



HAL
open science

El caso arhuaco y la justicia intercultural en Colombia

Iván González Puccetti

► **To cite this version:**

Iván González Puccetti. El caso arhuaco y la justicia intercultural en Colombia. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional, Sep 2010, Santiago de Compostela, España. pp.2400-2428. halshs-00532558

HAL Id: halshs-00532558

<https://shs.hal.science/halshs-00532558>

Submitted on 4 Nov 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EL CASO ARHUACO Y LA JUSTICIA INTERCULTURAL EN COLOMBIA

Iván González Puccetti
The English School
Colombia

SINÓPSIS: En 1991, como resultado de un proceso de negociación entre grupos guerrilleros desmovilizados, movimientos indígenas, partidos políticos tradicionales y nuevas agrupaciones políticas, se promulga la Constitución Política (vigente en la actualidad) que reconoce el carácter multiétnico y pluricultural de Colombia. Este hecho inédito en la historia del país, genera en el plano jurídico una serie de confrontaciones entre comunidades indígenas que reivindican derechos culturales y personas que consideran vulnerados derechos individuales como el de la libertad de conciencia. En este contexto se inscribe el caso de la comunidad indígena arhuaca, descendientes de los antiguos tayronas, una de las civilizaciones precolombinas más importantes del país. Dentro de la mencionada comunidad, las autoridades indígenas ordenan en 1997 la expulsión de su territorio de los miembros de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, una confesión de origen cristiano que condena como satánicas los ritos que las autoridades religiosas indígenas defienden como parte esencial de su identidad cultural. El conflicto entre las partes se torna complejo, pues algunos indígenas, como miembros de la Iglesia Pentecostal, exigen la intervención del Estado para proteger la libertad de culto que consideran vulnerada. El caso arhuaco reviste interés porque expresa la tensión entre derechos individuales y derechos en función del grupo, derechos de naturaleza opuesta reconocidos en pie de igualdad por la nueva constitución colombiana. Analizar este caso implica

abordar la cuestión sobre la posibilidad de preservar derechos en apariencia antagónicos y que las partes en conflicto exigen proteger en nombre de su particular concepción de lo justo.

El cristianismo y la visión arhuaca del mundo.

«Hermanos: nuestros asientos fueron antes anchos y los vuestros estrechos. Ahora vosotros os habéis convertido en un gran pueblo y nosotros apenas tenemos sitio para extender nuestra mantas. Os habéis apoderado de nuestra tierra pero no estáis satisfechos; ahora queréis imponernos vuestra religión». Chaqueta Roja, indígena Seneca.

El caso arhuaco fue presentado por la prensa colombiana bajo el titular «Guerra santa entre arhuacos».⁷⁰ Los arhuacos constituyen una comunidad indígena de aproximadamente 12.000 miembros que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, uno de los últimos ramales de los Andes que a escasos 40 kilómetros del mar Caribe alcanza la máxima altura de la geografía colombiana representada por los Picos Bolívar y Colón. Esta peculiaridad permiten que en la Sierra se encuentren los más diversos pisos térmicos que van desde las nieves perpetuas hasta las zonas desérticas de altas temperaturas y que, entre estos extremos, aún existan bosques primarios tropicales. Este fenómeno ha hecho de la región una zona de particular interés ambiental, con un importante número de especies endémicas debido a que la Sierra originariamente fue una isla.

La peculiaridad topográfica de la Sierra ha repercutido en la significación mítico-religiosa que las comunidades indígenas le han dado a éste lugar. Los arhuacos (o ika), kogis y kankuamas, consideran que habitan el *corazón del mundo* que - por mandato de sus deidades - están en la obligación de preservarlo, con el agravante de que si no cumplen esta tarea, el mundo desaparecerá. A través de rituales que denominan «pagamentos» (*makruma*), realizados bajo la supervisión de sus líderes espirituales que mediante adivinaciones deciden cómo hacerlos, buscan retribuirle a la naturaleza lo que de ella se ha sacado. Estos ritos, como advierte el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, no tiene como finalidad «pagar» lo que las comunidades han tomado del entorno, sino restablecer un equilibrio puesto en peligro por la acción de todos los seres humanos. Los pagamentos los realizan, entonces, en nombre de colombianos, franceses, alemanes, etc.⁷¹ Debido a esta misión y por haber nacido en el *corazón del mundo*, se definen como los hermanos mayores, herederos del saber que busca recomponer unas relaciones con la naturaleza que el

70. Cf. Luis Carlos Gómez, *El Tiempo*, 31 de mayo de 1998. Pp. 16 A- 17 A.

71. Cf. Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogis: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Procultura, Bogotá.

«hermanito menor», poseedor de la tecnología pero sin el conocimiento de los antiguos, ha alterado.

Como puede verse, la imagen del mundo de estos grupos indígenas, no está centrada en el problema soteriológico. La connotación simbólica que le han dado a la naturaleza, no los conduce a obsesionarse por el problema de la *salvación* del alma, como sucede con las religiones marcadas por el mito del *pecado original*. En la mitología indígena – según Reichel-Dolmatoff – la problemática se desplaza hacia una *visión dramática* del cosmos. Hay, pues, una diferencia radical entre las visiones del mundo de estas culturas: en un caso la preocupación se centra en el *individuo*, en el destino de su alma; en el otro, se trasciende el sujeto, se abandona el *antropocentrismo* propio de Occidente, pues lo que está en juego ya no es la salvación o condena del creyente, sino la preservación o destrucción del mundo.

La Sierra Nevada de Santa Marta, debido a su proximidad al Caribe, fue una de las primeras zonas incorporadas a la conquista española. En 1599, el Gobernador de Santa Marta, Juan Guiral Velón, emprende contra los antepasados de los arhuacos – los taironas – una guerra religiosa. Previa a la operación militar, sus capitanes leyeron en voz alta ante, notario público, los *Requerimientos*, documento oficial en el que se exigía a los indígenas la conversión a la «verdadera fe». El texto decía:

Si no aceptáis la fe o si maliciosamente os demoráis en hacerlo, yo certifico en que con la ayuda de Dios avanzaré poderosamente contra vosotros y os haré la guerra cuandoquiera y donde quiera esté en mi poder, y os sujetaré al yugo y la obediencia de la Iglesia y de vuestras majestades y tomaré como esclavas a vuestras mujeres, y en cuanto tales las venderé y dispondré de vosotros como a bien tengan ordenar vuestras majestades, y tomaré vuestras posesiones y os haré todos los daños y perjuicios de que sea capaz.⁷²

El historiador argentino José Luis Romero⁷³, señala que para los españoles, a diferencia de portugueses e ingleses, el cristianismo no era simplemente una religión, era una cultura o, como diría Habermas, una visión totalizadora del mundo. La conquista para el español fue una *guerra cultural*, en donde el indígena fue equiparado con el infiel, con el turco, en la medida en que no se sometiera a la nueva fe. En esto coincide Romero con el peruano José Carlos Mariátegui⁷⁴, quien define la conquista como la

72. Citado por Wade Davis, *El Río, exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. El Ancora Editores, Bogotá, 2002. Pg. 37.

73. Cf. José Luis Romero, «La situación básica: Latinoamérica frente a Europa» en *Situaciones ideológicas en América Latina*. Editorial de la Universidad de Antioquia, Medellín, 2001. P. 15.ss.

74. Cf. José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Casa de las Américas, Habana, 1975. Pp. 144. ss.

última cruzada, es decir una empresa no solo militar sino principalmente religiosa y, por lo tanto, cultural. Se trataba de imponer la imagen del mundo propia al «otro», quien debería convertirse a la verdadera doctrina o - por su obstinada adhesión al error, con el que no se puede conciliar - se lo demonizará . La primera condena de la Inquisición en el Perú, dice Mariátegui, fue la de Atahualpa⁷⁵. En cuanto empresa de dominio cultural, la conquista española – señala el autor - fue radicalmente distinta de la inglesa . Los colonos ingleses no llegaron a conquistar una cultura sino a anexarse un territorio. La colonización inglesa no importó una organización eclesiástica con propósito evangelizador, porque esa no era su intención y, además, dicha organización no existía.

El conflicto con la Iglesia Pentecostal

El conflicto de los arhuacos con los pentecostales, como ya se mencionó, fue presentado por el periódico *El Tiempo* como una «Guerra Santa entre arhuacos». El problema llegó a los estrados judiciales - hasta terminar en Corte Constitucional, máxima instancia para abordar estos conflictos - debido a que en 1997 las autoridades religiosas y políticas de la comunidad arhuaca, decidieron expulsar del resguardo indígena, al pastor evangélico «bunasche» (blanco) Jairo Salcedo Benítez y clausurar el templo que había abierto en Sabana de Crespo, territorio que se encuentra dentro de la jurisdicción especial indígena que el Estado le reconoce a las minorías étnicas. El caso se complica porque un grupo de arhuacos seguidores del pastor – según el periódico, son trescientos los convertidos a la nueva religión – pide la intervención de los jueces nacionales para que les tutele un derecho fundamental que ha sido vulnerado, el derecho a la libertad de conciencia. Nos encontramos, entonces, frente a un problema de justicia intercultural cuya solución, dentro de la normatividad constitucional colombiana, podría darse de acuerdo a los preceptos liberales de protección de la autonomía individual – presupuesto para el ejercicio legítimo y justo del poder, de acuerdo a esta tradición política – y que en la Constitución colombiana se expresa de varias formas, entre otras mediante el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad, de la libertad de conciencia y de la neutralidad del Estado frente a las diferentes confesiones religiosas. De acuerdo a estos preceptos, la decisión judicial debería proteger los derechos de los arhuacos conversos. Dentro de este enfoque, la clausura de la Iglesia evangélica y la expulsión del pastor, atentaría contra el principio liberal de la tolerancia, contra la libertad de

75. Por su parte, la historia mexicana identifica como primera víctima de la Inquisición en la Nueva España a un sobrino del poeta-emperador Netzahualcoyótl, quien murió en la hoguera por voluntad de Fray Juan de Zamurruga, en 1539, acusado de idolatría.

cultos , y contra el presupuesto pluralista que asegura la convivencia entre diferentes concepciones de vida buena.

