

# ENTRE LOS TUNEBO Y LOS U'WA: EL LUGAR DE LOS ARGUMENTOS HISTÓRICOS EN FAVOR DE LOS DERECHOS DE GRUPO<sup>1</sup>

Por: Ángela Uribe Botero

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

**Resumen.** *El propósito de este artículo es fortalecer los vínculos entre las razones de justicia y las razones históricas para justificar el reconocimiento de ciertos derechos en favor de grupos culturalmente diferenciados. Intento con ello mostrar que a la lucha por la defensa de la preservación de ciertas culturas no es marginal, sino más bien esencial, el hecho de que dicha defensa provenga de una historia de exclusión. Acudiendo a ejemplos, en la primera parte del trabajo intentaré integrar algunos rasgos de lo que Charles Taylor entiende por proceso de formación de la identidad al conjunto de etapas que, según Luis Villoro, dan lugar a la proyección de un modelo de justicia. En la segunda parte contaré algunos episodios del reciente proceso de recuperación territorial de la comunidad indígena U'wa en Colombia. El propósito de esta parte del trabajo es fortalecer el vínculo que establece Villoro entre las historias de exclusión y los procesos de consolidación de la justicia. A modo de conclusión y teniendo en cuenta la diferencia planteada por Ernst Tugendhat entre derechos generales y derechos especiales, mostraré en qué medida las historias tristes no dejan de constituirse en contenidos para la justicia una vez que la ley positiva ha consagrado una serie de derechos.*

**Palabras claves:** *Charles Taylor, Ernst Tugendhat, Luis Villoro, derechos humanos, culturas indígenas, exclusión.*

## BETWEEN THE TUNEBO AND THE U'WA: THE PLACE OF THE HISTORICAL ARGUMENTS IN THE DISCUSSION ON RIGHTS OF GROUP

**Summary.** *The purpose of this article is to strengthen the links between reasons of justice and historical reasons in order to justify the recognition of certain rights for cultural groups. I try to show that in the struggles to defend the preservation of some cultures it is not marginal, but rather essential, the fact that this defense arises from an exclusion history. Considering some examples, in the first part of the paper I intend to integrate some of the features that, from Charles Taylor's point of view, constitute identity, to the stages that, according to Luis Villoro, are involved in the projection of a model of justice. In the second part, I recount some episodes of the U'wa's recent process of territorial recuperation in Colombia. The purpose of telling that story is to strengthen the relationship that, from Luis Villoro's point of view, exists between exclusion stories and the consolidation processes of justice. As a conclusion, and taking account of Ernst Tugendhat's difference between general and special rights, I will show to what extent sad stories are still contents for justice although the positive law has already recognized a series of rights.*

**Key words:** *Charles Taylor, Ernst Tugendhat, Luis Villoro, human rights, indigenous cultures, exclusion.*

---

1 Agradezco a Adolfo Chaparro, Leticia Naranjo, Carolina Galindo, Victor Quinche y Leonardo Ordóñez por sus valiosos comentarios a varias versiones previas de este artículo.

Las referencias a los episodios de colonización e inmigración que han determinado el curso de la historia mundial son obligadas en la reciente discusión filosófica sobre multiculturalismo y, en particular, en el debate sobre la legitimidad de los derechos diferenciados en favor de culturas minoritarias. Sin una remisión clara a dichos episodios difícilmente quienes toman parte en esos debates cuentan con recursos de argumentación para justificar la dinámica gracias a la cual los estados nación característicos de los siglos XVIII y XIX pasan hoy a convertirse en estados multiculturales. Sin embargo, independientemente del resultado de los argumentos (en términos de una teoría en favor o en contra de los derechos de grupo), lo cierto es que dichas referencias ocupan en el debate un lugar que, a mi manera de ver, es marginal. Es decir, aun cuando las referencias de tipo histórico adquieren en el debate cierta fortaleza, no constituyen la base argumentativa para defender o para cuestionar los derechos de grupo. La base argumentativa, más bien, se construye a partir del conjunto de razones que confluyen en lo que podría llamarse "el valor de las culturas para la justicia". Así, los rasgos más destacables de las propuestas que toman parte en el debate tienden a prefigurar una determinada respuesta a la pregunta ¿por qué es justo (o en su defecto injusto) otorgar derechos diferenciados a grupos minoritarios que hacen parte de sociedades heterogéneas? Entre aquellos que defienden los derechos de grupo hay quienes apelan a los resultados positivos sobre el aprendizaje moral que derivan de otorgar valor a las culturas diferenciadas. Esto es, a la circunstancia positiva de encontrar en las culturas ajenas a la propia una fuente de riqueza moral; al valor que representan los encuentros con formas de vida diferentes a la propia y con ello a la posibilidad de ampliar nuestros horizontes de comprensión y valoración. Siempre es más justa una sociedad, se dice, donde haya, no sólo un lugar para todos, sino donde lo que medie entre todos sea el reconocimiento explícito del valor de las formas de vida diferenciadas.<sup>2</sup> Otro de los argumentos con los cuales se apela a los derechos de grupo en favor de determinadas culturas remite a la relación entre la cultura y la autonomía individual. La capacidad individual de decidir, dicen quienes así argumentan, se fortalece y adquiere sentido sólo en el ámbito de una cultura diferenciada. ¿Quién, después de todo, es uno, ausente del horizonte de sentido que proporciona un contexto cultural? De allí que esta posición insista en que una sociedad es más justa si otorga a sus ciudadanos las condiciones que para la autonomía resultan de proteger las culturas diferenciadas contra el poder y la tendencia homogeneizante de cultura mayor.<sup>3</sup>

---

2 TAYLOR, Charles. *The politics of Recognition*, en: TAYLOR, Charles y GUTMANN, Amy (eds). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73; TAYLOR, Charles. *Comparison, History, Truth*, en: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 146-164.

