cit., págs. 112-117.

<sup>44</sup> *Ibidem*, págs. 118-122.

<sup>45</sup> Kymlicka, Will. *La justicia y los derechos de las minorías*. En: *Ciudadanía multicultural*. Op. cit., págs. 151-182

<sup>46</sup> Kymlicka, Will. “*El nuevo debate sobre los derechos de las minorías*”. En: Op. cit., págs. 36. Cfr. En cuanto a las protecciones externas y restricciones internas en Colombia desarrolladas por vía jurisprudencial, Borrero G., Camilo. *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Op. cit., Cap. III y IV.

miembro pleno de un grupo cultural “respetado y floreciente”, y la validez de los diversos valores plasmados en las prácticas de distintas sociedades.<sup>47</sup>

No obstante, resultan problemáticas al menos dos aseveraciones del autor en las siguientes direcciones: (1) el multiculturalismo liberal respeta las diferentes culturas aunque no sean liberales, bajo la condición de que estén “al servicio de valores verdaderos”(?!), y al mismo tiempo “impone la protección liberal de la libertad individual en tales culturas” (!), cabría preguntar aquí ¿Qué tipo de respeto es este que impone condiciones y medidas político-jurídicas extrañas a la cultura demandante? (2) De igual forma, asegura Raz que la promoción y preservación de una cultura se justifica en términos de su contribución al bienestar de las personas,<sup>48</sup> ¿Qué clase de bienestar, el bienestar material liberal?

El profesor indio Bhikhu Parekh después de revisar las repuestas liberales ante la pluralidad y los distintos monismos clásicos desde el griego hasta el liberal,<sup>49</sup> y con la pretensión de romper el cerco liberal caracteriza la perspectiva multicultural no como una doctrina política con un contenido programático específico o como una filosofía académica acerca del lugar del hombre en el mundo, sino como un punto de vista de la vida humana teniendo en cuenta los siguientes aspectos: (1) todo ser humano crece y se desarrolla dentro de estructuras culturales, que si bien no los determinan, si contribuyen a definir su modo de vida y sus relaciones sociales en contextos dominados por sistemas de sentido y significado; (2) diferentes culturas representan diferentes sistemas de sentido y de visiones de la vida buena más no todas tienen el mismo valor o merecen igual respeto y (3) toda cultura es internamente plural y se forma en un constante diálogo entre distintas tradiciones de pensamiento y acción.<sup>50</sup>

A partir de estos presupuestos, Parekh elabora un concepto sobre la naturaleza humana que lo llevará a su propuesta de un universalismo pluralista y minimalista construido desde una base dialógica y transcultural entre las distintas culturas del mundo,<sup>51</sup> que pretende escapar al encerramiento propio de la tradición liberal pero que paradójicamente encuentra su punto de partida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, desconociendo el carácter etnocéntrico que marcó de manera radical la declaración de 1948, imbuida de todo el universalismo occidental.<sup>52</sup> Así, Lo que comenzó como un intento de repensar el multiculturalismo más allá de sus límites, termina ensanchando las fronteras liberales.

---

<sup>47</sup> Raz, Joseph. *Multiculturalismo: una concepción liberal*. En: Op. cit., págs. 188-189

<sup>48</sup> *Ibidem*, págs. 198-202.

<sup>49</sup> Parekh, Bhikhu (2005). *Respuestas liberales contemporáneas ante la diversidad*. En: *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Akal, págs. 129-176. En este capítulo, Parekh revisa críticamente los planteamientos de Rawls sobre la pluralidad razonable y las concepciones multiculturales de Kymlicka y Raz.

<sup>50</sup> Parekh, Bhikhu. *What is multiculturalism?* Consultado el 6 de noviembre de 2011 en: <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>

<sup>51</sup> Parekh, Bhikhu. *El concepto de ser humano*. En: *Repensando el multiculturalismo*. Op. cit., págs. 177-216

<sup>52</sup> Douzinas, Costas (2008). *El fin de los derechos humanos*. Bogotá: Legis-Universidad de Antioquia.

Después de esta apresurada y sucinta reconstrucción del debate sobre el multiculturalismo al interior del liberalismo, que por demás no agota todos los planteamientos propuestos,<sup>53</sup> ¿qué respuestas podemos extraer para resolver los casos en cuestión?

Si la pregunta fuese dirigida a Kymlicka, la respuesta fuese medianamente clara: ese tipo de culturas iliberales deben ser liberalizadas ya sea a través de medidas persuasivas o coercitivas como p.ej. la presión económica y política que puedan ejercer los Estados liberales frente a las naciones iliberales.<sup>54</sup> En cualquier caso, la promoción de los derechos y las libertades individuales sería un imperativo para los liberales. Con esta respuesta estaría de acuerdo Raz, quien considera que culturas iliberales “quedan muy pocas”.