Sin embargo, la Corte Constitucional en su sentencia, fue sensible al contexto histórico-cultural en el que se produce el conflicto. Las autoridades arhuacas justificaron su decisión arguyendo que el pastor enseñaba en sus predicas que los ritos y «pagamentos» indígenas eran superchería, e incitaba a desacatar la autoridad de los *mamos*, los líderes espirituales de la comunidad. El cabildo gobernador, autoridad política de carácter secular , se queja ante el periodista por la demonización de la que son objeto: « *los evangélicos creen que el que no está con su fe es un mensajero del demonio; nosotros para ellos somos el demonio*». ⁷⁶ . Por otra parte, el periodista consigna la extrañeza de los *mamos* frente al concepto de Dios de los evangélicos, «*no comprenden como se puede creer en un Dios que está en otra parte, por fuera de la tierra, dios [¿?] es la tierra misma.*». Al ser consultado el pastor expulsado, Salcedo no desmiente lo dicho y afirma: «*A ellos no les gusta que yo hable de superchería pero la Biblia es clara en llamar de esta manera a actos de adivinación... Hay algunas prácticas que son cercanas al satanismo.*»

Además de la información ofrecida por la prensa, en la investigación que posteriormente adelantará la Corte para sustentar su fallo, en la parte pertinente al análisis de los fundamentos y dogmas de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, se advierte que este grupo sobresale por su fundamentalismo en el concierto de las diferentes confesiones cristianas. Así, por ejemplo, a diferencia de otras corrientes, los pentecostales no aceptan una lectura distinta a la exégesis *literal* del texto bíblico. Lo que allí se dice sucedió o sucederá como ha sido descrito, en consecuencia no se precisa de ninguna interpretación aproximada del texto sagrado. La comunidad religiosa, sostiene la Corte, «*a partir de una lectura literal de la Biblia, revelará al converso las verdades absolutas e incuestionables en las cuales debe creer y se ocupará de mostrarle el camino que deberá conducirlo hacia la salvación*». El creyente, continúa diciendo la Corte, que ha nacido en la nueva fe, debe entregarse incondicionalmente a los grupos de estudios bíblicos y a su iglesia, pues «*estos son los únicos en poseer la verdad y claridad acerca del mundo y de los designios de Dios en éste.*» ⁷⁷ Como se verá en el último numeral, el calificativo de fundamentalista es más apropiado para los pentecostales que para los arhuacos.

La sentencia de la Corte no asume el liberalismo «ciego» a las diferencias que Taylor le impugna al procedimentalismo representado por autores como Rawls y Habermas, quienes enfatizan en una política de la igualdad procedimental, con abstracción de los contextos empíricos

76. Declaraciones de Bienvenido Arroyo, cabildo gobernador arhuaco, a *El Tiempo*, edición citada.

77. Corte Constitucional, *Sentencia SU-510/98*, numeral 25. Magistrado Ponente Eduardo Cifuentes.

– culturales, sociales o históricos – en el que se encuentran inmersos los sujetos jurídicos; contextos que generan *diferencias* entre grupos y personas. En este planteamiento universalismo y procedimentalismo se presentan como caras de la misma moneda: para hacer abstracción de las diferencias que producen desigualdades, es necesario concebir la justicia como un procedimiento, como un mecanismo formal - independiente de los contenidos fácticos propios de una concepción substancialista de la justicia -, para que *ningún* individuo quede expuesto a relaciones *asimétricas* que impidan procesos en igualdad de condiciones para *todos* los implicados. A través de este mecanismo el ciudadano asegura, gracias a la neutralidad del procedimiento, un trato digno, en lugar del trato diferenciado propio de las sociedades basadas en el concepto del honor. Pero esta clase de liberalismo - desde Marx – ha sido impugnado por su excesivo formalismo. Si se aplicara al caso arhuaco, las libertades de los indígenas evangélicos no podrían ser objeto de ninguna clase de transacción, éstas deben respetarse de manera *absoluta* sin que las circunstancias incidan en su consideración. El liberalismo procedimental, por definición, es opuesto al contextualismo.

La Corte, sin embargo, consideró necesario hacer concesiones admitiendo algunos derechos especiales para el grupo en cuanto minoría étnica históricamente discriminada; minoría que desde las épocas de la conquista ha sido perseguida en cada una de las expresiones propias de su identidad – como la lengua y la religión – para ser asimilada por el proyecto hegemónico y homogenizante de la cultura blanca dominante. A través de la sentencia, la Corte intento evitar planteamientos extremos que de manera absoluta consideran que hay un conjunto de derechos – del individuo o del grupo – que por definición son inmodificables. Para cumplir este propósito, se buscó mediar entre los artículos de la Constitución Política que preservan la autonomía del individuo con aquellos otros que reconocen una jurisdicción especial autónoma para las minorías étnicas. La mediación se hizo sobre la base de que la misma Constitución demanda de las autoridades no sólo la protección de las libertades individuales sino también la preservación de la diversidad cultural considerada una riqueza para la nación.

De este modo la sentencia, en mi opinión, sugiere (aunque no de manera explícita ni suficientemente coherente) una *coordinación* - en lugar de una relación de *subordinación*, como sucede en la mayoría de los planteamientos liberales y comunitaristas – entre derechos de grupo y derechos del individuo, sobre una base «pragmática real»: preservar una identidad cultural – históricamente amenazada - donde la religión tradicional constituye un componente fundamental. La imagen del mundo de esta comunidad indígena no coincide con el proceso de secularización

de las sociedades liberales en donde el sistema político busca su autonomía tomando distancia del sistema simbólico-cultural en general, y de las creencias religiosas en particular; proceso que, como ya se vio en Rawls y Habermas, constituye el «corazón» del concepto moderno de derechos humanos. Por este motivo la Corte soporta su sentencia en la tesis de que «*La correcta interpretación del principio de protección de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana impide asignara a las autoridades de un grupo indígena portador de arraigadas creencias religiosas, la tarea de obrar como órgano garante de la apertura religiosa de la respectiva comunidad.*»⁷⁸

A diferencia de un planteamiento como el de Kymlicka, preocupado por la liberalización de las sociedades iliberales, la Corte no sólo acepta la existencia de este tipo de sociedades, sino que – dentro de una línea coherente con la política del *reconocimiento* de Taylor - valora el horizonte significativo de esta cultura no secularizada y legitima las acciones de las autoridades arhuacas por preservarlo. La valoración de la cultura arhuaca – aspecto que la sentencia no desarrolla - puede hacerse en un doble sentido; por un lado, porque es intrínsecamente valiosa para sus miembros, en la medida que provee un horizonte de sentido ineludible para la formación de la identidad del sujeto. Un indígena aculturizado, repudiado por la misma cultura que lo integro a los valores de la sociedad mayoritaria, podría verse condenado a soportar una existencia fallida a causa de aquellos que se resisten a reconocerlo como miembro de la nueva sociedad. Por otra parte, dentro de las propuestas de interculturalidad representada por nociones como las de «anfibio cultural» y «hermenéutica diatópica», el diálogo de la sociedad nacional con sus minorías permitiría el enriquecimiento de las visiones del mundo, si se tiene en cuenta el valor que la cultura arhuaca le atribuye a la relación armoniosa del ser humano con la naturaleza. Para una sociedad tan estrechamente vinculada a las tradiciones antropocéntricas de corte cristiano, donde la naturaleza se concibe simplemente como fuente de recursos, como creación de Dios para que el hombre se enseñoree sobre ella; para una tradición de estas características, el contacto con una cultura que ha desarrollado un fuerte pensamiento ecosófico, debe arrojar como resultado la ampliación de horizontes cerrados por los prejuicios de quienes se consideran representantes de una cultura superior, con valores que como los del liberalismo, deben ser asimilados en nombre de una justicia supracultural y pretendidamente universal. Por supuesto, estos valores también pueden enriquecer a una sociedad como la arhuaca, pero no porque sean superiores, sino porque – a su vez – amplían la estrechez de sus propios *topoi*.

Esta política del reconocimiento, advierte el filósofo mexicano Luis Villoro, permite establecer la diferencia entre la tolerancia liberal y la

78. Corte Constitucional, SU-510/98, numeral 52

cooperación intercultural. «*La aceptación – dice Villoro – de las diferencias puede variar desde una simple condescendencia hasta un reconocimiento activo del valor de la posición ajena. La persona o cultura tolerante no se siente necesariamente concernida por las posiciones del otro.*» Un modelo basado en los presupuestos anteriormente expuestos sobre la riqueza de la diversidad cultural, «*iría más allá de la tolerancia: no sólo condescendería a la existencia del punto de vista del otro [como sucede con los modelos liberales de pluralismo nacidos de los conflictos religiosos en los comienzos de la modernidad] sino intentaría comprender su valor y compartirlo, lo cual abriría a cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad con ojos ajenos, identificando parcialmente su posición con la del otro. Sólo así se puede pasar de la aceptación de la existencia del otro, al diálogo y la colaboración activa con él en un propósito común.*»⁷⁹

Volviendo a los términos en que se redactó la sentencia de la Corte, ésta tiene la virtud de no convertir a las autoridades arhuacas en ejecutoras de los principios liberales de la Constitución colombiana. Esta tarea le corresponde a la autoridad nacional, de modo que no se les exige convertir el territorio indígena en un espacio público en el que circulen libremente las diferentes concepciones de bien. «*La militancia – dice la Corte – o el proselitismo de otras religiones, dentro del territorio arhuaco, independientemente de que se realice por miembros de la comunidad o por terceros, pertenece a un género de conductas que por atentar contra el núcleo de las creencias de la comunidad, pueden ser objeto de serias limitaciones por parte de las autoridades internas. La comunidad indígena, resguardada bajo el principio de la diversidad cultural, puede autónomamente controlar su grado de apertura externa.*»⁸⁰

