

CONFLICTO DE VALORES ÉTICO-POLÍTICO EN COLOMBIA: REFLEXIONES DESDE AXEL HONNETH

*Nelson Jair Cuchumbé Holguín**

RESUMEN

La tesis que presento y defiendo en este texto es que una alternativa de solución moral frente al conflicto entre 'la sociedad mayor' y las comunidades indígenas en Colombia requiere comprender que los conflictos sociales emergen de la experiencia de descontento social producida en los miembros de una colectividad cuando son defraudadas sus expectativas legítimas de reconocimiento. En línea con lo anterior, me propongo desarrollar dos aspectos: primero, el problema de la convivencia en la diferencia en Colombia a partir de la interacción entre las comunidades indígenas y la 'sociedad mayor'. Y, segundo, la importancia que tiene la teoría diferenciada del reconocimiento de Honneth en la justificación moral del reconocimiento.

Palabras clave: Principio de reconocimiento, comunidades indígenas, conflictos sociales, teoría diferenciada del reconocimiento.

ABSTRACT

In this article, I suggest and defend the thesis that an alternative moral solution to the conflict between "greater society" and indigenous communities in Colombia requires understanding that social conflict arises from the discontent produced among members of a group when their legitimate expectations of recognition are disappointed. I analyze two aspects of this problem: first, the problem of coexisting in a context of difference in Colombia, a discussion based on the interaction of indigenous communities and "greater society." Second, the importance of Honneth's differentiated theory of recognition within the framework of the moral justification of recognition.

Keywords: *Principle of recognition, indigenous communities, social conflicts, differentiated theory of recognition.*

* Profesor de la Universidad Javeriana de Cali, Departamento de Humanidades, estudios de Doctorado en Humanidades y Magister en Filosofía de la Universidad del Valle. Artículo producto del trabajo de investigación sobre "Convivencia en la diferencia en Colombia". Coordinador del grupo de investigación Filosofía y Cultura.

INTRODUCCIÓN

El propósito central de este texto es resaltar la importancia que tiene el principio del reconocimiento en la solución del problema de la convivencia en la diferencia en Colombia. Esta empresa tiene como punto de partida el conflicto social entre *'la sociedad mayor'* y las comunidades indígenas. La tesis que presento y defiendo aquí es que una alternativa de solución moral sobre dicho problema admite comprender que los conflictos sociales emergen de la experiencia de descontento social producido en los miembros de una colectividad a partir del momento en que son defraudadas sus expectativas legítimas de reconocimiento.

En línea con lo anterior, me propongo desarrollar dos aspectos: En el primero, presento, en términos generales, el problema de la convivencia en la diferencia en Colombia a partir de la interacción entre las comunidades indígenas¹ y la *'sociedad mayor'*. Y, en el segundo, resalto la importancia que tiene la teoría diferenciada del reconocimiento² de Honneth en la justificación moral del reconocimiento.

1. LA CONVIVENCIA EN LA DIFERENCIA EN COLOMBIA: INTERACCIÓN COMUNIDADES INDÍGENAS Y 'SOCIEDAD MAYOR'

Comencemos afirmando que con la apertura constitucional de 1991 se reforzó el carácter liberal del Estado colombiano e inauguró un carácter pluricultural y multiétnico³, lo cual profundizó el problema de la convivencia en la diferencia en Colombia. Este conflicto que lo podemos percibir en el cruce de valores ético-

¹ Cabe resaltar que las comunidades indígenas en Colombia no se caracterizan por tener una cultura homogénea. Las prácticas culturales, los procesos de asimilación a la cultura dominante y las formas de organización política en pro del reconocimiento son experiencias notablemente diferentes. Por ejemplo, el Pueblo Nasa aparece en la actualidad como modelo de autonomía y resistencia civil. Mientras que los Emberas se distinguen por haber incorporado a sus prácticas un mayor número de tradiciones culturales de la cultura dominante.

² La acuñación es de Axel Honneth y en ésta se sugiere que *"un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orientan mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipatorios"*. HONNETH, Axel. "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser". En FRASER y HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?* Ediciones Morata, Madrid, 2006, p. 91

³ Esta idea devine como producto de las observaciones oportunas realizadas por el profesor Delfín Grueso en el seminario sobre identidades, reconocimiento y justicia.

políticos ha posibilitado reacciones encontradas de los actores sociales frente a la manera de resolver determinados casos presentados en el territorio nacional.

