

# Voces polifónicas que cantan al unísono: El imaginario nacional del multiculturalismo

Polyphonic voices singing in unison: The national imaginary of multiculturalism

Nataly Guzmán Useche \*

<https://orcid.org/0000-0002-1638-8578>

Diana Triana-Moreno \*\*

<https://orcid.org/0000-0001-6740-4171>

FUNDACIÓN UNIVERSIDAD DE AMÉRICA

**Recibido:** 25 de noviembre del 2021      **Aceptado:** 14 de febrero del 2022

**DOI:** <https://doi.org/10.29097/23461098.332>

## Resumen

Este artículo de reflexión pretende demostrar cómo el imaginario nacional del multiculturalismo en la Constitución Política de 1991 no responde a las definiciones de las teorías del Derecho, sino a una comprensión de la diversidad que es heredada de una trayectoria histórica fundamentada en la exclusión de agentes sociales: pueblos indígenas y comunidades afro. El documento afirma que la idea multicultural corresponde con un esquema que replica sistemas de exclusión velados de diversidad. Para demostrar esto, el artículo se estructura en tres partes: el proceso de homogeneización de la diversidad, la configuración de la nación durante el siglo XIX y los debates sobre la diversidad desde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) de 1991.

**Palabras clave:** constitución; diversidad; etnización; multiculturalismo; nación

## INTRODUCCIÓN

*¿Cuándo, Dios mío, se cavará esta revolución?, ¿cuándo?... Dicen que en Honda están divididos los jefes, que siempre están sin armonía las órdenes de cada uno... ¿Nos quedaremos pues eternamente bajo el yugo despreciable y pesado de la tiranía de Melo? ¡Ah!, yo temo mucho, mucho que tendremos que sufrir largo tiempo. Sin esperanzas estoy. Algunas veces veo tan lejos el fin que, desalentada, cierro los ojos de no ver más. ¿Pero es solamente por el bien de mi Patria que deseo la paz?*

SOLEDAD ACOSTA DE SAMPER

El pasaje de Soledad Acosta de Samper muestra las divisiones y fracturas entre la población colombiana como una realidad constitutiva de la nación desde el siglo XIX. La desesperanza por organizar un proyecto común evidencia los múltiples intereses de los pobladores, las diferencias dentro de sus territorios y las estrategias para ingresar y enfrentar al orden político. La lucha por la libertad y el reconocimiento de las diferencias

\* Docente e integrante del grupo de investigación «Sostenibilidad, Patrimonio y Cultura».

✉ [nataly.guzman@profesores.uamerica.edu.co](mailto:nataly.guzman@profesores.uamerica.edu.co)

\*\* Coordinadora de investigación e integrante del grupo «Nueva Politeia».

han marcado la ruta de las demandas políticas y jurídicas de la población desde el momento de la configuración nacional. En los albores de la República, esta reiterada situación señaló un problema que traza el camino de la Constitución de 1886 y la de 1991. Este último proceso constituyente presenta la teoría multicultural como reivindicatoria de grupos culturalmente diversos y excluidos del espacio público-político hegemónico.

La teoría multicultural, originada en la tradición liberal, parece traducirse como un concepto unívoco limitado al fungir como herramienta de reconocimiento frente a los contextos de diversidad cultural propios de Latinoamérica. De allí que el presente artículo de investigación pretenda comprender la formación y el uso que esta definición adquirió al consolidarse por medio de las interpretaciones de la Constitución Política de 1991 en Colombia. Este proceso ha limitado la formación del movimiento popular, así como las dinámicas de la comunidad en el ámbito de la acción política, y producido una preponderancia de los marcos jurídicos normativos, que resulta en el padecimiento de una enfermedad legal que parece ser la forma privilegiada para alcanzar el reconocimiento (Lemaitre, 2009). Se demostrará que el enfoque multicultural encubre formas de exclusión entre la construcción del nosotros-otros, que han permanecido más o menos estables desde la Regeneración (puntualmente en la Constitución de 1886) bajo la estrategia de la etnización (Amaya, 2020).

En este sentido, el artículo se estructura en tres partes. Primero se aborda la perspectiva multicultural en su dimensión conceptual para establecer un marco epistemológico que oriente la relación entre la homogeneización de la norma y el reconocimiento simultáneo de la diversidad. Segundo, se refleja cómo la nación mestiza ocultó prácticas de discriminación al señalar que “todos somos mestizos”. Así, se presenta una revisión histórica en el periodo independentista para establecer las tensiones entre los diversos pobladores de la nación, y sus diferentes intereses en la participación y reconocimiento político y legal. Finalmente, se demuestra que los debates de la Constitución de 1991 sobre la diversidad no correspondieron con el modelo multicultural, tal como lo han definido algunos teóricos del Derecho, sino que la discusión se concentró en el desconocimiento histórico sobre los pueblos originarios, en la reasignación de sus tierras, en la relación largamente sedimentada entre la población indígena y las comunidades negras con la ruralidad, y en la necesidad de construir una estructura legal a futuro para el reconocimiento de derechos especiales a las comunidades negras. Un esquema que replica sistemas de exclusión bajo el velo de la diversidad.