En nombre de la autonomía del pueblo arhuaco, se reconocen como derechos especiales en función del grupo, las restricciones internas. Planteamiento que choca con un liberalismo «no ciego», abierto a la política del reconocimiento, como de Kymlicka; quien no obstante admitir que una teoría de la justicia no se puede limitar a los derechos individuales y que debe ampliarse con la inclusión de derechos de las minorías nacionales para protegerse de las amenazas externas contra su identidad, Kymlicka – sin embargo – no acepta extender estos derechos a la autonomía del grupo para imponer restricciones internas a sus miembros, como sucede con los evangélicos arhuacos. Estas restricciones atentan contra el núcleo básico de los derechos liberales y salvo en circunstancias excepcionales - cuando la integridad del grupo está en cuestión - de manera temporal puede hacerse.⁸¹

79. Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, pg. 328

80. Corte Constitucional, SU-510/98, numeral 59

81. Cf. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós. Pg.211. En especial la nota 1.

En el caso arhuaco, la Corte no hace una excepción provisional, por el contrario, establece el derecho de la comunidad - en virtud de su autonomía como grupo - a regular el grado de apertura al mundo externo; de ahí que no haya un fallo favorable a la tutela interpuesta por los miembros de la Iglesia Pentecostal, ni se exija la reapertura de la Iglesia clausurada en Sabana de Crespo, no obstante esto constituya una restricción a la libertad de culto para los conversos, quienes se verán privados de un lugar para la práctica pública de su culto. Adicionalmente, la Corte aprueba otra restricción a un derecho individual caro a la tradición liberal desde sus orígenes: el derecho a la propiedad individual. Es costumbre dentro de los pentecostales que los fieles paguen el diezmo, lo que significa que los indígenas entreguen a su Iglesia el 10% de su producción agropecuaria. Las autoridades arhuacas prohibieron hacerlo, por cuanto el acto implicaba dar a extraños un producto que debería ser para la comunidad. La Corte, alejándose de la tesis iusnaturalista de Locke que relaciona propiedad con trabajo, advierte que en la cultura arhuaca los bienes obtenidos por el trabajo de la tierra, si las autoridades lo deciden, deben permanecer dentro de la comunidad, pues la tierra en la tradición arhuaca es propiedad colectiva, de modo que la colectividad tiene el derecho de retener dentro de los límites del resguardo, el producto obtenido por el usufructo de un bien común. Vale la pena advertir que en Colombia, desde la época del libertador Simón Bolívar, los sectores burgueses, deseosos de incluir los resguardos dentro del mercado de tierras, han insistido en la titulación individual de las parcelas que cada familia indígena ocupa.⁸²

Con éste enfoque sobre el derecho a la propiedad, la sentencia demuestra – una vez más – tener la suficiente perspicacia para no trasladar de manera «ciega» y en consonancia con una política del reconocimiento, valores del liberalismo a un contexto cultural donde el sentido de la propiedad tiene connotaciones diferentes. Pero el aspecto más importante de este fallo es la delimitación entre las funciones del Estado nacional y las obligaciones de las autoridades indígenas. Corresponde, en efecto, al Estado velar por la libertad de conciencia, pero esta tarea no es exigible a las autoridades arhuacas quienes son tributarias de una cultura no secularizada. En cambio, se exige de éstas que no se opongan a que los miembros que han optado por la nueva religión puedan participar de sus cultos por fuera del territorio indígena, ni éstos pueden ser discriminados por haber optado por

82. La ley del 11 de Octubre de 1821, sancionada por Simón Bolívar, decía: «Convencidos de que los principios más sanos de política, de razón y de justicia exigen imperiosamente que los indígenas, esta parte considerable de la población de Colombia, que fue tan vejada y oprimida por el Gobierno español recupere ante todo sus derechos, igualándose a los demás ciudadanos, ha venido a decretar y decreta... Art.1. ... Quedan en todo iguales a los demás ciudadanos y se regirán por las mismas leyes». Citado por Juan Friede en *El indio en lucha por la tierra*. Punta de Lanza, Bogotá, 1976. P.100. Con este reconocimiento de la igualdad de derechos, en realidad lo que se buscaba era la incorporación de los bienes de los indígenas y de su mano de obra, a la economía de mercado.

una religión diferente. La Corte evita, así, la polarización entre derechos culturales versus derechos individuales; reconoce la importancia de las dos concepciones – la liberal y la comunitaria – y busca una coordinación (sobre una base pragmática) entre ambos tipos de derechos.

La distinción comunidad/sociedad y el problemático concepto de Estado nacional.

Hay una tesis interesante que subyace en el anterior planteamiento y que la Corte ha tenido en cuenta en otras sentencias. En esta tesis se plantea una vez más la diferencia entre el tipo de asociaciones propias de una sociedad liberal y la forma como se constituye una comunidad cultural, en este caso una comunidad indígena. El contractualismo liberal se ha excedido al intentar trasladar su modelo a otro tipo de asociaciones que no son el resultado de la unión intencional y libre de voluntades. Un partido político, una asociación sindical, un contrato laboral o el ingreso a una nueva religión, son consecuencia de vínculos que los participantes establecen por iniciativa propia; el estatus de miembros en este caso es, por lo tanto, *adquirido*. Por el contrario, también hay estatus que son *adscritos*, y estos no necesariamente han de verse como mecanismos de opresión o de negación de la libertad, porque no son - ni pueden ser - resultado de una decisión libre por parte del sujeto. Este sería el caso de los vínculos de parentesco adscritos, por ejemplo los vínculos entre padres e hijos: en nombre del liberalismo no podría exigirse que la familia se regule por el modelo contractual según el cual los miembros pueden libremente adherirse o separarse de su estatus. En concordancia con lo anterior, la Corte advierte que «*Las comunidades indígenas no se equiparan jurídicamente a una simple asociación [...] Se nace indígena y se pertenece a una cultura que se conserva o está en proceso de recuperación. La pertenencia a una comunidad indígena no nace de un acto espontáneo de la voluntad de dos o más personas.*»⁸³

Esta distinción resulta esencial en el momento de determinar el parámetro con el cual se ha de juzgar las condiciones de los miembros de una determinada asociación. En el caso de las comunidades indígenas no cabe su descalificación por iliberales, pues son de una naturaleza distinta de aquel tipo de asociaciones que surgen o deberían surgir de los acuerdos y consensos previos entre las partes. El liberalismo, debe, por lo tanto aceptar, que una comunidad cultural no es idéntica a una

83. Este planteamiento, que constituye una especie de *subregla* jurídica – según expresión del jurista Camilo Borrero- para la solución de conflictos surgidos con minorías étnicas, fue adoptado por la Corte en otra sentencia y retomado en la sentencia que aquí nos ocupa. Cf. Corte Constitucional, sentencia T-254 de 1994. Magistrado ponente, Eduardo Cifuentes,. Citado por Camilo Borrero en *Multiculturalismo y derechos indígenas*, Cinep, Bogotá, pg. 159, subrayado mío.

asociación voluntaria y que la legitimación de una sociedad política como el Estado, no se puede trasladar de manera ciega a otros tipos de asociaciones como las indígenas. Este aspecto, además, debe tenerse en cuenta en el momento de reconocer ciertos derechos que se salen de los parámetros del liberalismo por que se trata de derechos en función del grupo cuya procedencia no es ni contractual, ni política, sino cultural. A una comunidad cultural – y en especial cuando se trata de una comunidad indígena – no se ingresa del mismo modo que a una asociación en la cual sus miembros pueden afiliarse o desafilarse de acuerdo a su parecer. Sin embargo la tesis de la Corte no implica que la posibilidad legal – sería conveniente, en todo caso, diferenciar entre pertenencia legal y vínculo cultural - de un arhuaco de renunciar a su comunidad se desconozca: es claro que para poder ser miembro se debe nacer (pertenencia cuasi-natural), pero no se está condenado a permanecer toda la vida como tal (desvinculación legal). El fallo en este sentido es claro, la pertenencia del individuo a la comunidad indígena *«se establece desde el nacimiento y, salvo que se abandone o libremente se renuncie a él, termina sólo con su muerte.»*⁸⁴

El liberalismo, debido su origen contractualista, se ha centrado en las relaciones que los individuos establecen en el contexto de la llamada *sociedad civil*, desatendiendo – por otra parte - los vínculos de carácter cultural, porque piensa que éstos últimos no cuentan para la realización de los individuos; o porque cree que al establecer estos vínculos el sujeto autodetermina de manera libre y espontánea su identidad cultural. Sea lo uno o lo otro, la consecuencia es sobrecargar la balanza de los derechos del lado de la sociedad civil desatendiendo o desacreditando el ámbito de la socialización de los sujetos en contextos mundo-vitales donde los valores de la cultura y la tradición tienen un gran peso.

Corrigiendo esta visión unilateral, la Carta Política de Colombia a la vez que mantiene la tradición liberal de la defensa del derecho de asociación, resalta la importancia de la diversidad cultural del país y le prescribe al Estado la obligación de conservarla. La sentencia que nos ocupa - coherente con este enfoque que somete a revisión los presupuestos del liberalismo - reconoce para el indígena la peculiaridad de poseer un *doble* sentido de pertenencia: *«uno nacional, que lo hace sujeto activo de todos los derechos constitucionales y otro comunitario, que le brinda la oportunidad de desarrollarse dentro de su comunidad de origen.»*⁸⁵ Gracias a esta dualidad es factible establecer una relación de coordinación entre derechos liberales y comunitarios que usualmente se han presentado como rivales e irreconciliables. Superada la famosa dicotomía entre *comunidad* (pertenencia adscrita) y *sociedad* (pertenencia adquirida), entre voluntad

84. Corte Constitucional, SU-510/98, numeral 40

85. Ibidem.

«natural» y racional, entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, se abre la posibilidad de aprovechar los mecanismos de integración social aportados tanto por la tradición y la cultura, como aquellos que son resultado de la libre asociación de voluntades; se abre la posibilidad de establecer una interesante relación entre una tradición susceptible de ser revisada desde la perspectiva liberal del sujeto capaz de orientar racionalmente su voluntad y - por otra parte - dotar de un horizonte de significado - aportado por la tradición - a las elecciones que el sujeto realice. Corresponde a Taylor haber advertido que el énfasis en el ejercicio de la libertad, puede conducir a una trivialización de la vida, donde la importancia se centra en la *elección*, en tanto que lo *elegido* pierde relevancia: no importa *qué* se elija, lo fundamental está - de acuerdo al enfoque liberal - en la posibilidad de poder elegir.⁸⁶ Resignificar el valor de lo elegido, rodear de sentido el acto de elegir a partir de los horizontes aportados por la cultura, es - según Taylor - el camino a seguir para superar los deslices hacia el subjetivismo y la trivialización propios de las sociedades liberales modernas; razón por la cual considera que el Estado también debe preservar los derechos de las comunidades culturales, no limitándose a una política de la igualdad subjetiva sino desarrollando una política del reconocimiento como la aplicada por la Corte al tutelar los derechos de la comunidad arhuaca.