3 KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Por otra parte, muchos de los argumentos con base en los cuales o bien se cuestiona el lugar de los derechos de grupo en sociedades heterogéneas o se sospecha de la fuerza argumentativa con la cual se defiende la legitimidad de dichos derechos remiten, de nuevo, al valor de las culturas para la justicia. Contra el argumento que sostiene el resultado positivo de promover derechos de grupo en la riqueza cultural y en el aprendizaje moral replican los adversarios una suerte de falacia naturalista y por tanto un vacío en el proceso de justificación. Del hecho de que existan hoy en el mundo diversas culturas no se deriva necesariamente la urgencia de protegerlas y preservarlas; del hecho de no proteger con garantías legales a los miembros de una cultura y, por tanto, del hecho de que ésta tienda a desaparecer no se deriva necesariamente una circunstancia moralmente lamentable. Hay sectas tribales cuya relación con sus miembros o con otras culturas está mediada por actos moralmente reprochables y, por tanto, protegerlas significa autorizar ciertas formas de injusticia.<sup>4</sup> Contra los argumentos que sostienen el valor de la cultura como una condición para dar sentido a las elecciones individuales hay dos alternativas de contraargumentación. La primera destaca la dificultad de inferir de las ventajas psicológicas que la cultura otorga a las elecciones individuales el valor de esa cultura, dadas las razones de justicia. Así, la calidad moral de ciertas culturas no se deriva necesariamente de que ellas constituyen un contexto de deliberación con base en el cual se construye la autonomía, sino justamente de la manera como esa cultura se resuelve en arreglos sociales moralmente defendibles.<sup>5</sup> La segunda destaca el hecho de que esta manera de defender el multiculturalismo se estrella con la circunstancia real de que para muchos grupos que conforman culturas y que reclaman derechos de autodeterminación colectiva, la autonomía individual tiene poco o ningún sentido.<sup>6</sup>

A mi manera de ver, los valiosos recursos de argumentación para defender y problematizar la legitimidad de los derechos de grupo, apelando al lugar que tienen o no las culturas para construir la justicia en sociedades heterogéneas, no se ven claramente fortalecidos si no se vinculan estrecha y sistemáticamente a otra instancia argumentativa no menos valiosa: la instancia de la injusticia. Lo anterior sugiere que los vínculos entre justicia e injusticia son indisolubles; y lo son en un sentido mucho más fuerte de aquel que se deja ver en los argumentos centrados en el valor (o en la carencia de valor) de las culturas para la creación de órdenes justos. Me refiero con ello a lo siguiente. En primer lugar, a que el proceso que transcurre entre no otorgar derechos diferenciados a un grupo cultural y hacerlo, por razones de justicia, pasa necesariamente por que muchos grupos de personas

---

4 HABERMAS, Jürgen. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en: TAYLOR, Charles y GUTMANN, Amy (eds). *Op. cit.*, p. 128-135; KUKATHAS, Chandran. *Cultural Toleration*, en: SHAPIRO, Ian y KYMLICKA, Will. *Ethnicity and Group Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 69-104.

5 OVEJERO, Félix. *Cómo no se debe defender la multiculturalidad*. Manuscrito.

6 KUKATHAS, Chandran. *Are there any Cultural Rights?*, en: KYMLICKA, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 233-241; BONILLA, Daniel. *Cultural Diversity and Liberal Values*. Manuscrito; URIBE, Ángela. *El caso U'wa: sobre el alcance de la soberanía*. Manuscrito.

suelen tener características raciales y culturales muy definidas, histórica e injustamente rechazadas; en segundo lugar, a que en muchos casos son justamente las razones que vienen de contar la historia de ese rechazo —esto es, una historia de exclusión— lo que convierte a un grupo de personas con rasgos culturales particulares en un pueblo con derechos diferenciados. Por tanto, quienes hacen parte de un grupo que quiere constituirse en un pueblo no reclaman sus derechos apelando solamente al valor de una tradición en favor de la riqueza cultural o en favor de las condiciones para la elección individual, que se crean con la preservación de las tradiciones y las costumbres culturales. La defensa del valor de las culturas suele estar estrechamente relacionada con el hecho de que dicho valor ha sido negado histórica y sistemáticamente. Con frecuencia, incluso, quienes reclaman derechos de grupo para su cultura otorgan a ella un valor destacado en relación con el valor de los individuos, y lo hacen no necesariamente porque el grupo, para ellos, sea ontológicamente anterior a los individuos. Las razones son más bien históricas. Si bien es plausible sostener que quienes cuentan en las culturas son, más que ellas mismas, los individuos que las conforman, las historias que se narran sobre la manera como algunos individuos han vivido en grupo es bien distinta: para el momento en que determinadas culturas fueron reconocidas como pueblos con derechos diferenciados muchos de los individuos que antes hacían parte de ellas habían sido sistemáticamente exterminados, justamente por razones culturales, esto es, porque no hacían parte de la cultura mayoritaria. Si bien es cierto que quienes sienten dolor y tienen necesidades no son las culturas, sino los individuos, también es cierto que formar parte de una determinada cultura ha sido históricamente una condición necesaria para sufrir ciertas formas de dolor.<sup>7</sup> En esta medida, no sería forzado sostener que alguien sufre, no tanto porque como individuo tiene capacidad de sentir dolor, sino porque su condición de miembro de determinado grupo lo convierte en un objeto de rechazo y, por tanto, en un objeto de ciertas formas de dolor social. No sería forzado, por consiguiente, sostener que, dadas razones históricas, dadas razones de injusticia, el valor de las culturas para la justicia remite a algo más que a la riqueza en el aprendizaje moral y a algo más que a la autonomía individual.

El propósito de este artículo es fortalecer los vínculos entre las razones de justicia y las razones históricas que, a mi manera de ver, justifican el reconocimiento de una serie de derechos en favor de grupos culturalmente diferenciados. Intentaré con ello mostrar que a la lucha por la defensa de la preservación de ciertas culturas no es marginal, sino más bien esencial, el hecho de que dicha defensa provenga de una historia de exclusión. Con el propósito de reforzar este argumento mostraré, con un ejemplo, que dicha historia bien puede prolongarse en el tiempo aun después del reconocimiento explícito de ciertos derechos en favor de culturas diferenciadas. Procederé de la siguiente manera: en la primera parte del trabajo intentaré integrar algunos rasgos de lo que Charles Taylor entiende por proceso de

---

7 Para una reflexión amplia sobre este argumento, véase: YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princenton, New Jersey: Princenton University Press, 1990, p. 39-65: **Five Faces of Opresión.**

formación de la identidad y, en segundo lugar, al conjunto de etapas que según Luis Villoro dan lugar a la proyección de un modelo de justicia. En la segunda parte contaré algunos episodios del reciente proceso de recuperación territorial de la comunidad indígena U'wa en Colombia. El propósito de esta parte del trabajo es fortalecer el vínculo que establece Villoro entre las historias de exclusión y los procesos de consolidación de la justicia. A modo de conclusión y acudiendo a la diferencia planteada por Ernst Tugendhat entre derechos generales y derechos especiales, mostraré en qué medida las historias tristes no dejan de constituirse en contenidos para la justicia una vez que la ley positiva ha consagrado una serie de derechos.