### **Multiculturalismo: Un proceso de homogeneización de la diversidad**

Los conceptos multiculturalismo y multicultural aparecieron en 1970 como respuesta a diferentes demandas por el reconocimiento promovidas por grupos identitarios segregados o excluidos de la representación cultural hegemónica. Estas teorías tuvieron un amplio reconocimiento en el campo político, en países como Canadá y Estados Unidos. Sin duda, el multiculturalismo se configuró como una teoría alternativa y

paralela a las llamadas propuestas de la tolerancia, las cuales intentaban resolver cuestiones concernientes a las formas de inclusión o adaptación de múltiples concepciones de vida buena en el interior de una comunidad mayoritaria. La consolidación de una apuesta multicultural, desarrollada principalmente por el filósofo canadiense Will Kymlicka (1996), consideró que el reconocimiento de la diversidad cultural implicaba necesariamente la vinculación de los derechos individuales con los derechos colectivos. Por supuesto, la perspectiva de Kymlicka no es la única en pronunciarse sobre este vínculo de derechos. Así se presentan al menos cuatro corrientes claras sobre estos asuntos: la filosofía norteamericana (Taylor et al., 2009; Walzer, 1993; Walzer et al., 1997); la filosofía continental (Jameson et al., 1998; Todorov y Mur Ubasart, 1991; Todorov y Subirats, 1995; Touraine y González, 2000; Touraine y Pons, 2000; Zizek et al., 2008); las reinterpretaciones de las propuestas decoloniales africanas (Bhabha y Aira, 2002; Bhabha y Salas, 2013; Bhabha y Ubaldini, 2010; Hall et al., 2003; Hall et al., 2013), y las perspectivas del Sur desde las teorías latinoamericanas (Tubino, 2003; C. Walsh, 2005; C. E. Walsh, 2009; C. E. Walsh e Instituto Científico de Culturas, 2012).

En cualquier caso, las teorías multiculturales argumentan que existe un lugar común habitado por la diferencia. El postulado puede garantizar la idea de un universal fundamentado en lo común, al tiempo que implanta y reproduce mecanismos de exclusión: “juntos, pero no revueltos”. Esta enunciación universal encubre una idea hegemónica que define lo común (Jameson et al., 1998, p. 137).

En el fondo se trata de una formulación universal para explicar lo múltiple. Stuart Hall (2013) distingue entre el multiculturalismo como diversidad cultural y las acciones político-normativas que orientan las prácticas de los sujetos dentro de tal diversidad. Este enfoque de doble vía tiene como principal intención superar las coyunturas culturales dentro del Estado, pero se limita a simplificar la pluralidad cultural en un esquema general que descarta el análisis de las dimensiones materiales concretas y complejas que se movilizan en el interior de cada cultura. Entonces en términos teóricos lo multicultural implica la existencia de lugares conquistados y delimitados porque reduce la diferencia en dimensiones estáticas (Butler y Moreno Carrillo, 2010).

Si los otros están definidos de forma esencial, entonces el esquema del reconocimiento niega las posibilidades del cambio. Así, en el interior del multiculturalismo aparece como presupuesto una construcción determinada del nosotros y de los otros, clasificada y definida para la acción política que se promueve mediante rasgos culturales específicos.

Para el caso de América Latina, el concepto de multiculturalismo surge hacia la década del ochenta vinculado al proyecto neoliberal, y solo hacia la década del noventa la tradición multicultural se instala por diferentes vías en las cartas constitucionales (Cruz, 2013). Viveros y Lesmes (2014) recuerdan que el multiculturalismo en Latinoamérica puede revisarse al menos en dos tendencias: los países que se suman a las acciones afirmativas, siguiendo el modelo norteamericano (Chile, Colombia y Perú),

y los modelos interculturales que incluyen políticas redistributivas y otras formas de asociación (Bolivia y Ecuador).

El asunto de la diversidad en la región ha generado una creciente polémica sobre la viabilidad de las premisas del multiculturalismo como teoría para el reconocimiento de dicha diversidad ante realidades polifónicas. La mayoría de los estudios sobre multiculturalismo latinoamericano enfoca su mirada en la etnicidad, donde prevalece la experiencia de las luchas indígenas y afroamericanas con matices específicos en cada país, de acuerdo con las condiciones demográficas de estos grupos frente a la mayoría mestiza dominante y su capacidad de asimilación de las políticas nacionales (Barabas, 2014; Bettina, 2013; Ramírez y Arriaga, 2011; Márquez et al., 2012; Palomino, 2016; Perette, 2011; Rodríguez-Piñero, 2005).

En Colombia se reflexionó profundamente sobre el problema de la diversidad cultural y el multiculturalismo durante el proceso constituyente de 1990, cuyo resultado es la Constitución de 1991, la cual conmemoramos en sus treinta años.