Por otra parte, no se puede desconocer el aporte del liberalismo a la hora de salvaguardar al individuo de poderes que amenazan con subyugarlo, de tradiciones y valores culturales que le resultan asfixiantes. Ante estas amenazas, resaltar la capacidad de elección como mecanismo para establecer racionalmente vínculos *sociales*, por oposición al quietismo conservador inherente a las *comunidades*, trae consigo la posibilidad de superar el riesgo de *naturalizar* los lazos vinculantes entre los individuos que impediría cualquier posible ejercicio de la crítica y de transformación del entorno social. Ni la tradición como sinónimo de opresión, ni la elección como sinónimo de trivialización, sería el resultado de establecer una suerte de coordinación - en lugar de oposición - entre derechos culturales y derechos subjetivos.

Un liberal como Sartori, por el contrario, no vería con simpatía esta propuesta. Proteger, mediante el otorgamiento de derechos, la existencia de un número plural de comunidades no sería garantía alguna de *pluralismo*. Para que una sociedad sea efectivamente pluralista - plantea el autor - no es suficiente que en ella existan múltiples asociaciones, es necesario que éstas sean «*en primer lugar, voluntarias (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a afiliaciones múltiples. Y este último es el rasgo distintivo. Por tanto, una sociedad multigrupos es pluralista si, y sólo si, los grupos en cuestión no son tradicionales y, segundo,*

86. Cf. Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, Edic. Cit. Ver especialmente capítulos IV y VI.

solo si se desarrollan 'naturalmente' sin ser impuestos de alguna manera.»⁸⁷ Curioso este «pluralismo» liberal, que se desentiende de la preservación de la diversidad cultural y que hace suya la tarea de destruir identidades como las indígenas, que por no ser « abiertas a afiliaciones múltiples» representarían un obstáculo para la supervivencia de una sociedad que en nombre de la «tolerancia» admite el etnocidio. Sartori no tiene la precaución de advertir que la pertenencia a una comunidad como la arhuaca no se puede determinar del misma manera que se decide ingresar o salir de un club social. Sería un despropósito que por este hecho los arhuacos sean considerados intolerantes.

El fallo de la Corte aunque no se detiene en estos detalles - ni adelanta una discusión como la desarrollada aquí - permite reconocer la importancia de la conservación de ciertas tradiciones culturales junto con la preservación de los derechos propios de un orden normativo liberal que – como sucede en el caso colombiano - merece ser protegido de actitudes totalitarias asumidas tanto por los defensores y detractores del *statu quo* que se enfrentan en el actual conflicto armado que conmueve al país. Resulta, entonces, interesante que la sentencia reconozca el derecho de las autoridades indígenas a preservar su tradición a la vez que diferencia su tarea de aquella que le compete a los funcionarios públicos de un Estado de derecho comprometido con la protección de las libertades individuales. Este planteamiento de la Corte supone, aunque no lo explicita, que la autonomía que se le reconoce a las autoridades de una minoría étnica para que preserven su tradición cultural amenazada por el culto evangélico, no representa peligro alguno para un orden jurídico estatal comprometido con la defensa de los derechos fundamentales del individuo. En otras palabras, las tentaciones totalitarias en que incurren ciertos sectores de la sociedad colombiana, no constituyen la fuente del conflicto con los evangélicos, ni animan en general las luchas de las comunidades indígenas colombianas. Sobre este punto volveremos en el siguiente apartado.⁸⁸

Sin embargo, pese a sus virtudes, el fallo puede cuestionarse no por la intención conciliadora que busca una relación de coordinación - en lugar de exclusión - entre comunidad cultural y sociedad civil, sino por los presupuestos conceptuales que sustentan la sentencia. Al reconocer la doble pertenencia del indígena como miembro de una asociación libre de ciudadanos y, a la vez, adscrito a una específica comunidad, la Corte – en mi opinión – emplea confusamente el concepto de *nación*, para referirse

87. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001. Pg. 39.

88. El Tercer Congreso de la *Organización Nacional Indígena de Colombia*, por ejemplo, exhortó al «respeto de los derechos humanos» y a la «creación de un organismo independiente de defensa de los mismos con la participación y elección popular.» Citado por Camilo Borrero, *Ob.Cit.* pg. 72. Se debe señalar, además, que en el conflicto colombiano, los indígenas han sido uno de los sectores sociales más afectados por los desmanes cometidos por los diferentes bandos que se enfrentan.

al vínculo político que tienen los indígenas con el Estado colombiano. El concepto moderno de Estado-nación ha generado una ambigüedad de la cual el liberalismo no ha escapado pese a su interés en diferenciar y contraponer las nociones de sociedad racional y comunidad «natural». El Estado nacional de hecho ha puesto un orden social-racional (el Estado) al servicio de una comunidad cultural : la moderna identidad nacional que busca sustituir las identidades étnicas y religiosas (éstas últimas, en el caso de Occidente, fuente de conflicto), por un elemento integrador común en el cual aspectos como una historia, una literatura, una lengua compartidas, sirven de soporte de un tejido social donde las incómodas diferencias étnicas y religiosas queden superadas gracias a la unidad construida entorno a la idea de nación. Esta relación entre *ethos* y *polis*, entre una tradición-renovada y un aparato ordenado de acuerdo a los presupuestos jurídicos-burocráticos aportados por la racionalidad instrumental, cuestiona como ficción la supuesta existencia de sociedades racionales donde los individuos sin prejuicios ni sesgos, pueden entrar y salir libremente de las asociaciones que capten sus simpatías. La realidad es distinta. Ni la nación, ni el Estado, son conceptos culturalmente *neutros* donde sujetos autónomos se mueven con total fluidez, como lo han creído algunos teóricos liberales - según se vio en el apartado 2 – para quienes la interculturalidad depende del reconocimiento no de las culturas sino de los derechos del individuo. Para este enfoque, entonces, es suficiente que el sujeto pueda elegir entre diferentes «ofertas» del mercado cultural para asegurar el pluralismo. Este planteamiento idealista olvida que en los procesos de socialización el individuo es adscrito a las tradiciones de manera involuntaria y no como resultado del ejercicio de su autonomía.

En el caso de los Estados nacionales, bajo la consigna de la unidad de la nación, se ha configurado una comunidad cultural *dominante* que ha buscado la extinción – en nombre de la integración – de grupos que desprovistos del poder del Estado han devenido en «minorías» culturales pese a que – como ha sucedido en varios países de Latinoamérica con un alto porcentaje de indígenas- en ocasiones constituyen la mayoría de la población. No sólo, entonces, existe el riesgo de que las comunidades opriman a los individuos, también la racionalidad encarnada en la sociedad estatal moderna, ha servido para oprimir a las comunidades que no encajan en el proyecto homogenizante que busca crear y fortalecer una cultura «oficial». Es, entonces, una cuestión de justicia *histórica* y *contextual* – a diferencia de la justicia abstracta y universal – que así como las culturas nacionales/dominantes contaron con un aparato coercitivo para socializar a sus miembros; las minorías culturales – damnificadas por el proyecto del Estado-nación - tengan derecho a gozar de cierta autonomía para poder continuar la reproducción simbólica de su vida.

El liberalismo, sin embargo, cree en la neutralidad cultural del Estado y condena como paternalista el reconocimiento de mecanismos para que las minorías reproduzcan su cultura. De acuerdo con su lógica, son los individuos y no los Estados los que deben decidir – en este «mercado cultural» – qué concepciones del mundo prevalecen y cuáles se debilitan o desaparecen por ausencia de sujetos interesados en adoptarlas.

Partiendo, entonces, de la distinción entre pertenencia adscrita (comunidad) y asociación voluntaria (sociedad), superando la subordinación de la una a la otra y reconociendo el valor – no exento de riesgos – de la primera, es posible precisar qué clase de grupos pueden ser sujetos de reconocimiento con derechos especiales, en contraposición con la tesis clásica liberal que no admite una política distinta de aquella de la igualdad basada en las relaciones simétricas entre los miembros de una asociación voluntaria. Los grupos que por circunstancias específicas pueden ser exceptuados de algunas obligaciones y gozar de autonomía para tomar ciertas decisiones, deben constituir lo que Kymlicka denomina «culturas societales». Es decir, no todo grupo que se presente bajo el calificativo de asociación «cultural» aplica como sujeto jurídico con derechos especiales. De acuerdo a esta distinción, los miembros de la Iglesia Pentecostal no pueden pretender ser tratados en las mismas condiciones que los miembros de la comunidad arhuaca. Es justo, con el propósito de resarcir una situación histórica que oprimió y perjudicó a los arhuacos, que esta cultura societal sea objeto de una discriminación «positiva» para compensar la discriminación negativa que padeció desde la época de la conquista. Por cultura societal, define Kymlicka, «una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada.»⁸⁹

Adicionalmente, y desde el liberalismo, Kymlicka tiene a su favor advertir que el concepto moderno de nación, encaja dentro de la noción de cultura societal. Advertencia importante para no pasar por alto que la relación Estado/nación retiene ciertas características del vínculo establecido por los antiguos entre *ethos* y *polis* que cuestionaría la tesis del liberalismo neutral. Señala el autor canadiense, sin usar el concepto de nación que sin embargo se puede considerar implícito en su planteamiento, que la modernización puso en marcha un proceso de producción de culturas societales que «implica la difusión en toda la sociedad de una cultura común, incluyendo una lengua normativizada que se expresa en las instituciones económicas, políticas y educativas comunes.» Entre otras razones, estas culturas surgen por imperativos económicos que necesitan consolidar un mercado nacional, donde la formación de

89. Will Kymlicka, *Ob.Cit.* Pg. 112-113

una fuerza de trabajo técnicamente adiestrada, la coordinación de una producción y distribución centralizadas que satisfagan una demanda que trascienda límites regionales, precisan del desarrollo de identidades nacionales. Se tiene, entonces, que instituciones económicas y políticas que se regulan por la racionalidad propia de la sociedad moderna, animan la consolidación de comunidades, lo que explica por qué Kymlicka junta en el concepto «*cultura societal*» dos expresiones que el liberalismo neutral ha intentado separar.