## 1. Entre los Tunebo y los U'wa

Según Luis Villoro, las teorías filosóficas que fundan la justicia en el consenso presuponen todas circunstancias en las que los umbrales insoportables de injusticia ya han sido superados. De allí que la idea de la justicia *a la Rawls*, por ejemplo, se construye sobre la hipótesis de un consenso entre iguales y con ello sobre la base de una sociedad bien ordenada. Por su parte, la idea de justicia habermasiana se construye sobre la base de condiciones ideales de diálogo que tienen por norma principios de justicia ya integrados a la historia de quienes toman parte en esos diálogos. Desde la perspectiva de Villoro, para contextos históricos como el latinoamericano el asunto de la justicia debe pasar, antes que por la determinación de una serie de principios universales, por la identificación de una situación real como una situación injusta. Hay muchas formas de ser de la injusticia. Sin embargo, en términos generales, desde la perspectiva de Villoro la injusticia bien puede entenderse como “la carencia experimentada de un valor objetivo”.<sup>8</sup> En esta medida, si se carece de algo que pueda ser de interés para todos (no sólo para algunos) hay, por así decirlo, la experiencia de la injusticia, la experiencia de la exclusión. El objetivo de los consensos, entonces, no debe ser tanto fundar la justicia como proponer las condiciones bajo las cuales un valor sea identificable como valor objetivo, esto es, como algo que vale para todos.<sup>9</sup>

En su artículo **The Politics of Recognition**, Charles Taylor describe lo que, a la luz de la propuesta de Villoro, bien podría entenderse como un valor objetivo: el reconocimiento a una forma particular de llevar la vida.<sup>10</sup> Según Taylor, la posibilidad que tenga o no tenga

---

8 VILLORO, Luis. **Sobre el principio de la justicia: la exclusión**, en: *Isegoria* 22, 2000, p. 105.

9 *Ibid.*

10 En términos de Taylor, “el reconocimiento a la identidad”, véase: **The Politics of Recognition**, en: *Op. cit.*, p. 25-37. Desde la perspectiva de Taylor la identidad se confunde con “aquello que se es” y “aquello que se es” se confunde con características históricas y culturales. Por mi parte, pienso que de “aquello que se es” son constitutivas otra serie de características que no necesariamente remiten a la historia y a la cultura. De allí que antes que hablar de reconocimiento a la “identidad” o de

una persona (o un grupo de personas) de llevar la vida con base en una particular manera de entender la relación con el mundo y con los otros puede hacer la diferencia entre carecer o no carecer de un valor objetivo y, por tanto, puede también hacer la diferencia entre la justicia y la injusticia. El carácter objetivo del valor del reconocimiento a una forma particular de llevar la vida se explica de manera negativa. La falta de un debido reconocimiento a la particular manera de ser tiene, entre muchas otras, dos posibles consecuencias: o bien se pierde de vista el contexto particular en el cual se desenvuelve la propia vida o se tiene una imagen degradada de ese contexto. Quien pierde de vista el contexto en el cual se desenvuelve su vida pierde de vista también las posibilidades de actuar: ¿cómo saber lo que se quiere y, con ello, cómo actuar en favor de lo que se quiere si antes no se sabe cuál es el lugar que se ocupa en el mundo? Quien tenga una imagen degradada del contexto en el cual se desenvuelve o se ha desenvuelto su vida estará siempre pasando por el dolor que trae consigo la baja autoestima. Por otra parte, el carácter difuso o degradado de la imagen que se tiene acerca de dicho contexto no proviene necesariamente de actos de introspección en los cuales uno "se piensa a sí mismo". Al hecho de tener una alta o una baja autoestima o al hecho de no saber lo que se quiere es esencial el encuentro con la imagen, ya sea difusa o degradada, que proyectan los otros de aquello que constituye la propia manera de llevar la vida.

Un buen ejemplo de cómo se niega a alguien la necesidad humana vital que, según Taylor, constituye el reconocimiento, remite a la serie de adjetivos con los cuales se solía calificar a los indígenas en tiempos de la Colonia y en tiempos de los nacionalismos republicanos, propios de los siglos XIX y XX en América Latina. El indígena era entonces "el bárbaro", "el servil", "el descuidado", "el inútil"; en fin, cualquier cosa que dejara clara la diferencia entre ser un "bípedo implume" sin más y ser un ser humano en rigor.<sup>11</sup> De allí que la mayoría de las comunidades indígenas que sobrevivieron físicamente a la historia que transcurre entre la Conquista y hoy estén sobreviviendo también a las distintas maneras de ser "bípedos implumes, sin más". Así, los grupos de gentes que conocemos hoy como los Wayú, los Ika, los Nukag Makú, los Kogui, los U'wa y un número extenso de nombres diferenciados que habitan en delimitadas y muy conocidas regiones del mapa colombiano eran antes sólo los "indios" o la serie de adjetivos que los clasificaba en el conjunto de aquellos que no eran en rigor seres humanos. En el mejor de los casos, algunos de esos indios tenían un nombre; aquel dado por los españoles como resultado de un esfuerzo por traducir a fonemas pronunciables en castellano el conjunto de sonidos que provenía de las voces indias. Éste es el caso de los Tunebo, los U'wa.