De acuerdo con las reacciones de una representante del Estado y de un líder indígena embera, por ejemplo, frente al caso castigo con cepo a *'una niña embera'*⁴ es posible mostrar dicho cruce de valores. Por un lado, Teresita Cardona Cañaverl directora regional del ICBF afirmó que las normas indígenas no pueden estar por encima de la Constitución Nacional, pues en ella se establece que *"los derechos e intereses de los niños prevalecen sobre los derechos e intereses de los demás, sin importar la raza, la religión o la condición social"*. Y, por otro lado, Francisco Nacavera presidente del grupo indígena, expresó que *"se trata de una práctica tradicional entre los suyos y que en medio del fragor de una ciudad a la que llegaron desplazados se busca mantener las costumbres nativas y preservar así su cultura"*.

A la luz de las anteriores reacciones, cabe señalar, que la posición de la funcionaria pública resalta los derechos fundamentales⁵ de la persona como bienes que no dependen de cuestiones relativas a lo racial o social; pues, estos bienes deben predominar sobre cualquier otro tipo de derechos. Al mismo tiempo, podemos decir que se deja entrever la dignidad⁶ de la persona como un valor fundamental

⁴ El día 22 de junio de 2006 apareció en el diario El Tiempo publicada una noticia sobre el rechazo al castigo con cepo a *'una niña embera'* por supuesta relación con un policía, en los siguientes términos: *"la niña conoció al policía en una actividad del colegio donde cursa séptimo grado. El 7 de junio no amaneció en su casa y llegó a la madrugada del 8 y contó de su relación. Ante el regaño, abandonó la casa de sus padres. Su papá, Hugo Alberto Peñuela, fiscal de Asid, que agrega a 92 familias desplazadas, la mayoría de la etnia embera chami, puso en conocimiento de la organización la desaparición y la conducta de la niña. La asociación dispuso su búsqueda y se asignó a la guardia indígena esa tarea. El 15 de junio fue encontrada en el centro de Pereira y llevada a la sede de la Asid. En un consejo se acordó tenerla 72 horas en el cepo. Un pie permanece dentro de un orificio que forman dos palos sujetados por una cadena, lo que le impide movilizarse"*.

⁵ *"Los derechos fundamentales son todos aquellos que por ser inherentes a la persona humana existen con anterioridad a la aparición del Estado y prevalecen frente a cualquier norma positiva con la cual se pretenda desconocerlos"*. Periódico de la defensora del Pueblo para la divulgación de los derechos humanos. N° 2, Bogotá, 1993, p. 5. De acuerdo con lo anterior, cabe recordar que en *"La Constitución de 1991 tiene en su núcleo una concepción universalista de la dignidad humana que se encuentra inevitablemente vinculada con la concepción de los derechos humanos promovidos por la ilustración. Esta perspectiva se afirma claramente en el título II, capítulo 1 de la Constitución, donde se enuncian los "Derechos fundamentales"*. Bonilla, Daniel. La Constitución multicultural. Siglo del hombre editores, Bogotá, 2006, p. 31. Asimismo, anotar que dentro de los derechos fundamentales aparece el libre desarrollo de la personalidad, el de la intimidad personal y el de la libertad e igualdad.

⁶ El valor de la dignidad de la persona humana cimienta, de acuerdo con la Constitución Política de 1991, derechos como el del libre desarrollo de la personalidad e identidad de cada ser humano.

a respetar para garantizar el desarrollo individual y la organización social. Esto significa que en dicho punto de vista se resalta la libertad individual como uno de los valores de orden político a defender, dado que está relacionado con el libre desarrollo de la personalidad. Y, con respecto a la postura del líder indígena, podemos decir que en su reacción se percibe una disposición moral orientada a valorar el actuar de la colectividad, teniendo como punto de referencia las costumbres nativas que estructuran la identidad cultural de los embera. Esta actitud, que es antepuesta como condición moral para garantizar la preservación de la identidad colectiva del pueblo embera, permite distinguir el esfuerzo de los emberas por no dejar deteriorar los nexos culturales compartidos por la colectividad. En igual sentido, es posible afirmar que en la postura de líder indígena subyace la intención de hacer visible el sufrimiento moral⁷ padecido por la comunidad al ser expuestos a una situación de desplazamiento forzado de sus territorios y entorno cultural.

En efecto, nos encontramos ante dos reacciones determinadas por valores ético-políticos diferentes orientados a defender y legitimar formas de relación social encontradas. En la primera, se cree que es más importante garantizar a la niña el derecho al libre desarrollo de la personalidad sin importar su origen étnico y cultural; privilegiándose así una forma de relación social determinada por un ideal normativo que legitima al individuo con derechos y a estos como bienes necesarios para la regulación de la vida en común. Esto significa plantear la idea del individuo con capacidad para comprender su dignidad y autonomía; postura ideológica que impone un modo de interpretación unilateral que no permite el reconocimiento de la identidad cultural del pueblo embera como una práctica cultural colectiva que merece apreciarse y estimarse con sus costumbres y tradiciones nativas. Vemos así que la reacción de la funcionaria pública valida un modelo de ordenamiento socio-político centrado en una ideología individualista. Modelo que pone a los embera en una experiencia de actuación dentro de un marco normativo que defiende la libertad individual, lo cual es ajeno a sus prácticas colectivas y expectativas normativas⁸. En la segunda, se pretende preservar la identidad cultural del pueblo embera y a su vez se desconoce la posibilidad del reconocimiento del