Si, como en el caso del continente americano, el Estado nacional fue una imposición a las culturas aborígenes que habitaban este territorio con anterioridad a la aparición de las modernas repúblicas, entonces la política del reconocimiento exige una relegitimación que no se puede sustentar – como en el liberalismo iusnaturalista – mediante la protección de derechos individuales que preceden al surgimiento de las instituciones políticas y que el Estado – en consecuencia – estaría obligado a salvaguardar. Para Luis Villoro la legitimación del Estado nacional en estas circunstancias, supondría el compromiso de éste de proteger las culturas que le precedieron:

Sus derechos – dice Villoro – son previos al Estado nacional y no derivan de sus constituciones. Por el contrario, la constitución del Estado no puede reflejar un convenio libremente exigido, si no respeta la decisión autónoma de los pueblos que lo componen. En todos los países independientes que sufrieron la colonización europea, las constituciones nacionales fueron obra de un grupo dominante; se aprobaron sin consultar con los pueblos que habitan el territorio recién independizado. La ley suprema del Estado-nación debe pasar de ser una norma impuesta por un grupo a ser el resultado de convenio libre entre pueblos. Para ello debe reconocer el derecho a autodeterminarse de dichos pueblos, en estatutos de autonomía que determinen sus competencias de autogobierno y consagren su adhesión autónoma al Estado nacional.⁹⁰

El planteamiento de Villoro, no obstante su valor, al igual que el fallo de la Corte, no advierte la distinción/relación entre el Estado como aparato administrativo orientado por una racionalidad instrumental y la nación como horizonte simbólico que busca integrar en una comunidad una población heterogénea, al precio de su homogenización. De ahí que lo apropiado sería hablar de un Estado único, de una única sociedad política, regida por una misma Carta, pero constituida por varias comunidades dentro de las cuales las indígenas serían uno de sus componentes. Volviendo al fallo de la Corte, mejor sería decir que los arhuacos tienen una doble pertenencia: una en cuanto miembros de un Estado y ciudadanos de éste, y otra en cuanto miembros de una comunidad interrelacionada con una comunidad

90. Luis Villoro, *Ob.Cit.*, pg. 375

mayor, la comunidad «nacional» propiamente dicha. Esta comunidad nacional, a través de un ordenamiento institucional representado por el Estado y su Carta fundacional, debe ofrecer las condiciones jurídicas para consolidar un modelo de nación no excluyente, es decir, un Estado-nación que tenga como presupuesto una justicia intercultural basada en el reconocimiento de las diferentes comunidades que lo integran y que asuma la tarea de posibilitar una comunidad común – la nacional – enriquecida por las particulares comunidades que la componen.

Un ejemplo sobre cómo la racionalidad societaria del Estado puede ponerse al servicio de una idea no excluyente e intercultural de nación, lo aporta Kymlicka pensando en los países con alto porcentaje de inmigrantes, como Canadá o Estados Unidos. Un caso de integración no excluyente ni homogenizante, sería tener dentro del calendario donde se resaltan las fechas símbolos de la comunidad, «una festividad para cada uno de los principales grupos religiosos del país. Podríamos tener una festividad cristiana (por ejemplo la Navidad), pero sustituir la Semana Santa y el día de Acción de Gracias por una festividad musulmana y judía».⁹¹ Kymlicka, de manera realista – a diferencia del planteamiento liberal clásico – reconoce que en la administración política de las comunidades, inevitablemente en aspectos relacionados con «las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos», el Estado no puede mantenerse al margen, no puede eludir «reconocer, acomodar y apoyar las necesidades e identidades de determinados grupos étnicos y nacionales». El asunto en cuestión, entonces, es cómo hacerlo de forma equitativa, asegurando que no se «privilegien a ciertos grupos en detrimento de otros». De este modo se comprende que el Estado cumple funciones que no se limitan a la neutralidad que el liberalismo procedimental le atribuye, de manera que también hay un componente substancial, donde puede tanto beneficiar como perjudicar a las comunidades que lo componen, en el momento de institucionalizar ciertos valores culturales.

En el caso de las minorías indígenas colombianas, éstas no reclaman ningún tipo de separatismo ni estatal, ni nacional, y no obstante sus especificidades, comparten una historia común con el resto del país: los mismos conflictos, las mismas instituciones políticas y religiosas, han afectado a todos los grupos que habitan el territorio de la nación. Se trata, entonces, de no continuar excluyendo a las minorías de los mecanismo de integración simbólica como lo pueden ser, por ejemplo, la historia y la literatura nacionales.

91. Will Kymlicka, *Ob.Cit.*, nota 9, pg. 164.

Cultura arhuaca, secularización, autonomía sistémica y totalitarismo.

La sentencia de la Corte exime, entonces, a las autoridades arhuacas de ejercer sus funciones de acuerdo a los presupuestos de secularización y neutralidad en materia religiosa, exigible a las demás autoridades políticas del Estado colombiano:

En el caso de los arhuacos – advierte la Corte - su territorio es el espacio de su práctica religiosa y sirve de evocación espiritual constante a sus miembros. La identificación tan estrecha de la tierra con la religión, le resta neutralidad y le niega toda virtualidad como foro público religioso. El ingreso de otros dioses, definitivamente notifica a los arhuacos el inicio de la profanación de sus símbolos sagrados. La identidad cultural no puede dejar de manifestarse en una lucha por la defensa de su territorio abierto únicamente a su culto. La pretensión de exclusividad - opuesta a las prácticas religiosas extrañas en su territorio -, por las razones expuestas encuentra asidero en el derecho de la comunidad y de sus miembros a preservar su propia religión.⁹²

Las concepciones mítico-religiosas de los arhuacos configuran el núcleo de la identidad cultural de la comunidad. En términos de la Corte, «La comunidad arhuaca se integra en torno de sus creencias religiosas. Ellas le confieren unidad al grupo. [...] Las autoridades religiosas tienen un campo de acción y de responsabilidades en el que resulta imposible distinguir la esfera religiosa de la política. La identidad de la comunidad arhuaca se construye a partir de esta fusión que reclama su particular cosmovisión»⁹³. Por lo tanto, para la Corte el cumplimiento de la obligación constitucional de preservar la diversidad cultural del país implica, en el caso arhuaco, reconocer derechos especiales a sus concepciones religiosas que no solo regulan las relaciones de la comunidad con la naturaleza, sino que además son el soporte de su respectivo orden político. La principal queja de los arhuacos contra la intromisión del grupo evangélico, insiste en que se exhorta a los indígenas conversos a abandonar el rito del *makruma*, a desconocer a los *mamos* y a dejar de practicar la «confesión», procedimiento a través del cual el *mamo* identifica las acciones o pensamientos de los vasallos que afectan la armonía social o natural. Sin estos rituales, de acuerdo a su cosmovisión, se perdería el control en las relaciones de los individuos entre sí y de éstos con la naturaleza ⁹⁴. No solo, entonces, se está amenazando

92. Corte Constitucional, SU-510/98, numeral 59. Subrayado mío.

93. *Ibidem*.

94. La Sentencia cita la siguiente queja de los *mamos*: « Cuando los Evangélicos [arhuacos] pierden el respeto de lo propio, pierden el respeto de la tradición, venden las *tumas* que son piedras sagradas de antiguo. Igualmente al desconocer los pagos se van acumulando pecados que van en contra de los pueblos indígenas de la Sierra.» *Ibidem*, numeral 32

aspectos de la identidad cultural del grupo, además se introduce la *anomia* y – adicionalmente – se pone en peligro la supervivencia del mundo, cuya armonía están en obligación de preservar los pueblos de la Sierra Nevada.

Mientras en la sociedad moderna – en la cual Habermas ubica el espacio neutral y secularizado de la deliberación pública – se produce un proceso de *autonomización* que diferencia, a nivel sistémico, entre creencias, sistema político, sistema económico y científico-técnico; en la cosmovisión arhuaca, por el contrario, la imagen mítico-religiosa *integra* las prácticas sociales y políticas, además de regular la relación que a través de la técnica se establece con la naturaleza y con la producción de bienes a nivel económico. En un contexto donde mito y ritual constituyen el núcleo integrador de ámbitos tan diversos, el mito y el ritual asumen un rol en modo alguno secundario. La Corte, conciente de esta situación, reconoce que la comunidad arhuaca tiene el derecho de decidir su grado de modernización, es decir, puede determinar el nivel de autonomización – con respecto a su sistema de creencias – del sistema económico, político y técnico-científico.

Para la mentalidad moderna y liberal, la no autonomización del sistema político – presupuesto de la secularización – conduce a la reducción de las libertades individuales y a la amenaza de sometimiento del individuo a valores culturales omniabarcadores representados por el sistema de creencias, que además de regular *todos los aspectos de la vida*, coloca al sistema político a su servicio. La autonomía del individuo resultaría, según esto, seriamente afectada.