En este punto cabe traer a colación las palabras de Farrell refiriéndose a la propuesta de Kymlicka: “Solo se justifica proteger mediante este tipo de derechos [los derechos diferenciados] a las comunidades que defienden la libertad de elección y valoran la autonomía: en otras palabras, a las comunidades liberales”.<sup>55</sup>

La respuesta sería más compleja respecto de Parekh con la noción de diálogo transcultural y los valores universales mínimos, entre los que se encuentra el respeto de la vida humana reinterpretado a la luz de las diferentes culturales; y en el caso de Taylor si tenemos en cuenta la “presunción de igual valor de las culturas” y la “fusión de horizontes hermenéuticos”, que luego debe arrojar respuestas “validas” sobre el estudio de las culturas, pero es poco probable que alguna de las dos perspectivas abra el espectro hacia horizontes de posibilidades más allá los marcos liberales.

## 2.4 Consideraciones críticas

Como se ha puesto de presente, las posturas filosóficas revisadas a pesar de que asumen puntos de partida contrapuestos llegan a la misma conclusión en relación con los casos fronterizos planteados. ¿Cómo se pueden explicar estas distancias y coincidencias teóricas? Resulta pertinente a efectos de intentar elaborar una respuesta, introducir una distinción metodológica planteada por Taylor para dilucidar algunas confusiones al interior del debate entre “liberales” y “comunitaristas”. En esta ocasión, Taylor propone distinguir entre “cuestiones ontológicas” y “cuestiones de defensa”. Las primeras están relacionadas con los términos últimos que definen el campo de posibilidades y la estructura de la explicación sobre la vida social, es decir, cuestiones relativas a aquello que constituye “el ser en sociedad”, y en estas discusiones las concepciones clásicas encontradas son las del “atomismo” y el “holismo”. Mientras las segundas se refieren a la postura o principios morales que se adoptan, y aquí la discusión estaría conformada por “individualista” y “colectivista”.<sup>56</sup>

Sin embargo, la distinción tal como es planteada por Taylor adolece de dos limitaciones básicas, a saber: (1) La distinción solo funciona al interior del liberalismo, es decir, solo

<sup>53</sup> Para otras miradas multiculturales, en particular dentro del contexto de la discusión francesa, Wieviorka Michel (2006). *Cultura, sociedad y democracia*. En: Gutiérrez M., Daniel (Coord.). *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*. México: Siglo Veintiuno Editores, págs. 25-76. Cfr. En la misma compilación, Touraine, Alain. *Las condiciones de la comunicación intercultural*, págs. 275-303.

<sup>54</sup> Kymlicka, Will. *Libertad y cultura*. En: Op. cit., págs. 134-135.

<sup>55</sup> Farrell, Martin (1995). *¿Hay derechos comunitarios?* En: Revista Doxa No. 17-18. Alicante, pág. 69-94

<sup>56</sup> Taylor, Charles. *Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo*. En: Op. cit., págs. 239-267.

permite clasificar respuestas en cuanto “lo ontológico” y “las defensas” que sean liberales. En consecuencia, (2) cercena la discusión frente a perspectivas que operan en otros marcos de referencia, en otras palabras, cierra el universo de imaginarios posibles e impide poner de manifiesto las posiciones que realmente están en juego en “cuestiones de defensa”.

Por estas razones, la distinción debe ser re-configurada para que se puedan apreciar los caracteres distintivos que identifican al liberalismo en tanto que tradición<sup>57</sup> y permita entender por qué las respuestas frente la diversidad cultural *profunda*, entendida como diferencia radical, son siempre las mismas.

En este orden ideas, las cuestiones ontológicas vienen dadas por las discusiones sobre qué elementos o aspectos constituyen al sujeto, y le permiten desarrollarse a plenitud, y aquí las distancias entre las posturas estudiadas son evidentes, aun cuando se pueden encontrar sustratos comunes como los principios de autonomía, libertad individual o el respeto a la vida, valores propios de la tradición liberal –lo que varía es el peso y el lugar de ellos al interior de cada teoría.

De otro lado, las cuestiones de defensa hacen referencia a los límites ideológicos y morales dentro de los que se avanzan las discusiones ontológicas. Entre las dos categorías existe una relación de subordinación de acuerdo con la cual la discusión sobre lo ontológico sólo puede desplegarse si se aceptan y no se transgreden las cuestiones de defensa presupuestas. Obsérvese que desde una mirada “esencialista” se podría pensar ingenuamente que lo ontológico subordina y condiciona las cuestiones de defensa, pero así no ocurre en el seno del debate liberal en el que en primer lugar se deben admitir y no cuestionar las cuestiones de defensa para luego poder participar de las discusiones ontológicas.

En este punto también se marca una distancia importante en relación con Taylor, dado que éste considera que las cuestiones ontológicas condicionan, mas no determinan, las cuestiones de defensa.<sup>58</sup> Resulta necesario reiterar que la relación de subordinación esbozada, se construye a partir de las posturas revisadas, por lo que solo podría ser válida al interior del liberalismo y no, necesariamente, para otras tradiciones de pensamiento.