⁷ Tal como lo señaláremos en el cuarto apartado, el sufrimiento moral es concebido aquí como aquella experiencia de descontento social padecida por los miembros de una comunidad a partir del momento en que son defraudadas las expectativas normativas (derechos) a las cuales tienen derecho. Estas expectativas representan el marco axiológico legítimo acordado, que permite a los miembros de la comunidad participar en la justificación pública de las decisiones políticas.

⁸ En otras palabras, son los derechos con los cuales cuentan los miembros de una sociedad como instancias justificadas para la participación en asuntos públicos y la interacción social.

individuo con capacidad moral para optar por un plan de vida. Es decir, no hay un reconocimiento tanto a la posibilidad de la construcción singular de la personalidad⁹, como tampoco se reconoce el sufrimiento moral de la niña ocasionado al negársele una relación íntima en donde está en juego el afecto y la preocupación por el otro.

En resumen, podemos decir que el conflicto de convivencia en la diferencia entre las comunidades indígenas y la ‘*sociedad mayor*’ es un asunto que involucra valores ético-políticos; pues, la interpretación unilateral fundada en el reconocimiento del individuo con libertad se cruza con la necesidad del reconocimiento del pueblo embera con sus costumbres y forma tradicional de hacer justicia. Aquí nos encontramos frente a dos posibles alternativas, cuyas diferencias nacen del cruce entre valores y principios que defienden formas de convivencia diferentes y a su vez validan nexos culturales que reclaman del reconocimiento y el respeto social.

Ahora bien, con respecto al problema del trato distinto de la Corte a la diversidad cultural, es posible precisarlo a partir de la tensión constitucional y los dos tipos de conflictos que la componen. Comencemos afirmando que en la Constitución Política de 1991 hay una tensión entre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales¹⁰. Esta tensión constituida por dos conflictos ético-políticos se reproduce en las interacciones socio-culturales realizadas por los diferentes grupos humanos que participan en el ámbito público nacional.

⁹ El ámbito que encierra el libre desarrollo de la personalidad, comprende la libertad general de acción, esto es, “*la libertad general de hacer o no hacer lo que se considere conveniente. La amplitud de su objeto se explica por el propósito del constituyente de reconocer su derecho completo a la autonomía personal, de suerte que la protección de este bien no se limite a los derechos especiales de libertad que se recogen en el texto de la constitución, sino que las restantes manifestaciones bajo la forma de derechos subjetivos de autonomía ingresen en el campo del libre desarrollo de la personalidad.*” NIEBLES, Edgardo. *Constitución Política de Colombia*, Librería Ediciones del Profesional, Bogotá, 2004, p. 57.

¹⁰ De acuerdo con los propósitos del trabajo cabe señalar los siguientes derechos fundamentales contenidos en la Constitución Política de Colombia: 1) “*El derecho a la vida es inviolable ...*”; 2) “*Todas las persona nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica*”; 3) “*Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico*”; y 4) “*Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia*”

El primer conflicto, lo podemos percibir cuando en la misma Carta Magna se otorga el reconocimiento a las diversas concepciones morales y políticas de las comunidades indígenas, y se declaran a los derechos fundamentales como principios básicos para el desarrollo digno de la persona humana. La primera concepción tiene como punto de partida el reconocimiento tanto de las diversas formas de valoración cultural como de los diferentes modos de organización socio-político de las comunidades indígenas. En este sentido, dicha concepción presupone interacciones sociales determinadas por principios constitucionales como el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana; el compromiso político del Estado frente a la protección de las riquezas culturales de la Nación; la protección de los derechos colectivos; el reconocimiento de las comunidades indígenas como sujetos colectivos de derechos especiales; y el respeto a la jurisdicción y formas jurídicas ancestrales. La segunda concepción, en cambio, da prioridad a los derechos fundamentales y a los valores democráticos como centro del ordenamiento normativo colombiano. Es por ello que en esta concepción se admiten principios¹¹ liberales referidos, por ejemplo, al libre desarrollo de la personalidad, la libertad de expresión y la libertad de conciencia. Por lo tanto, estos dos puntos de vista responden a valores y principios diferentes. Una que defiende y reconoce a las diferentes prácticas culturales y sus formas de organización social; y la otra orientada hacia la defensa de las libertades individuales como bienes valiosos para la realización personal (liberalismo).¹²