El problema sobre la clase de relación que se debe establecer entre autonomía del grupo y autonomía individual, ha sido abordado por el filósofo mexicano León Olivé. El autor plantea la sugerente tesis de configurar la integración nacional de su país (en tanto nación multiétnica) mediante la coordinación entre estos dos tipos de autonomías, coincidiendo con el planteamiento aquí desarrollado sobre la coordinación entre derechos subjetivos y derechos en función del grupo. Sólo mediante este mecanismo es posible un concepto de Estado nacional basado en la coordinación y no en la subordinación. En lugar de contraponer los derechos colectivos a los individuales, para Olivé es necesario que *«los diferentes grupos que pretendan convivir en una nación establezcan los acuerdos mínimos bajo los cuales desean llevar adelante esa convivencia, sin presuponer de antemano que existen fundamentales valores individuales o valores comunitarios que están unos por encima de otros, sino partiendo de la idea de que existen tanto valores y derechos individuales como colectivos, que los diferentes grupos desearán reivindicar y que por consiguiente deberá establecerse mediante*

el acuerdo cuáles serán los derechos que se reconocerán y cuáles serán sus prelaaciones.»⁹⁵

La noción de autonomía, entonces, que propone Olivé es contextual. Él advierte que la propuesta no pretende ir más allá del caso mexicano, de ahí que el planteamiento que enseguida se expondrá, «*no debe entenderse como una noción que se pretende universal*»⁹⁶. Tiene la precaución de advertir que el ideal de autonomía apropiado para el caso mexicano, está inspirado en tesis liberales que seguramente otras culturas no harían suyo. En lugar de suponer la autonomía como presupuesto universal de la razón, como mandato de la racionalidad práctica, la concibe como una noción *gradual*, de modo que habrán individuos y grupos más o menos autónomos. Al no tratarse de un *a priori*, el concepto debe ser puesto a discusión, con el propósito de alcanzar un acuerdo «*transcultural*» (o, según nuestra terminología, intercultural). Este acuerdo, en concordancia con el planteamiento desarrollado en el numeral anterior, no es posible entre asociaciones de cualquier tipo; las únicas que pueden aspirar al título de entidades con derecho a establecer autónomamente acuerdos entre si, son las «*entidades colectivas que existen por derecho propio y que por circunstancias históricas son partes integrantes de un Estado nacional, pero mantienen una identidad propia*»⁹⁷

El acuerdo propuesto entre grupos autónomos que, a su vez, constituyen una comunidad nacional, descansa sobre presupuestos pluralistas. El *pluralismo* de Olivé diverge del concebido por los autores liberales citados en este trabajo (Rawls, Habermas, Sartori): no es, pues, consecuencia de una concepción supracultural de justicia. Éste pluralismo se distancia tanto de las posiciones universalistas como relativistas, permitiendo la aceptación de derechos humanos básicos por medio de la «*interacción transcultural*», sin suponer para éstos un valor universal.

Hechas las anteriores precisiones, el autor fija la siguiente condición: solo si «*suponemos que la autonomía de las personas es deseable, entonces es posible fundamentar el derecho a la autonomía de las comunidades.*»⁹⁸ Esta exigencia parece que contradice lo anteriormente expuesto. Después de haber advertido que no hay, de antemano, derechos fundamentales prioritarios de carácter individual o colectivo, el autor valora la autonomía colectiva pero en función de la autonomía personal: sólo acepta la primera si ésta facilita la segunda. De acuerdo a la coordinación (¿o subordinación?) que el autor propone, un sujeto autónomo es aquél que puede ejercer la

95. León Olivé, «Multiculturalismo: autonomía y participación», en Mariaflor Aguilar, coordinadora, *Reflexiones obsesivas. Autonomía y cultura*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Pp.110-111. Su-
brayado mío.

96. *Ibidem*. Pg.122

97. *Ibidem*. Pg. 118

98. *Ibidem*. Pg. 122

crítica; y una comunidad podrá reivindicarse como autónoma si permite que sus miembros puedan actuar críticamente en relación con sus tradiciones, revisándolas aun al precio «*de poner en peligro su identidad*». Si la comunidad «*impide sistemáticamente a sus miembros la discusión crítica de las preferencias, de las creencias, de los deseos, de los fines y de las normas, entonces está impidiendo el comportamiento autónomo de los individuos y bien podríamos decir que la comunidad no está siendo autónoma...*»⁹⁹

Queda por aclarar si efectivamente hay contradicciones entre estos planteamientos, o si Olivé sólo está exponiendo uno entre los diferentes grados de autonomía posibles, con el propósito de ponerlo a consideración de las diferentes comunidades no liberales que hacen parte de un Estado multicultural que, como el Estado colombiano (a diferencia del mexicano), reconoce ambos tipos de autonomía. La relación que estableció Olivé colocando la autonomía de la comunidad en función de la del individuo, habría conducido a la Corte a un fallo a favor de los pentecostales y a los arhuacos – en tanto comunidad no liberal – a objetar la tesis de permitir la revisión de sus mitos, de la autoridad de los mamos, de los ritos de confesión y del *makruma*, a costa de «poner en peligro su identidad»; peligro que, como se indicó, va más allá, pues la no realización de los «pagamentos» acarrearía la destrucción de la armonía del mundo según la cosmovisión arhuaca. Las exigencias que en este punto hacen Habermas y Olivé a los arhuacos en tanto cultura no secularizada, involucra aspectos esenciales de sus valores sobre los cuales su tradición no estaría dispuesta a transar.

Es necesario, en este punto, preguntarse qué tan imprescindible es que desde la perspectiva liberal se les exija a los arhuacos respetar la autonomía individual de manera absoluta, sin ningún tipo de restricción. Por el lado de la Corte, el fallo no consideró que el otorgamiento de derechos especiales a las creencias arhuacas y la limitación de la autonomía de los indígenas evangélicos pusiera a éstos últimos en grave riesgo. A los magistrados les preocupó amonestar a las autoridades arhuacas por las posibles «*arbitrariedades en que hayan podido incurrir, no así en razón de su escasa o nula apertura frente al pensamiento disidente.*»¹⁰⁰ Actitud que permite pensar que los disidentes no se enfrentan a una tradición fanática ante la cual correrían graves riesgos. En la sentencia tuvo más peso proteger las creencias arhuacas que las denuncias de la representante legal de la Iglesia Pentecostal sobre atropellos que según su declaración consistían «concretamente en prohibiciones de realizar cultos a Dios bajo amenazas de detención; despojo de textos bíblicos y objetos personales;

99. *Ibidem*. Pp. 120-121

100. Corte Constitucional, SU-510/98, numeral 53.

detenciones y encarcelamientos efectivos a miembros de la Iglesia a quienes se les obliga a doblar sus rodillas sobre piedras.»¹⁰¹

Las declaraciones de las autoridades arhuacas, por el contrario, merecieron suficiente crédito por parte de los magistrados, hasta el punto de no cuestionar el uso que éstas hacen de su autonomía para defender la tradición, ni exigirles que permitan que los indígenas conversos practiquen su culto dentro del territorio. Entre otros testimonios, la sentencia recuerda que «el Cabildo Gobernador de la comunidad indígena Arhuaca, Bienvenido Arroyo, manifestó que las autoridades tradicionales no han cometido ningún atropello o abuso en contra de los miembros de la IPUC [Iglesia Pentecostal Unida de Colombia] y que han sido imparciales frente a las diversas creencias profesadas por los indígenas.» También recuerda que «Joaquín Emilio Robles Torres, Corregidor Indígena de Sabana Crespo puntualizó que ninguna persona ha sido castigada por ser evangélica sino por haber cometido otro tipo de faltas (robos, violaciones, etc.) y de conformidad con las órdenes impartidas al respecto por los *mamos*.»¹⁰²

Sin embargo la confianza de la Corte no fue unánime. Entre los magistrados que anunciaron salvamento de voto, sobresale la posición crítica de Vladimiro Naranjo, presidente de la Sala Plena de la Corte Constitucional que trató el caso. El jurista fundamenta sus objeciones con argumentos tomados de la tradición liberal iusnaturalista que supone la existencia de una *naturaleza* o esencia humana de carácter inmutable, que debe ser protegida por un conjunto de derechos intrínsecamente valiosos, que por su carácter inalienable, han de regir de manera plena y absoluta. Por el contrario, los valores culturales de carácter particular no pueden adquirir el rango de derechos «naturales», pues estos no pueden ser compartidos por todos los miembros de la especie que, a pesar de sus diferencias, comparten aspectos como la racionalidad, la autonomía y la dignidad. Dentro de estos derechos, la libertad de conciencia tiene especial relación con la capacidad humana para decidir cuáles creencias merecen adhesión y cuáles repudio. Se trata del «*más trascendental derecho humano después del derecho a la vida por su relación directa con el atributo esencial de la racionalidad, es intrínsecamente igual en todos los tiempos y en todo contexto socio-cultural. Y por ello mismo, su ejercicio no puede implicar limitaciones en aras de la protección de otros bienes, como los rasgos peculiares de una específica cultura.*»¹⁰³ Hace parte este derecho, del selecto grupo de derechos fundamentales que, para el magistrado, son siempre de carácter individual: «No todos los derechos que se reconocen en el texto de la Carta Política tienen la misma connotación. Algunos se reconocen en

101. *Ibidem*, numeral 1

102. *Ibidem*, numeral 2.4

103. *Ibidem*, Salvamento de voto del magistrado Vladimiro Naranjo. Subrayado mío.

cuanto son valores inherentes a la condición humana. Estos son los que en estricto sentido se consideran derechos humanos de rango fundamental. En cuanto su título jurídico radica en la naturaleza humana y en la dignidad del hombre, son intrínsecamente iguales en todo tiempo y lugar; en este sentido se dice que son *universales*.»¹⁰⁴ Por lo tanto, el mandato constitucional que exige el respeto a la diversidad cultural, no debe conducir a la protección de valores culturales particulares que pongan en peligro valores fundamentales del ser humano: «la forma como la Sentencia resuelve el conflicto entre la protección de las culturas amerindias y la protección de la libertad de conciencia y la libertad religiosa, me parece equivocada, en cuanto antepone esta protección de las particularidades culturales a la de los derechos fundamentales aludidos.»¹⁰⁵