Los U'wa habitan desde antes de la Conquista en una extensa región del nororiente colombiano. Las primeras referencias antropológicas de la existencia de estos indígenas

---

"reconocimiento a lo que se es" prefiera hablar de "reconocimiento al contexto en el cual se desenvuelve o se ha desenvuelto la propia vida" o de "reconocimiento a una forma particular de llevar la vida". Para un análisis amplio del término "reconocimiento", véase: HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

11 RORTY, Richard. *Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo*, en: *Ensayo y error*, No 1, 1996, p. 148-173.

como una comunidad con características culturales y antropológicas propias son fragmentarias y difusas. Es más, en el tiempo transcurrido entre los años de la conquista y 1985 difícilmente existió un trabajo que se ocupara sistemáticamente de describir la forma de vida que caracteriza a esta comunidad.<sup>12</sup>

El proceso que transcurre entre haber sido U'was, haber sido Tunebos y, de nuevo, ser U'was se puede ver a la luz de aquello que Luis Villoro llama "el movimiento hacia la justicia".<sup>13</sup> A dicho movimiento es esencial el hecho de que sea posible identificar la serie de valores objetivos que se niegan en lo que Taylor llama "la falta de reconocimiento". Si aceptamos que el movimiento hacia la justicia transcurre a través de procesos históricos, hemos de aceptar también que la identificación de los valores objetivos que se promueven por mor de la justicia no es ajena a las historias de exclusión. Esto es, a las historias que cuentan cómo un valor objetivo o bien nunca se tuvo o se perdió. De allí que la realización de los principios básicos de la justicia (la igualdad y la libertad) exija la promoción, como dice Richard Rorty, de la práctica de escuchar historias tristes, esto es, la solidaridad.<sup>14</sup>

Villoro identifica cuatro etapas en el movimiento hacia la justicia. La característica que define la primera de ellas es la experiencia de la exclusión. La siguiente es una cita en la que se muestra cómo algunos miembros de la comunidad U'wa cuentan esa larga experiencia:

En Támara, Burará (...) se encuentran las grandes montañas y los sitios donde se tejió la historia del pueblo U'wa. A pesar de que eran sitios sagrados, los colonizadores no los respetaron: allí donde descansan nuestras raíces y nuestra historia, día a día los colonos comenzaron a acorralarnos y nos obligaron a dejar nuestras malocas y parcelas. Aquellos que se negaron a dejar sus bienes los sacaron a la fuerza y les quemaron las malocas. Muchos de nuestros abuelos y bisabuelos fueron llevados presos, violaron a las mujeres y a las niñas y a otras las obligaron a vivir con ellos y las embarazaron mientras daban muerte a los maridos. Mataron los animales y se los comieron. A otros los obligaron a trabajar en las tierras que nos habían usurpado. Muchos grupos U'wa se extinguieron debido a las epidemias que trajeron los colonizadores: otros emigraron a distintas comunidades y otros se integraron por la fuerza a la llamada "civilización" (...) Los terratenientes y acaparadores se aprovecharon de la ignorancia de U'wa y los engañaron con guarapo, ropa vieja y promesas falsas que nunca cumplieron. Los colonos avanzaban cada vez más y más y los U'wa se encontraron más pobres porque ya no tenían más tierra para cultivar; se arrinconaron contra los cerros para no dejarse morir de hambre. Los niños y los jóvenes indígenas eran aculturizados, se salían de su grupo familiar, olvidaban su lengua, la rechazaban y, además, se avergonzaban de su familia e identidad.<sup>15</sup>

Según Villoro, la experiencia de la exclusión está condicionada a la conciencia de que se vive esa experiencia. Con ello, el sentimiento de estar excluido está necesariamente

---

12 El primero de estos trabajos fue hecho por la antropóloga Ann Osborn en 1985, véase: OSBORN, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Banco de la República, 1985.

13 VILLORO, L. *Op. cit.*, p. 111-112.

14 RORTY, R. *Op. cit.*

15 BARRICA, A. *Un kasia. Comunicación personal con Josefina Perdomo* [sitio en internet]. [www.encolombia/medicina/enfermeria/aproximacion/html](http://www.encolombia/medicina/enfermeria/aproximacion/html). Acceso el 10 de noviembre de 2002.

acompañado por la capacidad de identificar a quienes deciden y a quienes simplemente se someten a las decisiones de otros. Un Tunebo, en esa medida, no decide si es o no bárbaro, o si es o no útil o perezoso y tampoco decide si hace o no parte activa del pacto político que, sin embargo, lo implica. Son otros quienes deciden por él: “Durante más de cinco siglos hemos cedido ante el hombre blanco, ante su codicia y sus enfermedades, como la rivera cede en tiempo de verano, como el día a la noche”.<sup>16</sup>

La segunda etapa del tránsito de la injusticia a la justicia se define a partir de aquello que Villoro llama “el juicio de la exclusión”. En esta etapa el excluido reconoce el carácter contingente de la noción de justicia comúnmente aceptada y rechaza sus pretensiones de objetividad. “La ley de nuestro pueblo se diferencia de la del blanco, porque la ley del *Riowa* viene de los hombres y está escrita en el papel, mientras que la ley de nuestro pueblo fue Sira (Dios) quien la dictó y la escribió en el corazón de nuestros sabios (...)”.<sup>17</sup>

A la tercera etapa del tránsito entre la justicia y la injusticia la denomina Villoro “la construcción del nuevo sujeto moral”. En ella, aquel que antes era el objeto de la exclusión se convierte en sujeto moral. Esto es, aquello que se constituía en una razón para justificar la exclusión se convierte ahora, a través de un proceso de afirmación, en las razones en favor de la justicia; aquello que antes constituía la nota diferencial que descalificaba al indígena como bárbaro o como inútil es justamente lo que se postula en nombre de la justicia. Así, de ser descritos y calificados desde afuera, los excluidos pasan, con sus propias palabras, a hablarle a los otros acerca de cómo han llegado a ser los que son, acerca de lo que quieren ser como personas (o como comunidad) y acerca de lo que tienen que hacer para llevar la vida que quieren llevar. La siguiente cita reconstruye parte del mito de la creación que cuentan, a través de cantos, los indígenas U'wa. En la cita tomo apartes del mito. En él se describen las condiciones que dieron origen al mundo, al mismo tiempo que se definen las coordenadas del territorio que constituye el sitio U'wa y se determina la ley que obliga a preservar ese territorio y por tanto la cultura que lo protege.

El caracol viene de la oscuridad, era un niño, mandado del cielo a la tierra. Caracol y Rurkura, éste último es como un cantor, ambos vinieron en la oscuridad, llegaron a esta tierra donde estaban las dos piedras sagradas (kerkasa), él se quejó de la oscuridad porque se iba a ahogar, por eso pidió un material, el Padre quedó de mandárselo en pensamiento. Llegó entonces una Teka o Bara, muy sagrada, entonces cerró y abrió los ojos, entonces descubrió la Teka. Miró hacia donde sale el sol, vio a Sasora (una peña, filo). Por eso tiene que cantar para que no se oscurezca de nuevo.