En relación con el segundo conflicto, podemos decir que se hace evidente cuando en la misma Carta Magna se declara que Colombia es un Estado unitario y que las comunidades indígenas pueden ejercer sus facultades judiciales para solucionar conflictos presentados en sus territorios. La primera declaración, aparece

¹¹ *“Los principios fundamentales del Estado son una pauta de interpretación ineludible por la simple razón de que son parte de la constitución misma y están dotados de toda la fuerza normativa que les otorga el artículo cuarto del texto fundamental. (...) el establecimiento de principios obedece, en el Estado social de derecho, a la voluntad constituyente de otorgar una mayor protección a los valores constitucionales. Esta mayor protección tiene lugar por el hecho de que el principio se irradia a toda la organización político-jurídica y, en consecuencia, está garantizando en la aplicación de todas las reglas de aplicación directa. Los valores y principios incluidos en el texto constitucional cumplen la función de asegurar la permanencia y obligatoriedad del contenido material de la Constitución. Aquí se refleja la voluntad constituyente de hacer obligatorio el respeto de principios considerados como universales e inherentes a la persona, cuya obligatoriedad va más allá de las contingencias del ordenamiento jurídico nacional”*. (NIEBLES, Edgardo. *Constitución Política de Colombia*, Librería Ediciones del Profesional, Bogotá, 2004, p. 20)

¹² En términos muy generales, el liberalismo se fundamenta en la idea kantiana de la dignidad humana. Esta idea supone ciudadanos con capacidad moral tanto para autoligarse con los acuerdos establecidos como para optar por un plan de vida.

representada en la disposición constitucional que establece que “*Colombia es un Estado social de Derecho, organizado como una República unitaria (...)*”¹³; y la segunda afirmación, expresada cuando se establece que “*las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos (...)*”¹⁴ y que “*de conformidad con la constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de las comunidades indígenas (...)*”¹⁵. En consecuencia, esta segunda distinción nos deja ver el encuentro entre dos formas de concebir el orden jurídico-político nacional, pues en una se admite un solo ordenamiento fundado en el derecho y en la otra se acepta el reconocimiento a las diversas formas de organización política y modos de hacer justicia en el territorio nacional.

Vista de esta manera la tensión entre el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y la consagración de los derechos fundamentales, más que una tensión jurídico-política, es un interrogante sobre la convivencia. Interrogante que podemos formular en términos de la filosofía política de la siguiente manera: ¿Cómo es posible que grupos humanos con tradiciones culturales diferentes puedan construir una forma de vida en común? Lo anterior nos pone ante la posibilidad de orientar nuestros esfuerzos en dirección de una alternativa solución fundada en un diálogo entre dos áreas del conocimiento. La primera, nos posibilitará reconstruir las causas sociales que han incidido en la institucionalización de procedimientos y normas que han producido sentimientos generalizados de irrespeto social a las diferentes formas de identidad construidas por las personas o grupos humanos; y la segunda, referida a la necesidad de justificar moralmente el principio del reconocimiento como centro de la vida en común en la diferencia.

En síntesis, lo que me interesa hasta aquí es mostrar que el ahondamiento del problema de la convivencia en la diferencia, ocasionado por la apertura constitucional, nos pone ante la necesidad justificar moralmente los valores y principios, y evaluar los procedimientos y virtudes institucionalizadas para la vida en común. Aquí se apuesta a la idea de que una reflexión en torno a cómo se puede justificar y evaluar nuestro actual horizonte de valoración es aquella que acepta el principio del reconocimiento de la identidad cultural. Principio que debe

¹³ NIEBLES, Edgardo. *Constitución Política de Colombia*. Librería Ediciones del Profesional, Bogotá, 2004, p. 1.

¹⁴ *Ibid.* p. 371.

¹⁵ *Ibid.* p. 429.

asumirse como centro de la convivencia de los seres humanos; de tal manera que a través de una práctica social acorde con dicho principio podamos estar a la altura de las exigencias morales y políticas que nos solicita el reconocimiento a la pluralidad cultural y reafirmación de los derechos fundamentales.

2. RECONOCIMIENTO Y RESPETO SOCIAL

En este segundo y último apartado, quiero resaltar la importancia que tiene la teoría diferenciado del reconocimiento¹⁶ de Honneth en la justificación moral del reconocimiento como centro de la convivencia de los seres humanos en medio de la pluralidad cultural. Resaltar el valor de esta alternativa teórica exige, en principio, realizar un trabajo de reconstrucción sobre algunos de los elementos constitutivos del marco categorial que sugiere una explicación y justificación del reconocimiento a partir del vínculo entre las causas sociales, que inciden en la producción de los sentimientos generalizados de injusticia (sufrimiento social), y las demandas de reconocimiento efectuadas por las personas (injusticia moral). En este sentido, dicho propósito nos compromete a presentar algunos elementos relacionados con el origen de la experiencia de injusticia social y la forma como concebimos la categoría del reconocimiento.