Así las cosas, entre las cuestiones de defensa limítrofes se cuentan: la democracia liberal, la economía de mercado capitalista<sup>59</sup> y los derechos humanos y fundamentales. En virtud

---

<sup>57</sup> Macintyre, Alasdair (1994). *El liberalismo transformado en tradición*. En: *Justicia y Racionalidad: Conceptos y contextos*. Barcelona: Euiusa Editores, págs. 312-330.

<sup>58</sup> Taylor, Charles. *Equívocos (...)* En: Op. cit., págs. 240-241.

<sup>59</sup> Zizek, Slavoj. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En: Jamenson, Fredric y Zizek, Slavoj (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, págs. 137-188. Si bien en precedencia no se anotó nada al respecto, en la medida en que los autores repasados omiten cuestionar este tópico, y aquellos que lo hacen o bien critican el neoliberalismo (Taylor) y, en el mejor de los casos, promueven formas de Estado de Bienestar o socialdemócratas (Kymlicka); más allá de esto no conciben o abren el espacio para nuevas formas de producción económica. A partir de esta premisa es dable inferir la conformidad funcional del multiculturalismo liberal con el capitalismo y sus formas de producción actuales. En el texto en cita, Zizek pone de presente que el multiculturalismo se afirma desde la “posición privilegiada de un punto vacío de universalidad” que va aparejada con una homogenización oculta detrás de las peleas por las diferencias culturales: la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial.



estos límites, el liberalismo tan solo puede acomodar la diferencia cultural que es previamente liberal y frente a la diversidad cultural profunda, la única respuesta es la “colonización”.

Para intentar esquematizar lo que ha se visto hasta ahora, se propone el siguiente cuadro:

Discusiones Posturas	Cuestiones de defensa	Cuestiones ontológicas
Liberalismo procedimentalista	Democracia liberal, economía industrial de mercado y derechos humanos y fundamentales	Individualismo liberal o el “yo desvinculado”, el ciudadano universal
Liberalismo sustantivo y nacionalismo liberal	Democracia liberal, economía de mercado capitalista y derechos fundamentales	El sujeto encarnado, constituido por el contexto, por aspiraciones colectivas, que se desarrollan en la unidad política de una Nación (liberal).
Multiculturalismo liberal	Democracia liberal, economía mercado y derechos fundamentales y DDHH	El individuo estructurado según los sistemas de sentido y significado que suministran las diferentes culturas, pero con la capacidad de revisar y renunciar a las creencias y los credos que lo enmarcan.

Ante a este panorama, para resolver de otro modo los casos límites propuestos de tal manera que las respuestas sean *otras* y que permitan ver en los *otros* algo más que culturas que deben ser liberalizadas, se revisarán a continuación el proyecto de la interculturalidad y la noción de lo multicivilizatorio.

### 3. Respuestas *otras*

Siguiendo el curso de estas disquisiciones y ante la necesidad de desmarcarnos de los referentes eminentemente liberales, exploraremos posibles respuestas a la luz de pensamientos no etno-céntricos en América Latina para ampliar las perspectivas del cuadro.

#### 3.1 La interculturalidad bajo la mirada de Catherine Walsh

El proyecto de interculturalidad con su potencial decolonizador tal como lo entiende Walsh, tiene dos dimensiones, una teórica, que discute cuestiones dentro del programa modernidad/colonialidad,<sup>60</sup> y otra programática que parte de algunas concreciones jurídico-políticas que se pueden leer con los lentes de la interculturalidad. En este orden se estudiará este acápite.

<sup>60</sup> Ver Castro- Gómez, Santiago. *Perspectivas latinoamericanas sobre modernidad, colonialidad y geopolíticas del conocimiento*. En: *La poscolonialidad explicada a los niños*. Op. cit., págs. 11-64.

### 3.1.1 *Dimensión teórica*

La interculturalidad crítica por contraposición al interculturalismo funcional o multiculturalismo, es un proyecto político, ético, social y epistémico que pretende una modificación radical de las estructuras no para dar cabida a la diversidad cultural dentro del esquema vigente sino para transformar desde abajo las lógicas del poder colonial y racializado que imperan en América Latina, y por esta vía posicionar racionalidades *otras* como la indígena y la afrodescendiente.<sup>61</sup>

En este sentido, la interculturalidad parte de la identificación de las estructuras coloniales en distintas dimensiones sociohistóricas –interpretando la propuesta de Aníbal Quijano,<sup>62</sup> como la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la madre naturaleza y la vida misma,<sup>63</sup> para plantear las estrategias de decolonización pertinentes.