Por encima de la preservación de la identidad cultural, está le preservación de la dignidad del individuo que peligra en culturas que, como la arhuaca, amenazan la integridad del individuo al someterlo a los intereses de una colectividad político-religiosa de carácter fundamentalista. En resumen, se trata de la temida amenaza totalitaria, del choque entre la sociedad liberal abierta y sus enemigos, entre quienes estarían los propios miembros de la Corte que avalaron la sentencia. « La sociedad arhuaca – dice el magistrado - puede ser una sociedad impregnada de paternalismo y con tintes totalitarios, en la que el individuo no es considerado sino como parte de una colectividad político - religiosa de tipo fundamentalista, ello no es óbice para que la jurisprudencia legitime este estado de cosas, y avale el desconocimiento de los derechos individuales fundamentales. Las concepciones totalitarias de la sociedad, que miran al hombre como un medio para la consecución de los fines sociales, desconocen la capacidad de la propia autodeterminación del hombre y el carácter de fin en si mismo que tiene todo ser humano, en virtud de su condición racional...»¹⁰⁶

Pero ¿en qué medida es acertado plantear que una comunidad, por el hecho de no ser liberal, ni secularizada, ni incluir un espacio de deliberación pública al estilo de las sociedades modernas, es *totalitaria* y *fundamentalista*? La universalización de características propias de la historia occidental, conduce a juzgar equivocadamente otras formas de vida y expresiones de religiosidad, concluyendo que la fe salvífica y el uso arbitrario del poder padecidos por Occidente (situación que condujo a la imperiosa necesidad de desarrollar y defender los ideales liberales que consagran la autonomía del sujeto), constituyen el mismo tipo de religiosidad y de poder comunes a otras culturas. Contra este tipo de universalización o de «localismo globalizado», aquí se defiende una

104. *Ibidem*, cursiva mía.

105. *Ibidem*.

106. *Ibidem*

propuesta diferente, inspirada en el objetivo de la sentencia de la Corte que tiene como fin *mediar* entre la soberanía de la comunidad arhuaca y la salvaguarda de la libertad de conciencia de los individuos que disienten dentro de la comunidad; ésta propuesta plantea – en efecto – una relación gradual, donde el mayor o menor grado de autonomía del grupo o de los individuos, depende del contexto histórico-cultural donde se presenta el problema. Este contexto debe evaluarse a la luz del siguiente interrogante: *¿ en qué medida el aumento de la autonomía de la comunidad o de sus instituciones (políticas, económicas, religiosas, etc.), representa ipso-facto una onerosa carga de represión para los individuos?* En el caso de elevado riesgo, se haría necesario revestir a los individuos de un alto grado de autonomía que los proteja de este peligro. Dicho de otro modo, el grado de autonomía es *relativo* al grado de coerción que ejerzan los sistemas frente a los individuos. Si la persona ha de enfrentarse a un *leviatán* estatal o a una autoridad religiosa todo poderosa, comparables con los sistemas políticos y de creencias surgidos en Occidente, los individuos precisan de un alto grado de autonomía.

El pensamiento liberal pasa por alto estos detalles de tipo sistémico, y tienden a confundir la autonomía de la comunidad con la concentración del poder en un aparato represivo. Se hace, pues, necesario diferenciar entre tres tipos de autonomía: Olivé menciona la individual y la colectiva, pero no tiene en cuenta la *autonomía sistémica*, que es fundamental en el momento de medir el grado de opresión *sistémica* que las instituciones ejercen sobre los individuos. Para ilustrar este último concepto, el proceso de secularización de la modernidad es un buen ejemplo de autonomización sistémica, por medio del cual el aparato estatal se independiza del sistema de creencias. Gracias a la autonomización del sistema político, el reconocimiento por parte del Estado de la libertad de conciencia, permite el fortalecimiento de la autonomía del individuo quien encuentra en el poder político protección ante el fundamentalismo y el dogmatismo del aparato religioso. Pero, por el otro lado, el Estado representa – en cuanto instancia burocrática – una amenaza por cuanto tiende a convertir a los ciudadanos en simples piezas de una gigantesca máquina que administra sus vidas. En este contexto las libertades individuales (y no solo la libertad de conciencia) se torna imprescindible, teniendo una importancia de primer orden las libertades que permiten la formación de un espacio de deliberación pública – como el que propone Habermas- que facilite la consolidación de focos de resistencia a los sistemas económicos, políticos o religiosos, que desbocados amenazan con invadir la vida de los individuos y de las comunidades.

Pues bien, este no es el caso de la comunidad arhuaca. Los riesgos de totalitarismo y fundamentalismo son mínimos si – a diferencia de cómo

procede el magistrado Vladimiro Naranjo- se tiene en cuenta los niveles de autonomía sistémica que existen en este grupo indígena y el grado de dogmatismo de sus concepciones mítico-religiosas. Que las instituciones políticas-representadas por el Cabildo – no estén secularizadas, no significa que dependan (como sucedió en Occidente) de una burocracia eclesiástica o, en sentido inverso, que la institución eclesiástica esté al servicio de una élite gobernante. El concepto de *opinión pública* en el enfoque habermasiano, pasa por alto el papel que ésta desempeña en sociedades donde las concepciones religiosas no obstante ser determinantes, están - junto con el poder político - fuertemente mediadas por la participación de la de la comunidad que, por supuesto, no se rige por las reglas de la comunicación racional habermasiana, pero finalmente ejerce *control* tanto sobre el poder político como sobre los líderes espirituales. Por el lado político, el cabildo gobernador no puede tomar decisiones fundamentales para la comunidad, como la expulsión del pastor, sin el consentimiento de la Asamblea general. El poder, en sentido estricto, no escapa del grupo para terminar concentrado en las manos de los funcionarios y de los «expertos» en asuntos políticos. Por el lado religioso, aunque la Corte tiene razón al decir que el territorio arhuaco no es «*un foro público religioso*», es necesario agregar que lo religioso es asunto *público* y no cuestión de una burocracia eclesiástica dedicada a administrar la fe. En este sentido resulta relevante el testimonio de Joaquín Emilio Robles Torres, Corregidor Indígena de Sabana Crespo, quien afirmó ante el tribunal de tutela, que la decisión de expulsar «de la Sierra a los pastores que predicaban creencias distintas a las tradicionales» fue tomada en varias *asambleas generales* de todos los pueblos de la Sierra (arhuacos, kogis y kankuamas) con sus autoridades tradicionales.¹⁰⁷

En conclusión, puede afirmarse que en los arhuacos no existen burocracias ni políticas, ni religiosas; ni hay dogma, ni cuerpo doctrinario, cuya pureza deba ser preservada por una «iglesia»; ni se ha institucionalizado algo equivalente a un «sínodo» de mamos que decida cuestiones de fe, ni existen jerarquías entre los líderes religiosos. El grado de influencia de los mamos no se adquiere por el desempeño de cargos con capacidad de mando transmitidos hereditariamente, sino que depende del prestigio que consigan dentro de la comunidad que, por su parte, transfiere sus lealtades a los mamos que demuestran tener mayores conocimientos en el manejo de mitos y rituales. Por su parte, el Cabildo no es una institución política a la que se accede por *honor*es ni privilegios; sus miembros son elegidos por la Asamblea general convocada todos los años, y las decisiones fundamentales deben ser tomadas consultando la comunidad.¹⁰⁸

107. *Ibidem*, numeral 2.5 de la Sentencia.

108. La interpretación que hago se distancia de la ofrecida por la Corte, que no tiene en cuenta el papel

Existe, entonces, un fuerte control de la comunidad sobre cuestiones políticas y religiosas, lo que permite afirmar que a diferencia de las sociedades liberales modernas, no hay un marcado proceso de autonomización sistémica que demande con urgencia un conjunto de derechos que revistan de autonomía al sujeto, como mecanismo para preservarlo ante el asedio sistémico. Esto también vale para el caso de las relaciones económicas, donde la propiedad comunitaria sobre la tierra, y la regulación de la producción mediante el ritual del makruma, impide que surja un sistema económico que se autorregule por encima de la voluntad del grupo, a través del mercado.

La manera como se presenta la organización política en los arhuacos, permite pensar que guarda similitudes con el papel que tiene la asamblea entre los indígenas tojolobales en Chiapas, México, cuyo principio *mandar obedeciendo*, fue asumido por los zapatistas, subrayando el papel de la comunidad en la toma de decisiones y la tarea de los líderes políticos de mandar de acuerdo a la voluntad general. Villoro ha llamado la atención sobre este hecho e insiste en la importancia de distinguir la manera como estos indígenas ejercen la autoridad, «*de la que imponen los caciques o funcionarios del gobierno y que corresponde a una estructura de poder ajena a la comunidad. La vida en comunidad no es concebida como sujeción a ningún poder particular ajeno a ella; por eso se percibe como libertad.*»¹⁰⁹ Este rasgo podría hacerse extensible a las sociedades preestatales que al no permitir el surgimiento del aparato estatal, impiden la consolidación de un sistema político autónomo que se enajena, volviéndose externo y extraño a la comunidad. Esta generalización, dentro de la cual cabrían los arhuacos en tanto grupo no estatal integrado – sin embargo – al Estado nacional colombiano, la ha desarrollado el antropólogo francés Pierre Clastres al

de la opinión pública dentro de la comunidad indígena, ni reconoce la función de las Asambleas generales. Por el contrario, las decisiones, según la Corte, son asunto de las autoridades tradicionales y el poder de éstas tan solo se ve regulado por la llamada Ley de Origen: «En punto a la organización civil y política de los Ika (arhuacos) – dice la Corte - los escritos etnológicos más recientes señalan que presentan una fuerte *organización política centralizada de carácter piramidal*. Sin embargo, anotan que el ejercicio de la autoridad civil y política a través de las autoridades y organizaciones propias, constituye tan sólo una forma de canalizar, potenciar y descentralizar el poder religioso de los *mamos* a quienes, como portadores e intérpretes de la «Ley de Origen» o «Ley de la Madre», corresponde la suprema dirección y orientación de todos los asuntos religiosos, materiales y sociales de los Ika». Corte Constitucional, *Ob.Cit.* numeral 11. *Cursiva mía*. Sin embargo, siguiendo la historia de los arhuacos y de sus movimientos de revitalización, es notorio el papel desempeñado por la comunidad en tomas de decisiones como la expulsión de la Misión Capuchina del territorio arhuaco. Sobre el papel de la Asamblea se advierte en otros textos que, «El Cabildo es elegido en Asamblea General por la comunidad cada vez que sea necesario, y en la elección solo participan los indígenas quienes votan libremente... El Cabildo se reúne ordinariamente con la comunidad una vez al año para discutir todos los aspectos concernientes a la política indígena interna. En casos urgentes se llama a reuniones extraordinarias convocadas por el Cabildo Gobernador.» José Antonio Orozco, *Nabusímake, tierra de arhuacos*. ESAP, Bogotá, 1990. Pg. 269.