2.1. ALGUNOS ELEMENTOS SOBRE EL ORIGEN DE LAS EXPERIENCIAS DE INJUSTICIA SOCIAL

Vale aquí comenzar afirmando que Honneth ubica la relación entre la teoría social crítica y los movimientos sociales emancipatorios¹⁷ por fuera de las interpretaciones modernas.¹⁸ Estas interpretaciones se han caracterizado por resaltar a los movimientos sociales actuales, como la única fuente para obtener información sobre las demandas de justicia. Al mismo tiempo, presuponen que dichas demandas son el único punto de partida que ha permitido a la teoría social crítica justificar sus esfuerzos en dirección de la reivindicación de dichos movimientos sociales.

¹⁶ La acuñación es de Honneth y sugiere que “*un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orientan mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipatorios*”. FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Siglo del Hombre, Bogotá, 1997. p. 91.

¹⁷ Estos movimientos en la actualidad aparecen representados por el feminismo, las minorías étnicas y el movimiento gay y lesbianas.

¹⁸ En la filosofía política contemporánea encontramos diversas interpretaciones producto de la discusión sobre el modo de justicia debida a las identidades colectivas. De acuerdo con la versión alternativa de Fraser, en su *teoría crítica del reconocimiento*, aparece una distinción analítica entre las injusticias socioeconómicas y las injusticias culturales cometidas contra los movimientos sociales.

Igualmente, encontramos que en tales interpretaciones se sugiere que el sufrimiento social y el descontento moral alcanzan un nivel de visibilización sólo cuando las demandas de los movimientos sociales son ubicadas en la esfera pública por los medios masivos de comunicación.¹⁹

De entrada podemos señalar que el distanciamiento de Honneth, respecto de las dichas interpretaciones modernas, deja entrever dos elementos valiosos en nuestro intento de fijar un marco categorial que permita una justificación moral del reconocimiento como criterio regulador de la convivencia de los seres humanos en la diferencia. El primero, representado en el punto de vista que no reduce la comprensión de los reclamos de justicia a las experiencias exclusivas de ciertos movimientos sociales que han logrado la visibilización pública de sus demandas. El segundo, expresado en la posibilidad de poder reconocer que tanto el sufrimiento social como la injusticia moral son parte de la experiencia personal o grupal cotidiana, que tiende a invisibilizarse en el momento en que los movimientos sociales centran su atención en la ubicación de sus demandas en el ámbito de lo público. Vemos así que estos dos elementos conceptuales son importantes dado que permiten reconocer tanto la existencia de experiencias cotidianas de sufrimiento e injusticia social, no incluidas en el horizonte de las demandas realizadas por los movimientos sociales, como comprender que dichas experiencias son padecidas por las personas independientes de que puedan articularse a las luchas políticas de los movimientos sociales.

Pero la importancia de haber resaltado los anteriores elementos conceptuales también es significativa porque nos permiten ver otra alternativa de justificación moral del reconocimiento, distinta a la tendencia moderna reduccionista. Por una parte, dicha tendencia sugiere que el reconocimiento de las demandas de justicia de los movimientos sociales sólo es posible si estos logran ubicarlas en la esfera pública a través de los medios masivos de comunicación. A la par, en ella se acepta la existencia de una diversidad de modos de valoración que responden a la *“multitud de esfuerzos organizados políticamente por grupos humanos para lograr el reconocimiento social de sus propias convicciones de valor y de sus estilos de vida.”*²⁰. Además, presupone que las causas sociales que dan

¹⁹ Al respecto cabe aquí recordar que desde el análisis del discurso se ha afirmado que los medios masivos de comunicación contribuyen a la configuración o redefinición tanto de la opinión pública como de las interpretaciones unilaterales establecidas a partir de códigos y símbolos que responden a formas particulares de poder y organización socio-cultural.

²⁰ HONNETH. Op. Cit. p. 95.

origen a las acciones de lucha política de los movimientos sociales son *“la falta de respeto y la marginación enraizadas en una estructura institucionalizada de valor que se ajusta por su misma constitución a las características idealizadas del ciudadano blanco, varón y heterosexual.”*²¹. Sin embargo, cabe a notar que dicha tendencia deja al margen la valoración moral del reconocimiento a partir de las experiencias cotidianas de sufrimiento e injusticia social; y presta poca atención a la variedad de casos²² en donde se expresan diversas formas de lucha por el reconocimiento de los grupos humanos: *“afligidos por sufrimientos sociales para hacer que el público perciba y reconozca y tenga en cuenta sus problemas”*.²³ Casos y sufrimientos que están más allá tanto de la esfera pública como del concepto de lucha social y modo de organización impuesto como condición para la visibilización de las demandas de los movimientos sociales.