Siguiendo estas premisas, este proyecto “emancipatorio” mantiene una relación ambivalente con el pensamiento fronterizo propuesto por Walter Mignolo, en la medida en que este último constituye una práctica epistémica que intenta mediar entre el pensamiento moderno dominante y los pensamientos locales subalternos con el fin de abrir el pensamiento eurocéntrico, pero al hacerlo no concibe los relacionamientos inter o intra-subalternos y no tiene la fuerza suficiente para propiciar la construcción de nuevos poderes sociales, como tampoco lo hace la “ontología crítica del presente” de Santiago Gómez-Castro que se mantiene en la línea eurocéntrica de Lacan, Deleuze o Foucault.<sup>64</sup>

Por ello, la interculturalidad admite el potencial crítico del pensamiento de frontera<sup>65</sup> pero lo lleva más allá a efectos de posicionar un “pensamiento crítico fronterizo” que no solo abra epistemológicamente el pensamiento eurocéntrico sino que además contribuya a establecer vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos subalternos provocando una implosión-otra al interior del pensamiento crítico latinoamericano que genere nuevas comunidades interpretativas. Obviamente, este proceso pasa por una crítica radical al multiculturalismo liberal.<sup>66</sup>

### 3.1.2 *Dimensión política*

Cabe destacar que la interculturalidad no es un puro constructo teórico, sino que surgió como un principio ideológico al interior del movimiento indígena ecuatoriano (CONAIE) para representar una ruptura a partir de la diferencia colonial con el Estado

---

<sup>61</sup> Walsh, Catherine (2009). *Hacia una comprensión de la interculturalidad*. En: Revista Tukari No. 11: Universidad de Guadalajara, págs. 7-8. Walsh distingue tres tipos de interculturalidad: la “inocente” o relacional, la funcional y la interculturalidad crítica.

<sup>62</sup> Quijano, Aníbal (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: Grosfoguel, Ramón & Castro-Gómez, S. (Eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, págs. 93-126.

<sup>63</sup> Walsh, Catherine (2005). *Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad*. En: Walsh, Catherine (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, págs. 13-34.

<sup>64</sup> *Ibidem.*, págs. 28-31.

<sup>65</sup> Walsh, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder*. En: Grosfoguel, Ramón & Castro-Gómez, S. (Eds.). *El giro decolonial*. Op. cit., págs. 47-62.

<sup>66</sup> *Ibidem.*, págs. 53-56.

Uninacional moderno y proyectar una realidad-otra, conectada con la noción de Estado plurinacional muy usada en el movimiento indigenista boliviano.<sup>67</sup>

Así, este proyecto en constante construcción ha encontrado algunas concreciones en la Constitución ecuatoriana de 2008 y la Constitución boliviana de 2007, alrededor de tres ejes fundamentales, a saber: ciencias y conocimientos, los derechos de la naturaleza, el *sumak Kawsay*, *Teko Kavi* o el buen vivir, reivindicando las racionalidades indígenas dentro de los Estados que se constituyen entonces, a partir de la diferencia colonial para desbordar las cosmovisiones liberales, sin adicionar o incluir la diversidad cultural sino empoderando las comunidades-otras.<sup>68</sup>

En el artículo 1° de la Constitución de Bolivia sobre las bases fundamentales del Estado se lee: “*Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías...*”.

Y sus artículos 8° y 9° sobre los principios, fines y valores del Estado, la Constitución boliviana promueve, por un lado, los principios éticos-morales de la sociedad plural en términos de “*ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)...*”; por otra parte, su plan de construir una sociedad justa se encuentra mediado por el desarrollo de un proyecto de desconolización que consolide las identidades plurinacionales.

Por su parte, en el preámbulo de la Constitución ecuatoriana de 2008 se consagra que “*...CELEBRANDO a la naturaleza, a la pacha mama de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia... decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el suma kawsay...*”, y se incluyen disposiciones afines y consonantes con estas asunciones (Arts. 14, 23,57, 71, etc.).

Bajo la óptica de Walsh, esta es la interculturalidad en marcha que todavía tiene como tarea pendiente abrir los espacios para la diferencia colonial y la racionalidad afro.<sup>69</sup> Sobre este punto cabría realizar dos observaciones críticas. La primera consiste en una ambigüedad que afecta al proyecto intercultural en el sentido en que puede ser entendido, a veces, como un proceso y, otras veces, como un producto o un estado cosas por alcanzar.

En efecto, la autora insiste en la interculturalidad como proceso transformador pero al mismo tiempo pone como ejemplos de concreción parcial de tal proceso las conquistas políticas y constitucionales logradas en Ecuador y Bolivia y resalta las tareas pendientes para profundizar tales conquistas. Si asumimos la interculturalidad como estado de cosas por alcanzar, cabría entonces preguntar qué sigue después de lograrlo y profundizarlo (?).

---

<sup>67</sup> Walsh, Catherine (2006). *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. En: *Livro da Academia da Latinidade*, págs. 27-43.

<sup>68</sup> Walsh, Catherine (2008). *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. En: *Tabula Rasa* No. 9, Bogotá, págs. 132-152.

<sup>69</sup> *Ibidem*, págs. 149-151.

La segunda cuestión problemática consiste en los procedimientos o las formas en que dicha interculturalidad, entendida bien como proceso, bien como producto o resultado, se puede iniciar o alcanzar. Aparte de una valoración positiva de lo que Walsh denomina “insurgencias políticas-epistémicas” que buscan “refundar el Estado” no se encuentra una referencia precisa de formas de lucha o de transformación.