Rubara fue quien movió el trabajo para nacer los U'wa, entonces se fue para Ruya, cerró los ojos y cuando los abrió, estaba allá.

Ese caracol recogió toda la historia.

Toda la cultura se descubrió antes de haber sol y luna.

El caracol en Ruya estudió con los caciques mayores, estudiaban para saber dónde iban a

---

16 SHITA, Werjain. U'wa: visión y testamento [sitio en internet], <http://www.antiglobalización/Germinal/-diversidad/d0014htm>. Acceso el 22 de noviembre de 2002.

17 *Ibid.*

nacer los U'wa, en la misma esquina sagrada. En una peña nacieron dos, en otra parte nacieron otros dos. Cada comunidad nació con su historia, el padre dijo: esta historia debe contestar toda la vida.<sup>18</sup>

Ese caracol no se puede romper, no hay que moverlo, toda la vida debe estar en la casa de baile. Si se rompe se puede temblar el mundo.

En medio de Rubera y Teka nació U'wichita, cual es el territorio de cada comunidad para defender los derechos de la madre tierra.<sup>19</sup>

La cuarta etapa del tránsito a la justicia constituye, según Villoro, la proyección de un nuevo preámbulo para la creación de principios que ese sujeto moral pueda considerar válidos. Independientemente de cuál es el modelo de justicia renovado, lo cierto es que para poder siquiera concebirlo es preciso eliminar las desigualdades originadas en la exclusión por el repudio de lo diferente. Desde el punto de vista de Villoro lo anterior sólo se puede realizar como se realizan los términos de una rectificación. En esta medida, lo justo tendrá que pasar por rectificar las exclusiones históricas anteriores que dieron lugar a la desigualdad.

A la luz de las etapas que, según Villoro, definen el tránsito hacia la justicia, veamos cómo puede ser interpretado el proceso que dio lugar a la nueva Constitución Política de Colombia.

Existen dos maneras de entender la relación que se gesta en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 entre las instituciones jurídicas y las comunidades indígenas en Colombia. La primera de ellas presume en el nuevo estado y en la afirmación de procesos de renovación social la condición de posibilidad para otorgar derechos de grupo a las comunidades indígenas. Siguiendo esta interpretación, las comunidades indígenas son portadoras de los derechos que les confiere la nueva Constitución; cuentan con representantes ante los poderes legislativo y ejecutivo, adquirieron derechos de autodeterminación para gobernarse según sus usos y costumbres y cuentan con derechos de propiedad colectiva, gracias a que el estado reconoce, por fin, el valor y el lugar de dichas comunidades en la construcción del país que se quiere tener: un estado social de derecho, participativo y pluralista.<sup>20</sup> Sin embargo, como vimos, la injusticia puede entenderse como

---

18 Poder contar la historia de la creación, a través de mitos cantados, equivale para la comunidad U'wa a preservar las condiciones para que la cultura prevalezca. Dichas condiciones remiten, en primera instancia, al territorio.

19 Versión de Sirakubo Tegria y Berito Cobaría. Tomado de: MOTTA, Jesús Alberto *et al.* *Ibita U'wa*. Bogotá: Universidad Distrital/Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico, 2000, p. 68-69.

20 Véase: COLOMBIA. *Constitución política de Colombia*: artículo 246 (sobre jurisdicción indígena); artículos 286, 287, 288, 290, 321, 329, 330 (sobre autonomía política y territorial); artículos 171 y 176 (sobre derechos electorales); artículo 10 (sobre derechos lingüísticos) y artículo 68 (sobre derechos a la educación). Entre 1991 y 2001 la Corte Constitucional ha decidido sobre 25 casos directamente relacionados con asuntos de diversidad cultural. Algunas de las sentencias que contienen los procesos de deliberación de la corte sobre este tema son: T-254/94, T-349/96, SU-519/98, T634/99, C-139/96, SU-039/97. Ver también: BONILLA, Daniel. *Fundamental Rights and Cultural Difference. An Analysis of the Colombian Court*. Manuscrito.

la carencia experimentada de un valor objetivo. Vimos también que la posibilidad que tenga un grupo de personas de llevar la vida con base en una particular manera de entender la relación con el mundo y con los otros puede hacer la diferencia entre carecer o no carecer de un valor objetivo. Bien puede, por otra parte, reconocerse que hay ciertos grupos de personas a quienes se les ha negado una serie de valores propios de la condición humana. Al hecho de reconocer esto, que es, de paso, traducible a la instancia de reconocer una injusticia sigue, necesariamente, el deber de compensar esa injusticia. De allí el valor de las historias tristes en la justificación de derechos de grupo. Quien pueda reconocer la diferencia entre una historia triste, sin más, y la historia triste que resulta de un largo proceso de exclusión ha de reconocer también lo siguiente: en primer lugar, que allí donde no los hay es preciso institucionalizar una serie de derechos a través de los cuales se garantice que la exclusión no persista; en segundo lugar, que si el origen de la exclusión es una diferencia cultural o étnica, debe existir también la serie de derechos que promuevan la circunstancia de convertir en afirmaciones el conjunto de razones culturales por las cuales hay o ha habido exclusión; y, en tercer lugar, que dado que la exclusión es el nombre que se le da a muchas formas de convertir una condición cultural en una historia triste, los derechos en favor de ciertos grupos culturales deben ser también la manifestación mínima de las posibles formas de compensar el dolor de haber sido excluido en nombre de una condición cultural privilegiada.