Ya que hemos señalado el reconocimiento como punto de partida para la comprensión del sufrimiento e injusticia social, pasemos ahora a precisar qué entendemos por sufrimiento y cuándo podemos evidenciar la experiencia de injusticia social. Con respecto a la primera cuestión, cabe decir que cuando hablamos conceptualmente del sufrimiento moral estamos hablando de aquellas experiencias de descontento social producidas en los miembros de una sociedad a partir del momento en que son defraudadas las expectativas normativas (derechos) acordadas como parte del ordenamiento social; pues, estas expectativas representan el marco axiológico legítimo acordado, que permite a los miembros de una sociedad participar en la justificación pública de las decisiones políticas. En esta definición podemos percibir, en primer lugar, la idea de sujetos socializados que afrontan experiencias morales ocasionadas por el incumplimiento de los acuerdos normativos a los que tienen derecho por participar de una sociedad; en segundo lugar, el reconocimiento de la existencia de ciertas expectativas normativas que son consideradas por los miembros de la sociedad como justificadas dado que posibilitan la interacción social; y, en tercer lugar, el trasfondo normativo y social que determina tanto al descontento moral como al sufrimiento social. En efecto, estas tres ideas nos permiten afirmar que sufrimiento y descontento son

²¹ *Ibidem*.

²² Al respecto podríamos señalar, de acuerdo con nuestro contexto, casos como los esfuerzos permanentes de los líderes indígenas para preservar la unidad grupal y sus tradiciones culturales en medio de la situación de desplazamiento forzado; las luchas de las comunidades indígenas para salir del aislamiento histórico al cual han sido sometidas por la sociedad mayor, y el sufrimiento padecido por ciertos grupos humanos al descubrir que el ordenamiento social está fundado en valores y cosmovisiones que no admiten y degradan sus ancestrales modos de valoración.

²³ HONNETH. Op. Cit. p. 97.

formas de malestar social padecidas por las personas a partir del momento en que se incumplen las expectativas normativas acordadas en una sociedad; formas que *“coinciden con la experiencia de que la sociedad está haciendo algo injusto, algo injustificable”*²⁴.

Ahora bien, con respecto a la injusticia social cabe decir que la posibilidad de evidenciarla depende de cómo *“los criterios procedimentales que toman parte de los principios establecidos de legitimación o justificación pública se consideran suficientes para la regulación institucional.”*²⁵. En términos de Honneth, la injusticia social empieza a padecerse cuando las reglas institucionales y los procedimientos acordados, para la participación pública en los asuntos políticos, no aparecen seguidas de las buenas razones acordadas colectivamente. En este sentido, podemos señalar que las razones acompañan a las reglas y a su vez permiten a los integrantes de la sociedad comprender que toda regla institucional debe ser acordada a partir de las razones aceptadas socialmente. Al mismo tiempo, anotar que una razón es considerada como buena, para la justificación de las reglas institucionales, sólo cuando está en dirección de las expectativas normativas (derechos) acordadas para la regulación de las interacciones en una sociedad. Por lo tanto, podemos afirmar que la sensación de injusticia social es sentida por una persona cuando ésta percibe que tanto reglas como razones van en contravía o violan los derechos que constituyen el horizonte valorativo de su sociedad.

Con este modo de evidenciar la injusticia social, comenzamos a ver que las expectativas normativas, las reglas y las razones no solo se constituyen en los criterios y procedimientos formales que garantizan la justificación pública de las decisiones políticas; sino, que, también, hacen parte de las condiciones normativas que legitiman públicamente la interacción social. Es, precisamente, este carácter de condición reguladora de las relaciones sociales, el que nos permite señalar que las expectativas normativas requieren evaluarse y pensarse a la luz de su capacidad para la regulación de las interacciones sociales. Asimismo, reconocer que la legitimación pública de las interacciones supone de participantes con un alto grado de responsabilidad que aparece como *“una especie de convicción de la legitimidad, orientada por las consecuencias morales de los procedimientos vigentes para justificar las decisiones políticas”*.²⁶ En este sentido, podemos anotar que, al poseer las expectativas normativas el carácter de reguladoras y al tener los participantes la convicción de justicia, tanto expectativas como

²⁴ *Ibíd.* p. 103.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

participación se constituyen en aspectos básicos de un modelo de justificación que supone la idea de que toda forma de legitimación política debe satisfacer las expectativas normativas acordadas.