Sin embargo, si los modelos prototípicos de interculturalidad son los procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador, debemos entender que para alcanzar un estado de cosas tal se debe hacer uso de los mecanismos políticos y democráticos para obtener el poder del Estado y desde allí utilizar las estrategias institucionales dadas para refundar el ordenamiento jurídico-político. Algo así como transformar el Estado liberal utilizando sus propios mecanismos de poder (?).

Por último, una inquietud razonable de cara a la interculturalidad crítica, relacionada con las observaciones anteriores, consistiría en preguntar cómo alcanzar la interculturalidad en países donde la población indígena o afro no es demográficamente desestabilizadora. Además, cómo enfrentar el debate de las políticas identitarias, es decir, la interculturalidad qué tiene que decir a las feministas, las comunidades LGBT, los discapacitados, los obreros y en general grupos culturalmente minoritarios no constituidos como “culturas” en el sentido fuerte del concepto, toda vez que Walsh se concentra prevalentemente en la lucha de las comunidades indígenas y afro (?).

### 3.2 El proyecto multicivilizatorio según Álvaro García Linera

El actual vicepresidente de Bolivia, al cabo de un accidentado itinerario político-académico,<sup>70</sup> retomando el concepto de civilización de Norbert Elías y atendiendo al contexto político e histórico de su país, introduce la categoría de “régimen civilizatorio” para entender las distintas pautas y entramados sociales que rigen los comportamientos de las personas dentro de determinadas comunidades, que incluyen lógicas de apropiación, formas de producción simbólica, de constitución de institución y en general todo “un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico...”, en virtud del cual las personas adquieren costumbres sociales.<sup>71</sup>

Al lado de esta noción, marcha el concepto de nación como unidad de idioma, cultura, territorio y economía, pero no asumido como punto de partida o sustancia definitoria, sino bajo el entendido de que las naciones son productos del discurso político que crea vínculos de pertenencia e identificación colectivas que permiten diferenciar un “nosotros” de los “otros”. Así pues, más que hablar de naciones, de lo que se trata es de procesos de construcción nacional que pueden ser variados y múltiples al interior de un mismo territorio.<sup>72</sup>

García Linera, en relación con el hecho de la coexistencia de distintos regímenes civilizatorios, atempera el concepto de lo multicivilizatorio, que lejos de justipreciar la

<sup>70</sup> Stefanoni, Pablo. *Álvaro García Linera: pensando entre dos siglos*. En: García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, págs. 9-26.

<sup>71</sup> García Linera, Álvaro. *Autonomías indígenas y Estado multinacional*. En: *La potencia plebeya*. *Ibidem*, págs. 271-343.

<sup>72</sup> *Ibidem*, págs. 286-296.

diversidad lo que hace es institucionalizar las diferencias culturales *profundas*, en los términos expuestos en precedencia. Mientras que para la problemática de la presencia en un mismo territorio de distintas naciones, adopta la noción de lo multicultural o multinacional. De acuerdo con nuestra apreciación, estas dos caracterizaciones constituyen los componentes centrales de la propuesta de García Linera.

Lo multinacional va mucho más allá de los derechos diferenciados *a lo* Kymlicka, apalancado por el concepto de autonomías regionales en relación con comunidades lingüísticas y culturales que varía teniendo en cuenta la densidad política y la extensión de identidades culturales, pero que supone la estructuración de sistemas de autogobiernos con responsabilidades en materia política, económica y cultural, ampliando por esta vía la participación social en las estructuras del poder estatal y la igualación política de las culturas.<sup>73</sup>

Como complemento de lo multinacional, la dimensión multicivilizatoria de la comunidad política implica desbordar los marcos fundamentales del liberalismo, a partir de dos elementos: (1) los límites de la democracia liberal representativa, para permitir la práctica de otros modos producción política igualmente democráticos, como la democracia étnica y ciudadanía corporativa tradicional, y diferentes maneras de desplegar y ejercer la responsabilidad pública y política y de crear moralidades cívicas.<sup>74</sup>

Por otra parte, (2) se trata de acabar con la hegemonía del modelo civilizatorio capitalista-mercantil para abrir paso a modos de producción económica comunales, familiares, artesanales y domésticos, que implican a su turno racionalidades cognitivas y esquemas simbólicos más allá del racionalismo occidental. Concluye García Linera que “un Estado multicivilizatorio significaría precisamente el reconocimiento de múltiples mecanismos, de múltiples técnicas y sentidos de entender, practicar y regular las pulsiones democráticas de la sociedad, en correspondencia con múltiples formas de ejercer ciudadanía, a partir de la pluralidad de las matrices civilizatorias de la sociedad.”<sup>75</sup>

Finalmente, en cuanto los planteamientos de García Linera cabe destacar dos elementos: primero, la potencialidad de las reformas de estructuras institucionales para revolucionar desde adentro la institucionalidad misma, superando la oposición clásica entre “reforma” y “revolución”; y, segundo, reconocer en el capitalismo no solo una lógica económica de explotación del trabajo, sino también una lógica de cierre de universos simbólicos posibles, eliminando la capacidad de producir horizontes significativos más allá del capital.<sup>76</sup>

Una cuestión pendiente de desarrollo desde “lo multicivilizatorio” es cómo impedir la verticalidad a la que conlleva el ejercicio del poder político estatal para lograr una verdadera horizontalidad entre los distintos regímenes multicivilizatorios y no simplemente el cambio de posición entre los grupos hegemónicos y contra-hegemónicos que perpetúan las estructuras de dominación y solo invierten los sujetos del poder y de la resistencia.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, págs. 312-333.