Lo anterior abre paso a la segunda manera de entender la nueva relación entre los grupos indígenas y el marco legal colombiano. Según ésta, el reconocimiento manifiesto en la nueva Constitución a las comunidades indígenas, por el cual se otorgan derechos de grupo, no es el resultado de una voluntad social gracias a la cual se renuevan las condiciones de un contrato, sino resultado del pago de una costosa deuda. En esa medida, el fundamento del hecho de que se reconozcan derechos de grupo se concibe no en términos del acuerdo mismo y sus condiciones renovadas sino en términos de aquello que faltó para reafirmar la condición humana de quienes hacen parte del país que se tiene. Siguiendo esta interpretación, no resulta aventurado afirmar que la formulación de muchos de los derechos y deberes contenidos en la nueva Constitución es el resultado de una preocupación por remediar el legado de violencia y exclusión que desde la Conquista se impuso a los grupos aborígenes. De allí que el conjunto de derechos de autodeterminación y, más adelante, los mecanismos institucionales que buscaron hacer efectiva la realización de esos derechos en favor de las comunidades indígenas se hayan formulado teniendo en cuenta argumentos históricos. Un ejemplo de ello es el argumento al que acude la Corte Constitucional en uno de sus fallos sobre derechos de grupo: “En atención al abuso, prejuicio y perjuicio que han padecido los pueblos autóctonos o aborígenes del territorio nacional, la Constitución Política de 1991 consagró el respeto a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, en los preceptos contenidos en los artículos 7 (...), 72 (...) y 329 (...)”.<sup>21</sup>

---

21 COLOMBIA. Corte Constitucional. T-324/94.

En esta parte del trabajo he querido mostrar el valor de las historias tristes en el proceso que transcurre entre ser víctima de la exclusión y una situación política constructiva.<sup>22</sup> Sin embargo, dado que hay muchas historias tristes y dado que por eso mismo hay muchas formas de exclusión, con lo dicho hasta acá no he ofrecido una respuesta directa a la pregunta acerca de en qué medida una teoría de la compensación puede constituir parte de la solución a conflictos en los que hay de por medio una historia triste. No solamente resulta imposible restituirle a las víctimas el mundo que había antes de la exclusión. En casos en los cuales la historia de la exclusión es larga o compleja, ¿cómo saber hasta qué punto, con una serie de derechos, se le han restituido a un grupo de personas todos los valores objetivos que le fueron negados? En esa medida, ¿cuál debe ser el alcance de los derechos de grupo que debe otorgarse a quienes cuentan historias tristes?<sup>23</sup> ¿Cuántas veces debe ser contada la historia que transcurre entre haber sido un U'wa para dejar de serlo, pasar con ello a ser Tunebo, para que cualquier miembro de esa comunidad pueda decir que hace parte de una situación política constructiva? Si bien, a mi manera de ver, ninguna de estas preguntas puede ser resuelta desde una teoría de la compensación ni tampoco desde una teoría de los derechos de grupo, lo cierto es que siempre tendrá mayor contenido moral una discusión sobre derechos en la que sus interlocutores sepan oír historias tristes. Siempre será más fácil determinar el alcance que debe otorgarse al ejercicio de un derecho mientras se esté abierto a escuchar la historia triste que cuenta, o bien cómo se perdió ese derecho, o por qué ese derecho nunca se tuvo.

## 2. Las Canoas, Santa Rita y Bella Vista

El proceso descrito arriba y a través del cual los U'wa dejan de ser Tunebos para ser de nuevo "los U'wa" no termina, sin embargo, por concluir. La historia continúa para dar paso al conocido "caso U'wa". Al parecer, para que se cumpla la debida "atención al abuso, prejuicio y perjuicio que han padecido los pueblos autóctonos y aborígenes" no basta con la consagración de una serie de derechos constitucionales en favor de dichos pueblos; tampoco basta con que la Corte considere cuidadosamente las peticiones de las comunidades que dan lugar a la jurisprudencia sobre derechos de grupo. De allí que las exigencias que reclaman el principio de solidaridad no dejen de constituirse en contenidos para la justicia, una vez que en la Constitución quedan consagrados los derechos territoriales y de autonomía en favor de comunidades indígenas. De allí, también, que los mecanismos a través de los cuales se procede a hacer efectivo el cumplimiento de esos derechos deban incluir instancias de solidaridad que promuevan la disposición a oír historias tristes.

---

22 Para una reflexión amplia sobre esto ver: BARKAN, Elazar. *The Guilt of Nations*. New York: Northn Company, 2000.

23 Véase: URIBE, Ángela. *El caso U'wa: sobre el alcance de la soberanía*. Manuscrito.

Desde 1991 hasta hoy los miembros del Cabildo Mayor de la comunidad U'wa, con la colaboración de algunas organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, así como con el apoyo de algunas instituciones estatales,<sup>24</sup> han insistido en convertir ciertas historias en argumentos para hacer valer derechos ya constituidos. Quisiera, en esta parte del trabajo, reproducir uno de los episodios que mejor sirve a mi propósito de reforzar los argumentos que acompañan el objetivo general de este artículo. Me refiero con ello a lo siguiente: atender a la posibilidad concreta de dar la cara a la justicia exige no sólo la disposición a traducir al lenguaje del derecho la serie de reclamos que vienen de contar historias tristes. Atender a la justicia exige, también, una clara y franca actitud que otorgue a las historias tristes un lugar no sólo en la Constitución y en la jurisprudencia constitucional, sino en el conjunto de mecanismos que, se supone, garantizan derechos ya consagrados.

La historia del Caso U'wa, tantas veces contada a partir de comienzos de la década del noventa, constituye un ejemplo paradigmático del camino que tiene que transcurrir entre la nueva Constitución Colombiana y los difíciles procesos de formación del nuevo estado multicultural que se proclama en esa Constitución.<sup>25</sup> Después de los infinitos "ires y venires" que dan curso a esta historia y que la convierten en uno de los casos más citados de la jurisprudencia de la Corte Constitucional y del Consejo de Estado, tiene lugar un episodio que bien podría interpretarse como un avance hacia el nuevo estado plural: en 1999, el Gobierno Colombiano expide la Resolución 056 (del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria), mediante la cual se amplía el Resguardo Indígena U'wa aproximadamente de 20.000 a 200.000 hectáreas. Sin embargo, a pesar del feliz reconocimiento a la autonomía territorial que procede en el acto de ampliación del resguardo, poco después tiene lugar lo que, desde mi perspectiva, podría ser leído como una historia triste. En esta historia el Presidente del Cabildo Mayor U'wa, en la forma de una denuncia explícita a la opinión pública, expresa el temor acerca de que los U'wa, en efecto, no cuenten con la posibilidad de reafirmar el valor de su cultura, reconocido formalmente en la Constitución, entre otras, "en atención al perjuicio y perjuicio que han padecido los pueblos autóctonos y aborígenes". Dicho temor tiene que ser traducido del lenguaje U'wa a un castellano golpeado por la necesidad de hacer entender que lo propio tiene también un lugar en las instituciones y en el derecho.