El señalamiento del reconocimiento como punto de partida para la comprensión del sufrimiento e injusticia social, la definición ofrecida sobre el sufrimiento y el modo de evidenciar la injusticia social nos han conducido a reconocer que las sociedades acuerdan ciertos principios que sirven para justificar públicamente las expectativas normativas que regulan la convivencia. Asimismo, entender que los participantes de un ordenamiento social suponen que las expectativas normativas acordadas deben estar a la altura del reconocimiento de sus estilos de vida o formas singulares de construir sus personalidades. En otras palabras, de acuerdo con Honneth, los miembros de una sociedad esperan de ésta el reconocimiento de sus exigencias de identidad; pues, no responder a estas reivindicaciones individuales o colectivas hace que se produzcan sensaciones de sufrimiento moral y de injusticia social, las cuales dan origen a diferentes formas de lucha social. Al respecto, Honneth nos presenta un ejemplo que sirven para ilustrar cómo el sufrimiento y la injusticia social se constituyen en el núcleo central de las luchas políticas por el reconocimiento. Luchas adelantadas por personas o grupos humanos en defensa de un orden social que valore y aprecie sus estilos de vida y logros alcanzados a través de sus experiencias de vida:

*“La resistencia social de los grupos colonizados o la historia subterránea de la protesta de las mujeres demostraron que la lucha proletaria por el respeto a las apelaciones al honor no era en absoluto un caso especial, sino sólo ejemplo particularmente sorprendente de un patrón de experiencia muy extendido: los sujetos perciben los procedimientos institucionalizados como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan”.*²⁷

En resumen, de acuerdo con la interpretación de Honneth, sufrimiento e injusticia social no sólo son experiencias generadas por el incumplimiento de las expectativas normativas acordadas, sino, que, también, son padecidos cuando en una realidad social se institucionalizan procedimientos que no respetan las diferentes formas de identidad o estilos de vida construidos por las personas o grupos humanos. A

²⁷ Ibid. p. 105.

partir de esta alternativa de interpretación podemos ahora señalar que los conflictos sociales tiene una motivación moral expresada en formas de luchas por el reconocimiento. Al mismo tiempo, podemos reconocer que en dichos conflictos subyace una falta injustificada de respeto ocasionada por el incumplimiento de las expectativas normativas; pues éstas *“son el producto de la formación social de un potencial profundamente arraigado de elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia”*.²⁸ En efecto, la interpretación que Honneth ofrece nos deja en claro que el reconocimiento a las demandas de las personas o grupos humanos pasa por las luchas sociales impulsadas por la experiencia moral de estos grupos al no recibir un reconocimiento justificado.

2.2. RECONOCIMIENTO E IDENTIDAD CULTURAL

Después de haber señalado algunos elementos conceptuales que nos permitieron mostrar el origen de los conflictos sociales a partir de las experiencias morales de sufrimiento moral y falta de respeto social, expresadas en las luchas por el reconocimiento; pasemos ahora a precisar el modo cómo se puede entender las demandas político-morales expuestas por las minorías culturales en defensa del reconocimiento de sus identidades sobre la base de un concepto diferenciado de reconocimiento. Demandas que, de acuerdo con Honneth, *“solo pueden comprenderse con pleno sentido en cuanto expresiones de una lucha extendida por el reconocimiento jurídico”*.²⁹

Comencemos recordando que en la filosofía política contemporánea se acepta que el concepto de política de la identidad cultural supone un contenido proposicional que hace referencia al modo como los grupos humanos en desventaja social reclaman por no ser o seguir siendo discriminados. Estos grupos recurren a luchas políticas orientadas, tanto, para hacer valer los derechos fundamentales acordados en el horizonte normativo como, también, para exigir el otorgamiento de ciertas estrategias de trato diferenciado que les permitan el reconocimiento cultural o la igualdad de participación. Al mismo tiempo, en el debate filosófico político se ha producido un desarrollo teórico referido al porqué de la política de la identidad cultural. En este sentido, encontramos tres tendencias que responden al asunto en direcciones distintas. En la primera, se afirma que el problema no es más que una forma particular de los conflictos generados por la discriminación cultural y

²⁸ *Ibíd.* p. 109.

²⁹ *Ibíd.* p. 133.

la desigualdad material; en la segunda, se acepta que todo el asunto pasa por un modo de responder a una de las situaciones propias del desarrollo histórico de la sociedad burguesa; y en la tercera, se admite que el asunto está relacionado con la autodefinición y refundación gradual de la identidad de las minorías culturales. En efecto, el concepto de identidad cultural y el modo como es concebido coincide con la idea de comunidades que se definen por su cultura y adelantan luchas en pro del reconocimiento de su independencia cultural definida.