<sup>74</sup> *Ibid.*, págs. 334-340.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pág. 339.

<sup>76</sup> Gómez-Muller, Alfredo (2010). *Reseña del libro La potencia plebeya de Álvaro García Linera*. En: Revista Ciencia Política No. 9. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, págs. 157-165.

A pesar de la observaciones críticas, que pueden resultar o no acertadas, es palpable cómo si se confrontan las perspectivas más allá del estrecho marco liberal con los casos difíciles o fronterizos, la reacción ante ellos sería, por lo menos, más atenta y menos arrogante.

Desde la interculturalidad crítica o bien a partir de lo multicivilizatorio, los casos difíciles para el liberalismo son racionalidades, matrices cognitivas y modos de crear responsabilidades públicas y comunitarias distintas a los valores y los parámetros culturales mayoritarios y hegemónicos-liberales, que no requieren ser enjuiciados con base en marcos de referencias valorativos ajenos a ellos, sino comprendidos y respetados en su diferencia. No comprenderlos para integrarlos o incorporarlos sino para dejarlos “ser” dentro de sus propios horizontes y a su propio ritmo.

Para esquematizar las respuestas *otras* utilizando las mismas categorías introducidas en precedencia, se propone el siguiente cuadro:

Discusiones Proyectos	Cuestiones de defensa	Cuestiones ontológicas
El proyecto multicivilizatorio	Capitalismo andino-amazónico, democracias deliberativas directas (locales y tradicionales), moralidad cívica comunitaria.	La persona inserta en un entramado social, en un “régimen civilizatorio”, portador de sus propias racionalidades y formas de producción económica y políticas.
La interculturalidad crítica	Plurinacionalidad e interculturalidad constitutiva de la diferencia y de la Constitución del Estado. Posicionamiento crítico fronterizo.	La persona en relación de horizontalidad como creador, portador y reproductor de su cultura, que establece canales de comunicación no jerarquizados autoritariamente con otras cosmovisiones.

Estos dos proyectos, con sus vacíos como con su potencial crítico, conminan a erigir un régimen jurídico-político y económico no avasallante, que permita a las distintas identidades civilizatorias y culturales, con todo lo que ellas implican, construir a la par un Estado no elitista y sin poderes grotescos subyugantes. La subversión del Estado desde adentro a través de reformas radicales de la institucionalidad: la labor del de-constructor.

### A modo de conclusión

Mientras redactaba estas reflexiones, un programa periodístico de un canal privado nacional transmitía un reportaje sobre el caso de un indígena de un resguardo indígena en el departamento del Cauca, condenado por las autoridades tradicionales al cepo por un tiempo específico, a una cantidad determinado de fuetazos y al aislamiento temporal y bajo vigilancia, por tener relaciones sexuales con menores de edad.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Para información sobre el caso véase el artículo periodístico “Comunidad pide que actúe la justicia ordinaria contra un paez que abusó de sus hijas”. Consultado el 29 de mayo de 2012 en: <http://m.eltiempo.com/justicia/castigo-indigena-a-violador-enoja-a-mujeres/10207265>. Para una perspectiva crítica, diferente a la planteada aquí, véase el artículo de opinión de Valencia Laserna, Paloma. *La violación*,

En entrevista algunas autoridades del cabildo manifestaban que la condena impuesta no se entendía como un castigo propiamente dicho sino como un remedio por cuanto las acciones irregulares realizadas por el indígena juzgado se debían a una enfermedad que este padecía, la cual debía ser curada y esta era precisamente la función de las penas impuestas: poder curar las enfermedades que padecía el indígena y reconciliarlo con la armonía de la naturaleza.

La cultura mayoritaria –y algunos indígenas occidentalizados-, demandaban un castigo ejemplar y proporcional para el grave delito que había cometido este indígena, soportados en el interés superior del menor consagrado en las leyes colombianas, y con este propósito se consideró que el indígena debía ser procesado por la justicia ordinaria y no por la “blanda y desproporcionada” justicia indígena.

Algunas mujeres de la comunidad rechazaron la decisión de las autoridades tradicionales (asumiendo como marco referencial la cosmovisión liberal), otras mujeres de la comunidad defendieron las medidas. Nótese que las mujeres de la comunidad que criticaron la decisión, reclamaban un tratamiento liberal de la situación, lo cual evidencia una vez más como la cultura liberal desde una posición privilegiada juzga las demás culturas como inferiores.