Cinco meses después de que el Gobierno Nacional emitiera la citada resolución, se iniciaron los primeros trabajos de exploración en un punto conocido como Gibraltar 1, ubicado a menos de 700 metros de los límites del resguardo. El propósito de hacer efectivos los trabajos de exploración, incluyó la intervención del ejército nacional así:

Día 11 de febrero, a las 8:30 a.m. llega la policía antidisturbios proveniente directamente de Bogotá, manifestaron que tenían una orden de desalojo emanado por el Presidente de la República, orden que nunca nos leyeron y mucho menos entregaron. El objetivo era despejar la vía para la libre circulación de los vehículos, en el sitio las Canoas, Norte de

---

24 La Defensoría del Pueblo.

25 Una de las versiones más completas del caso U'wa aparece en: SÁNCHEZ, Beatriz Eugenia. **El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena**, en: DE

Santander; (...) nos opusimos y de inmediato empiezan a arrojar gases lacrimógenos, se escucharon unos disparos al aire para intimidarnos (...) Debido al acoso de los gases lacrimógenos, las señoras con los niños y los ancianos corrian desesperadamente en direcciones diferentes, llegando unos niños al caudaloso río Cubogón y de manera inmediata se ahogan 3 niños indígenas menores de edad: de 4 meses, de 8 y 10 años respectivamente. También desaparecen 11 compañeros, entre los que figura una señora con un bebé de 4 meses, (días más tarde) también es desalojado otro grupo de indígenas concentrados en el sitio la China, dentro del Resguardo Unido U'wa, constituido por la Resolución n.º 056 de 1999, expedido por el INCORA. Llega un helicóptero y empieza a arrojar bombas lacrimógenas sobre los indígenas ubicados en ese lugar de la vía y dentro del resguardo U'wa, (...) golpean a los indígenas con bolillos y el escudo de protección de ellos, decomisan las carpas protectoras del sol y de la lluvia, arrojan gases a los alimentos, y contaminan con los gases el agua del suministro para la alimentación diaria. (...) Algunos indígenas, viendo esta humillación y maltrato lanzan flechas, alcanzando a herir a un miembro de la policía antidisturbios. Los policías antidisturbios (...) afirmaban que los indígenas con esos actos estábamos cometiendo delitos de: terrorismo, rebelión, sedición y asonada. (...) Ocurridos los hechos mencionados la policía continúa intimidando a los líderes y cabildos indígenas, argumentando que si no damos nuestra identificación seríamos retenidos, esposados y llevados para Bogotá, nos graban con cámaras de videos a cada personaje líder de nuestro Pueblo U'wa (...)"<sup>26</sup>

La comunidad U'wa el día 8 de julio de los corrientes regresa a ocupar los predios de Santa Rita y Bellavista. (...) En la diligencia de entrada a nuestros predios nos acompañó la Personera del municipio de Cubará - Boyacá, El Procurador judicial agrario de Arauca, el defensor del pueblo delegado para el departamento de Arauca, el comandante del ejército acantonado en el lugar, con quienes acordamos respetarnos mutuamente garantizando de esta forma el respeto a los derechos constitucionales y legales que nos asiste, como también el respeto a los derechos humanos universales y el derecho internacional humanitario, entre los que podemos destacar: libre circulación, no agresión física ni moral, derecho al trabajo, a la vivienda, a la privacidad, etc, pero hoy queremos contarle a Colombia y al mundo que esto no se ha respetado pues a la fecha se nos ha restringido la entrada, nos han prohibido utilizar la vía interna que comunica la carretera central con nuestros predios, disparos de arma de fuego en las horas de la noche, mujeres U'wa que han sido objeto de acto sexual violento por miembros del ejército y últimamente día 8 y 9 de septiembre debido a la restricción de tránsito nos ha tocado entrar por la montaña (...).<sup>27</sup>

### 3. Conclusión: tener un derecho

La historia que se cuenta en este episodio deja ver en qué medida la manera parcial o limitada como las instituciones estatales y gubernamentales en Colombia garantizan y

---

SOUSA SANTOS, Boaventura y GARCÍA, Mauricio (eds). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Colciencias/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Coimbra/Universidad de los Andes/Universidad Nacional y Siglo del Hombre, 2001, p. 5-142.

- 26 El relato de lo que ocurrió en enero de 2002 está contenido en: PÉREZ, Roberto. **Denuncia de la Asociación de Autoridades U'wa** [sitio en internet], [www.stes/llar/cosal/denuncia.htm](http://www.stes/llar/cosal/denuncia.htm). Acceso el 10 de noviembre de 2002. Para este relato tomo literalmente extensas citas del texto de Pérez.
- 27 PÉREZ, Roberto. **Comunicado a la opinión pública. Septiembre 11 de 2000** [sitio en internet], [www.geocites.com/asouwa/Sep11.html](http://www.geocites.com/asouwa/Sep11.html).

promueven la realización de determinados derechos puede terminar por desvirtuar el sentido de la expresión "tener un derecho". Pero, ¿qué es, en general, tener un derecho?

La respuesta de Ernst Tugendhat a esta pregunta procede de la siguiente manera: tener derechos es una condición sujeta a dos condiciones estrechamente relacionadas entre sí.<sup>28</sup> Según la primera de las condiciones, si X tiene un derecho, X cuenta con la posibilidad de hacer uso de determinados bienes (de su propiedad, de su salud, de circular libremente, etc.). Según la segunda condición, parte de las razones por las cuales X puede hacer uso de esos bienes se debe a que otra persona Y está obligada con X a respetar esos derechos. Se habla de derechos especiales y no de derechos generales cuando la instancia que otorga los derechos es una persona o un grupo de personas y, por tanto, cuando el hecho de otorgar esos derechos genera en quien lo hace una obligación moral. Los derechos generales, por su parte, son aquellos conferidos formalmente por el marco legal. Así, no se tiene un derecho *in abstracto*, y, por tanto, no se tiene un derecho sólo en la medida en que existan los derechos generales enunciados por la ley. Los derechos generales cobran pleno sentido sólo en tanto se derivan de derechos correlativos a las obligaciones morales que las personas deciden efectivamente contraer.