109. Luis Villoro. *Ob.Cit.* Pg. 370

referirse a estas sociedades preestatales (primitivas, según su expresión) como «*sociedades sin órgano de poder independiente*», lo cual no significa «*que sean sociedades sin poder, sociedades en las que no se plantee la cuestión de lo político. Por el contrario, es por la negativa de aceptar la separación de poder y sociedad que la tribu mantiene con su jefe una relación de deuda, ya que es ella quien permanece detentando el poder y lo ejerce sobre el jefe. La relación de poder existe: adopta la figura de la deuda que el líder debe pagar por siempre.*»¹¹⁰ La deuda del líder con la comunidad, según Clastres, es de carácter simbólico, está representada por el prestigio que el grupo le dispensa a su líder quien en contraprestación, se esmera por estar a servicio del grupo el cual – a su vez – lo privaría del prestigio si este entrara en contradicción con la voluntad del grupo.

Los temores ante un ejercicio totalitario del poder quedan, pues, sin fundamento, cuando se tienen contra comunidades donde no se ha cumplido el presupuesto de la autonomización del aparato de dominio. En cuanto a los riegos de un fundamentalismo religioso, no sólo resultan infundados en el caso de creencias que no están bajo la supervisión de una burocracia eclesiástica, sino que son dudosos cuando se refieren a imágenes míticas de tipo politeísta, como sucede con los arhuacos quienes están lejos de identificar su concepto de «Madre Universal», con la idea de un dios(a) único. Acertadamente la Corte advirtió que este concepto hace referencia, mas que a una deidad, a un principio vital identificado con la fertilidad que se difumina en múltiples manifestaciones en la naturaleza: en los ríos, montañas, bosques, nevados, cuevas, animales, plantas, etc. que constituyen el verdadero objeto de culto de la religiosidad arhuaca¹¹¹.

El politeísmo y su expresión a través del polimitismo, puede concebirse como otro mecanismo que delimita el poder, como muy bien señala Reyes Mate: «*La pluralidad de mitos como la pluralidad de dioses limita el poder de cada dios y deja al hombre campo libre suficiente para ser el mismo [...]. En el polimitismo está el invento más grandioso de la humanidad, aquello que es el oxígeno del humano existir: la división de poderes. Esto no viene de Montesquieu o de Locke, sino que es un regalo de los dioses. Es una herencia del Olimpo.*»¹¹²

110. Pierre Clastres, «La economía primitiva» en *Investigaciones de antropología política*, Gedisa, México, 1987. Pp. 147-148.

111. La Corte señala que «La religión del pueblo Ika [arhuaco], al igual que la de las restantes comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, se basa en el culto a la «Madre Universal». Es una religión cuya base metafísica reside, fundamentalmente, en el culto a la fertilidad, en un ciclo constante que comienza con la concepción y termina en el renacimiento después de la muerte [...] Para los Ika, la Madre no sólo es el principio fundante de la existencia humana, individual y colectiva, sino, también, es el origen de todo aquello que rodea al hombre: la tierra, los animales, las plantas y los ríos, todos los cuales se encuentran sometidos, de igual manera y con la misma intensidad, a las normas de la 'Ley de Origen'. » *Ob. Cit.* , numeral 13

112. Reyes Mate, «Sendas perdidas de la razón» en *Ideas y Valores*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Bogotá, No. 100, abril 1996. Pg. 84.

Al contrario de lo que piensa la Corte, para la cual «*el ingreso de otros dioses, definitivamente notifica a los arhuacos el inicio de la profanación de sus símbolos sagrados*», y en contraste con el titular de prensa que anuncia una *guerra santa entre arhuacos*, podría examinarse la hipótesis de que la reacción de las autoridades tradicionales no se debe tanto al celo – característico del monoteísmo – que conduce a prohibir, bajo la condena de idolatría, a los dioses que eclipsan al propio; sino que es consecuencia de la actitud excluyente de la Iglesia Pentecostal (ésta sí celosa de su propio dios), que no acepta compartir su deidad y sus ritos con otras practicas religiosas. No sin razón advierte Daniel Bonilla, en su estudio donde igualmente se ocupa del caso arhuaco a partir de Kymlicka y Taylor, que la Corte pasó por alto una cuestión de gran importancia: «*por qué los indígenas tradicionales no consideran una amenaza para su cultura la existencia de indígenas católicos dentro de su comunidad. ¿No hacen parte estos indígenas de la misma tradición cristiana a la que pertenecen los indígenas pentecostales? ¿Por qué aceptar a los indígenas católicos y no a los pentecostales?*»¹¹³. No obstante las interesantes preguntas, Bonilla se aleja de la respuesta al suponer un delito (¿pecado?) solo posible en aquellas confesiones celosas por la irrupción de otras divinidades, me refiero al «delito de *apostasía*», difícilmente imputable a los arhuacos.¹¹⁴

La respuesta hay que encontrarla en la propia historia arhuaca y en sus relaciones con el catolicismo. Aunque éste no es el lugar para abordar dicho aspecto¹¹⁵, debe advertirse que los capuchinos fueron expulsados, después de sesenta años de permanencia, del resguardo indígena por sus actitudes intransigentes con los valores arhuacos. Sin embargo, en medio del movimiento de revitalización indígena, surgieron posiciones entre los misioneros católicos que propugnaban por el respeto de la cultura indígena, inspirados en las orientaciones del Vaticano II sobre educación cristiana de la juventud, «conforme a la cultura y las tradiciones». Esta actitud permitió que un grupo de mamos saliera en defensa de la labor del sacerdote Javier Rodríguez y su grupo de monjas misioneras, ante el viceprovincial de los capuchinos.¹¹⁶ Esto demuestra que los propios líderes espirituales arhuacos no asumen actitudes intransigentes con representantes de otras confesiones que no se enfrentan a la tradición. Es decir, el conflicto no radica en asumir nuevos ritos y dioses, sino en que estos se tornen excluyentes y pretendan desplazar las costumbres del

113. Daniel Bonilla, *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Ediciones Uniandes, Bogotá, 1999. Pg. 85, nota 145.

114. Cf. *Ibidem*.Pg.75.

115. Sobre la historia de la llegada de la Misión Capuchina al territorio arhuaco en 1916, ver Vicencio Torres, *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Ed. América Latina, Bogotá 1978. Pg. 7ss.

116. Cf. Bruno Schegelberger, *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1995. Pp. 33-34.

grupo. En ese sentido los arhuacos, al igual que otros indígenas, se acoplan fácilmente al sincretismo y no hacen suyo el proyecto de mantener la «pureza» de las creencias.

El politeísmo indígena permite comprender fenómenos como el del *nomadismo religioso*¹¹⁷, practicado por las comunidades de Chiapas en México, donde fácilmente se pasa de una confesión evangélica a otra - sin los reatos de conciencia propios de las religiones monoteístas - como estrategia para eludir el poder de los caciques regionales quienes se apoyan en algunos rituales católicos para explotar económicamente a las comunidades¹¹⁸. Gros aporta la impresionante cifra de 110 confesiones cristianas existentes en esta zona indígena, lo que demuestra en los hechos un fenómeno de pluralismo que Europa sólo consiguió aclimatar después de ingentes esfuerzos. El mismo autor señala como en el caso colombiano, los indígenas páez – a diferencia de los ika – encontraron en la adopción de las creencias pentecostales, una forma de resistencia a un catolicismo «blanco», aliado de los terratenientes y de la reacción conservadora, responsable de la discriminación y expropiación practicada contra los indígenas.¹¹⁹ Para los páez, no resultó problemático mezclar sus propias cosmovisiones de corte mesiánico con el mesianismo pentecostal; su taumaturgia con las situaciones de trance comunes en ésta practica cristiana; su organización tradicional con la pentecostal, donde la comunidad tiene gran importancia en contraposición con el protagonismo de las jerarquías propio del catolicismo. Incluso, cuando los pentecostales se enfrentan con los chamanes, condenan practicas como el mambeo de coca, y se oponen al movimiento de recuperación de tierras usurpadas por los terratenientes, éstos se ven precisados a abandonar la comunidad, entregando los templos a pastores indígenas en reemplazo de los *mushka* (blancos); ésta situación permitiría concluir que en lugar de ser impugnada en bloque la nueva creencia, se busca a través del protagonismo indígena una mayor sintonía con los valores propios. Sincretismo y politeísmo, restan fuerza a las acusaciones de fundamentalismo dirigidas contra prácticas de la religiosidad indígena.

117. Cf. Rafael del Águila, «Políticas pragmáticas» en Rorty, R. *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998. Pp. 9-10.

118. Cf. Christian Gros, «Fundamentalismo protestante y poblaciones indígenas-campesinas» en *Políticas de la etnicidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000. Pp. 133-159.

119. Cf. *Ibidem*. Pp. 153 ss.