Este programa revelaba así, cómo se ven ciertas prácticas y cosmovisiones indígenas desde una perspectiva liberal recalcitrante que debe imponerse ante las culturas “aborígenes incivilizadas”. Cabe anotar aquí que lo que se discute no es el “problema real de justicia”, como si la justicia fuese un valor que se impone a todos independiente de las mediaciones culturales, sino que lo que pretende mostrar es cómo desde la cosmovisión liberal se enjuicia a las demás concepciones culturales a la manera de un Tribunal que juzga a un acusado.

Finalmente, el “caso de Tránsito” fue resuelto bajo esta consigna: la justicia ordinaria procesó a Alcides y lo condenó a pena de prisión por homicidio doloso agravado, y el caso del “guambiano que encendió la llama en dos corazones” hubiese corrido la misma suerte si la comunidad indígena no “cierra filas” ante la posibilidad de que la justicia ordinaria le arrebatará el caso.

Por ello, es menester buscar referentes teóricos alternativos que permitan otras lecturas de las *diferencias culturales profundas*. Aquí se han traído a colación dos propuestas –la interculturalidad crítica y el proyecto multicivilizatorio- que se ubican fuera del cerco liberal para abordar de manera transversal y horizontal los diversos “régimenes civilizatorios”. Sin embargo, estos modelos están pendientes de mostrar su funcionalidad, y esto deja abierta la discusión acerca de sus efectos prácticos y su operatividad, por lo pronto conminan a un cambio de paradigmas hacia medidas transformativas –deconstructivas y radicales<sup>78</sup>- del esquema liberal vigente, en todas las dimensiones del status quo.

---

*¿un delito contra los hombres?* Consultado el 20 de mayo de 2012, en: <http://www.elspectador.com/impreso/opinion/columna-295380-violacion-un-delito-contra-los-hombres>

<sup>78</sup> Entre la interculturalidad y lo multicivilizatorio, por un lado, y los planteamientos de Nancy Fraser sobre el tema, por otro, se puede entablar un diálogo crítico fructífero acerca de cómo superar los límites del liberalismo político y económico imperante, a pesar de las diferencias metodológicas que pueda haber entre estas posturas –p. ej. Fraser cuando se refiere a soluciones transformativas en el plano cultural

## Referencias Bibliográficas

Bhikhu (2005). *Respuestas liberales contemporáneas ante la diversidad*. En: *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Akal, págs. 129-176.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 17-25.

Bonilla, Daniel (1999). *La Ciudadanía multicultural y La política de reconocimiento*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

\_\_\_\_\_ (2006). “Diversidad culturales y valores liberales”. En: *La Constitución multicultural*. Bogotá: Uniandes-Siglo del Hombre Editores, págs. 47-108.

Borrero García, Camilo (2003). *En pos del Multiculturalismo*. En: *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP, págs. 11-25.

Cristi, Renato & Tranjan, Ricardo J. (2010). *Charles Taylor y la democracia republicana*. En: *Revista de Ciencia Política*, Vol. 30, N° 3. Universidad Católica de Chile, págs. 599-617.

Cuchumbé H., Nelson (2010). *La crítica de Taylor al liberalismo procedimental y a la racionalidad práctica moderna*. En: *Revista Ideas y valores* No. 143, págs. 33-49.

Douzinas, Costas (2008). *El fin de los derechos humanos*. Bogotá: Editorial Legis-Universidad de Antioquia.

Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel (1999), págs. 61-101.

Farrell, Martin (1995). *¿Hay derechos comunitarios?* En: *Revista Doxa* No. 17-18. Alicante, págs. 69-94.

Ferrera, Alesandro (1999). *Sobre el concepto de “comunidad liberal”*. En: *RIFP* No. 3, págs. 122-142. Consultado el 01 de Octubre de 2011 en: [http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-C72D816D-49EA-AB63-34A6-3BAD488A41DF&dsID=sobre\\_concepto.pdf](http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1994-3-C72D816D-49EA-AB63-34A6-3BAD488A41DF&dsID=sobre_concepto.pdf)

---

(deconstrucción de los códigos binarios de la modernidad) y en el ámbito distributivo (medidas encaminadas a instaurar un socialismo en la producción económica), está pensando en lo que ella llama “colectividades ambivalentes” como la raza o el género, mientras que la interculturalidad y lo multiculturalizador están pensadas para culturas nacionales propiamente dichas, minoritarias y/o in-visibilizadas en su diferencia. No obstante, esto desborda los contornos de este trabajo y debe ser materia de otra investigación. Cfr. Fraser, Nancy. *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”*. En: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997, pp. 17-54. Véase también en el mismo libro *Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical*, pp. 229-250. Igualmente, Fraser, Nancy. *La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*. En: *Estudios Ocasionales CIJUS*. Bogotá: Uniandes, 1997, págs. 9-30.



Fraser, Nancy. *La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*. En: Estudios Ocasionales CIJUS (1997). Bogotá: Uniandes, págs. 9-30.

García Linera, Álvaro. *Autonomías indígenas y Estado multinacional*. En: *La potencia plebeya*, págs. 271-343.