En términos de derechos generales la relación entre que las instituciones estatales y gubernamentales en Colombia tengan una obligación y que los miembros de la Comunidad U'wa tengan ciertos derechos se plantea así: dada una historia de exclusión, las comunidades aborígenes en Colombia son sujeto de los derechos consagrados en la Constitución de la siguiente manera: artículo 246 (sobre jurisdicción indígena); artículos 286, 287, 288, 290, 321, 329, 330 (sobre autonomía política y territorial); artículos 171 y 176 (sobre derechos electorales); artículo 10 (sobre derechos lingüísticos) y artículo 68 (sobre derechos a la educación); dada una historia de exclusión, por tanto, las instituciones estatales y gubernamentales están formalmente obligadas a hacer valer esos derechos.

En términos de derechos especiales el vínculo entre que los U'wa tengan derechos y que a éstos corresponda una obligación con contenido moral pasa necesariamente por que las organizaciones estatales y gubernamentales atiendan a las historias que, según los U'wa, forman parte de "el caso U'wa". Lo anterior traza una clara diferencia entre ser "sujeto de derechos", dado que hay derechos consagrados que favorecen a "los sujetos de derechos", sin más, y reconocer en "los sujetos de derechos" a los objetos de una historia de exclusión, esto es, a sujetos morales de derechos.

Quien quiera que atienda a la historia que cuenta cómo los Tunebo dejan de ser los Tunebo para ser de nuevo los U'wa sabe también que algunas formas de exclusión que se cuentan en esta historia pueden ya sea persistir o convertirse en otra forma de exclusión. Esto es, en otra forma de negar el acceso a un valor objetivo. En esta medida, aun cuando

---

28 TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 327-349.

con la formulación constitucional de derechos generales en favor de las comunidades indígenas se recuperó un valor objetivo, ellas siguen siendo vulnerables a los procesos de exclusión que certifican las historias como historias tristes. Esto es, cómo “en atención al abuso (...) que han padecido los pueblos autóctonos”, la comunidad U’wa ganó en derechos generales (en ciertas instancias del reconocimiento, tal como lo entiende Taylor) y, sin embargo, no termina por ganar en derechos especiales.

## **Bibliografía**

- AGUABLANCA, Esperanza & ROMERO, Maria Eugenia. **U’wa (Tunebo)**, en: *Geografía humana de Colombia. Región de la Orinoquía*, tomo 3, vol 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, p. 143-184.
- BARKAN, Elazar. *The Guilt of Nations*. New York: Northn Company, 2000.
- BONILLA, Daniel. **Cultural Diversity and Liberal Values**. Manuscrito.
- \_\_\_\_\_. **Fundamental Rights and Cultural Difference. An Analysis of the Colombian Case**. Manuscrito.
- COLOMBIA. *Constitución política de Colombia*.
- GROSS, Christian. **Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia**, en: *Análisis político* No 19, mayo-agosto de 1993, p. 8-24.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *El perdón*. Barcelona: Seix Barral, 1999.
- KUKATHAS, Chandran. **Cultural Toleration**, en: SHAPIRO, Ian y KYMLICKA, Will. *Ethnicity and Group Rights*. New York: New York University Press, 1997.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- MOTTA, Jesús Alberto *et al.* *Ibita U’wa*. Bogotá: Universidad Distrital/Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico, 2000.
- OSBORN, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Banco de la República, 1985.
- OVEJERO, Félix. **Cómo no se debe defender la multiculturalidad**. Manuscrito.
- PÉREZ, Roberto (Presidente del Cabildo Mayor de la Comunidad U’wa). **Los abusos del riowa** [sitio en internet], [www.uwacolombia.org.riwoa](http://www.uwacolombia.org.riwoa). Acceso el 10 de noviembre de 2002.
- \_\_\_\_\_. **Comunicado a la opinión pública. Octubre 15 de 2002** [sitio en internet], [www.biodiversidadla.org/noticias5/noticias688.htm](http://www.biodiversidadla.org/noticias5/noticias688.htm). Acceso el 10 de noviembre de 2002.

- \_\_\_\_\_. **Comunicado a la opinión pública. Septiembre 11 de 2002** [sitio en internet], [www.geocities.com/asouwa/Sep11.htm](http://www.geocities.com/asouwa/Sep11.htm). Acceso el 10 de noviembre de 2002.
- \_\_\_\_\_. **Denuncia de la Asociación de Autoridades Tradicionales U'wa** [sitio en internet], [www.stes/llar/cosal/denuncia.htm](http://www.stes/llar/cosal/denuncia.htm). Acceso el 10 de noviembre de 2002.
- RORTY, Richard. **Derechos humanos: racionalidad y sentimentalismo**, en: *Ensayo y error*, n.º 1, noviembre de 1996, p. 148-173.
- SÁNCHEZ, Beatriz Eugenia. **El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena**, en: DE SOUSA SANTOS, Boaventura y GARCÍA, Mauricio. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Colciencias/ Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad de Coimbra/ Universidad de los Andes/Universidad Nacional y Siglo del Hombre, 2001, p. 5-142.
- SHITA, Werjain. **Visión y Testamento**. Asociación de Autoridades Tradicionales U'wa [sitio en internet], <http://www.antiglobalizacion.org/Germinal/diversidad/d0014.htm> Acceso el 22 de noviembre de 2002.
- TAYLOR, Charles. **The Politics of Recognition**, en: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25-73.
- \_\_\_\_\_. **Comparison History, Truth**, en: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.
- TORBISCO, Neus. **La interculturalidad posible: el reconocimiento de derechos colectivos**, en: *Cuadernos de derecho judicial*, VI-2001, Universidad Pompeu Fabra, p. 273-336.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- VELASCO, Juan Carlos. **Liberalismo y derechos de las minorías: una relación conflictiva**, en: COLOM, Francisco. *El espejo, el mosaico y el crisol*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 117-146.
- VILLORO, Luis. **Multiculturalismo y derecho**, en: KROTZ, Esteban. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 213-233.
- \_\_\_\_\_. **Sobre el principio de la injusticia: la exclusión**, en: *Isegoria*, n.º 22, septiembre de 2000, p. 103-142.
- \_\_\_\_\_. *Estado plural y pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998.
- YOUNG, Iris Marion. **Five Faces of Opresión**, en: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 39-65.