Señalada la exigencia del reconocimiento de la identidad cultural, conviene aquí presentar el reconocimiento como un recurso que posibilita a las comunidades gestionar acciones consensuadas en dirección de la eliminación de la discriminación social que impide a los miembros de dichas comunidades hacer uso de los derechos básicos universales. Esta pretensión supone objetivos comunes que permiten ubicar las demandas del reconocimiento cultural dentro del ámbito normativo centrado en la igualdad jurídica. En este sentido, dichos objetivos comunes, que representan las demandas de las comunidades, al ubicarse en el ámbito de lo jurídico también terminan incidiendo en la validación del recurso a la cultural como mecanismo para defender, proteger o mejorar la forma de vida en común alcanzada por una comunidad.³⁰ Sin embargo, de acuerdo con la teoría diferencia del reconocimiento de Honneth, en el momento en que las demandas del reconocimiento de la identidad cultural *“dejen de adoptar la forma meramente negativa de protección de una degradación dirigida en concreto contra un grupo y promuevan la estima de sus propios objetivos y valores, acabará excediendo el marco normativo del principio de igualdad jurídica.”*³¹ De acuerdo con lo anterior, podemos decir que en la perspectiva de Honneth las demandas de reconocimiento cultural adquieren un significado distinto al asignado desde el ámbito jurídico; pues, de lo que se trata es de comprender que las prácticas culturales o modos de vida requieren valorarse y apreciarse como un bien valioso en sí, cuestión que no se puede derivar exclusivamente del principio de igualdad jurídica.

Esta exigencia de estima social a las minorías culturales, supone respetar y estimar a las diversas prácticas culturales como un bien social. Asimismo, comprender

³⁰ Al respecto, podríamos decir que muchos líderes indígenas en Colombia recurren a la cultura como mecanismo para defender y proteger su forma de interacción y convivencia en común alcanzada. De acuerdo con uno de nuestros casos tomados como punto de partida para mostrar el conflicto de valores ético-político entre comunidades indígenas y ‘sociedad mayor’, podemos citar la reacción de Francisco Nacavera presidente del grupo indígena, quien expresó que *“se trata de una práctica tradicional entre los suyos y que en medio del fragor de una ciudad a la que llegaron desplazados se busca mantener las costumbres nativas y preservar así su cultura”*.

³¹ HONNETH. Op. Cit. p. 131.

que el reconocimiento de la diferencia cultural exige de la generación de alternativas políticas o de la evaluación justificada de las normas acordadas. En otras palabras, la estima social y el reconocimiento cultural de un modo de vida es una posibilidad que pueden ofrecerse tanto el grupo minoritario como la sociedad para ampliar sus horizontes institucionales y dar inicio, de esta forma, a un proceso de comunicación intercultural. Este proceso debe adelantarse en *“virtud procedimental de ser capaz de tratar a sus minorías como candidatas a la misma estima social que demuestra a su propia cultura.”* Sin embargo, afirma Honneth que esta alternativa es propia de las sociedades democráticas liberales; la cual no es suficiente dado que en ella predomina un horizonte normativo determinado por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica. Por lo tanto, se trata más bien de justificar el principio del reconocimiento como un principio de contenido proposicional complementario que permita fundamentar una actitud capaz de comprender que *“también nosotros nos reconocemos uno a los otros como miembros de comunidades culturales cuyas formas de vida merecen las medidas de atención bienintencionada que es necesaria para juzgar su valor.”*³²

Creo que podemos concluir señalando que el problema de la convivencia en la diferencia en Colombia es una cuestión que puede estudiarse a partir de la noción del reconocimiento diferenciado; pues, en esta se entiende el problema de la vida en común como el resultado de un proceso histórico que hoy nos coloca ante la posibilidad de ampliar el espectro cultural institucionalizado. Se trata, tanto, de interactuar a la luz del principio de trato igual como también de convivir estimando y apreciando al otro, como un modo de vida merecedor de nuestra atención para poder juzgarlo en su valor y sobre todo para permitirnos la posibilidad de evaluar nuestro marco normativo. En efecto, el principio del reconocimiento diferenciado requiere concebirse como centro de la convivencia de los seres humanos en medio de la pluralidad cultural de modo tal que podamos estar a la altura de las exigencias morales que nos demanda el reconocimiento a la pluralidad étnica y la reafirmación de los derechos fundamentales.

³² Ibid. p. 133.

BIBLIOGRAFÍA

BONILLA, Daniel. *La Constitución multicultural*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006.

FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Trad. Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997.

HONNETH, Axel. “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”. En FRASER y HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?* Ediciones Morata, Madrid, 2006

KYMLICA, Will. *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

NIEBLES, Edgardo. *Constitución Política de Colombia*, Librería ediciones del profesional, Bogotá, 2004.

TAYLOR, Charles. *El Multiculturalismo y la Política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F. 1993.