Gómez-Castro, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Gomez-Muller, Alfredo & Rockhill, Gabriel (2008). *La nueva teoría crítica norteamericana*. Medellín: La Carreta Editores, págs. 139-160.

Gómez-Muller, Alfredo (2010). *Reseña del libro La potencia plebeya de Álvaro García Linera*. En: Revista Ciencia Política No. 9. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, págs. 157-165.

Habermas, Jurgen (1998). *Inmigración y chauvinismo del bienestar. Un debate*. En: *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, págs. 636-643.

Habermas, Jurgen (1999). *La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de derecho*. En: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Editorial Paidós, págs. 189-227.

Hart (1995). H.L.A. *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeled-Perrot, págs. 160-167.

Kymlicka, Will (1996). *Libertad y cultura*. En: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, págs. 11-150.

\_\_\_\_\_ & Straehle, Christine (2001). *El papel central de la Nación*. En: *Cosmopolitismo, Estado-Nación y Nacionalismo de las minorías*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 47-59.

\_\_\_\_\_ (2003). *El nuevo debate sobre los derechos de las minorías*. En: *La política vernácula*. Barcelona: Editorial Paidós, págs. 29-58.

Macintyre, Alasdair (1994). *El liberalismo transformado en tradición*. En: *Justicia y Racionalidad: Conceptos y contextos*. Barcelona: Euinsa Editores, págs. 312-330.

Manent, Pierre (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé Editores.

\_\_\_\_\_, Rosanvallon, Pierre & Gauchet, Marcel (Dir.) (1997). *Nación y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, págs. 173-189.

Mclaren, Peter (1997). *Terror blanco y acción de oposición. Hacia un multiculturalismo crítico*. En: *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós, págs. 145-175.

Parekh, Bhikhu. *What is multiculturalism?* Consultado el 6 de noviembre de 2011 en: <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>

Quijano, Aníbal (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: Grosfoguel, Ramón & Castro-Gómez, S. (Eds.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, págs. 93-126.

Rawls, John. *Ideas fundamentales*. En: *La justicia como equidad. Una reformulación*. Madrid: Tecnos, 1986, págs. 24-65.

Rawls, John (1996). *Prioridad de lo justo e ideas del bien*. En: *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 171-203.

Raz, Joseph. *Multiculturalismo: una concepción liberal*. En: *La ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa, págs. 184-207.

\_\_\_\_\_. *Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica*. En: *La ética en el ámbito público*. págs. 73-108.

Renaut, Alain (2002). *Le multiculturalisme est-il un humanisme?* En: Sosoe, Lukas (Dir.). *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris: L'Harmattan-Presses de l'Université de Laval, 2002, págs. 107-121.

Sánchez Botero, Esther (2004). *Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas*. En: De Sousa Santos, Boaventura & García Villegas, Mauricio (Dir.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídicos*. Tomo II, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, págs. 159-199.

\_\_\_\_\_. (2004). *Sobre las autoridades indígenas tradicionales*. En: *Derechos propios. Ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios del Ministerio Público, págs. 75-84.

\_\_\_\_\_. (S.F.). *La Aplicación De La Justicia Llamada Tradicional*. págs. 165-175.

Schnapper, Dominique (2000). *Comment reconnaître les droits culturels?* En: Kymlicka, Will y Mesure, Sylvie (Dir.), *Comprendre. Revue de philosophie et de sciences sociales: Les identités culturelles*, No. 1, págs. 253-269.

Stefanoni, Pablo. *Álvaro García Linera: pensando entre dos siglos*. En: García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo, págs. 9-26.

Taylor, Charles (1997). *Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein*. En: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Editorial Paidós, págs. 91-113

\_\_\_\_\_ (2003). *Nacionalismo y modernidad*. En: McKim, Robert & McMahan, Jeff (Comp.). *La moral del nacionalismo*, Vol. I. Barcelona: Gedisa, págs. 53-86.

\_\_\_\_\_. *La política del reconocimiento*. En: Argumentos filosóficos. págs. 293-334.

Touraine, Alain. *Las condiciones de la comunicación intercultural*, págs. 275-303.

Walsh, Catherine (2005). *Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad*. En: Walsh, Catherine (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, págs. 13-34.

\_\_\_\_\_ (2006). *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. En: Livro da Academia da Latinidade, págs. 27-43.

\_\_\_\_\_ (2008). *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. En: Tabula Rasa No. 9, Bogotá, págs. 132-152.

\_\_\_\_\_ (2009). *Hacia una comprensión de la interculturalidad*. En: Revista Tukari No. 11: Universidad de Guadalajara, págs. 7-8.

Walzer, Michel (1993). *Comentario*. En: Taylor, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, págs. 139-145.

Wieviorka, Michel (2006). *Cultura, sociedad y democracia*. En: Gutiérrez M., Daniel (Coord.). *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*. México: Siglo Veintiuno Editores, págs. 25-76.

Zizek, Slavoj. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En: Jamenson, Fredric y Zizek, Slavoj (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, págs. 137-188.