La definición de *nación* en el proceso constituyente estuvo atravesada por usos confusos, y en la mayoría de los debates se sustituyó por el concepto pluralismo. El multiculturalismo en Colombia ha estado especialmente asociado con el reconocimiento de derechos diferenciales, particularmente desde la etnicidad (Bocarejo, 2011; Jaramillo, 2014). Por ello, es preciso rastrear la presunción presente en el concepto normativo multiculturalista, puntualmente en el momento de su aparición en la década de 1990, pues una revisión de este tipo permite comprender los límites de la representación sobre el nosotros y los otros.

Así, las posiciones teóricas que construyen identidades esenciales desde el multiculturalismo desconocen que las culturas conviven con procesos dinámicos en los que se producen luchas por significaciones y transformaciones materiales, que pretenden el reconocimiento mediante acciones político-jurídicas. Se trata de posturas que solamente tienen en cuenta las formas más generales de las culturas que pretenden reconocer y producen, de esta manera, un proceso de homogeneización de la diversidad.

### La invención de la nación: Voces disonantes

Uno de los principales objetivos del proceso constituyente consistió en reconfigurar el concepto de nación. La participación de 110 000 propuestas elaboradas por las 1579 mesas de trabajo establecidas entre septiembre y diciembre de 1990 enriquecieron las discusiones que se adelantaron en la ANC. En estas sugerencias se registra una participación activa de los movimientos indígenas, de las comunidades negras y de los grupos de mujeres y feministas, quienes buscaron el reconocimiento de la exclusión histórica y promovieron la modificación del imaginario de nación imperante en la estructura constitucional hasta entonces.

La discusión central en torno a la nación se produjo por la naturaleza misma de la constituyente, que buscó formular un diálogo amplio bajo la idea del Acuerdo Nacional. Sobre este terreno aparecieron denuncias de los representantes de la población indígena,

negra, palenquera y raizal. En las ponencias de los constituyentes, Rojas Birry, Fals Borda y Muelas quedaron registrados los principales problemas por enfrentar en términos de la condición de la exclusión y la importancia del reconocimiento de la diferencia. Estas discusiones rastrearón la dificultad legal que contribuyó históricamente en la producción del racismo y modeló un prototipo de ciudadanía local.

Las ponencias de trabajo demostraron que la Constitución de 1886 contenía normas raciales que subordinaban a los pueblos indígenas y comunidades negras mediante expresiones que caracterizaban a estas poblaciones como salvajes que debían ser gobernados y reeducados. Esta definición se consolidó sobre los grupos indígenas en el marco de la Ley 89 de 1890 (Muelas y Fals Borda, 1991) y con ello, la legislación contribuyó a la construcción de una nación que alejaba y excluía la existencia de los pueblos indígenas y negros.

Siguiendo este recorrido constitucional y legal, se puede deducir que, en la búsqueda de la unidad de la República colombiana de 1886, formulada por Rafael Núñez en la Regeneración, se produjo un nosotros caracterizado principalmente por los valores de la ciudadanía y la unidad. Esta clasificación relegó de la participación política a las comunidades indígenas y negras, y procuró que su existencia se moldeara arbitrariamente mediante desarrollo y civilidad (tal como consigna el Artículo 2 de la Ley 89 de 1886) para alcanzar la calidad de ciudadanos.

En este sentido, gran parte de la lucha en la ANC del 91 recalcó la necesidad de reconocer los principios de autonomía y pertenencia a la tierra de las comunidades indígenas, y, en el caso de las comunidades “negras y raizales” (*racializadas*<sup>1</sup>), de evidenciar su aporte en la construcción nacional como población fundacional de la identidad. Como consecuencia de esta reflexión sobre nación en el contexto de la ANC, es posible afirmar que los presupuestos del nosotros de la República Unitaria formada bajo el imperio del orden jurídico posterior a la Constitución de 1886, resaltaron una oposición entre la identidad nacional, civilizada y blanca constituida como lo común o el nosotros, frente a los *otros*, quienes fueron contruidos principalmente desde la *etnicidad*.

Como lo recuerda Amada Carolina Pérez (Pérez Benavides, 2015), las representaciones<sup>2</sup> de la relación nosotros–los otros que atraviesan el siglo XIX en

<sup>1</sup> La racialización, afirma Viveros, significa “hacer existir la cuestión racial, es decir, informar sobre una determinada manera de describir el mundo y de plantear problemas en el espacio público. No es un fenómeno uniforme ni unívoco y se expresa de manera diferente en función de los momentos, contextos, categorías y grupos a los que se refiere o a los reclamos basados en ella. Se puede relacionar con la esclavización, la colonización, la inmigración poscolonial, el universalismo o el multiculturalismo, y los valores trascendentes o las experiencias personales” (Viveros, 2014, p. 17).

<sup>2</sup> Siguiendo a Rita Segato (Segato, 2007), las formas de representación pueden rastrearse al menos en dos temporalidades. Por un lado, las que acuden al repertorio propuesto por el mítico libro de Anderson (1993) Las comunidades imaginadas, para subrayar el análisis de la historia y el conflicto político de la representación en series restrictas e irrestrictas. Desde esta perspectiva es posible consolidar una unidad de la nación. En oposición a esta visión, Rita Segato comparte opinión con Partha Chatterjee, proponiendo un análisis de tiempos heterogéneos. Según esta postura, un análisis en tiempos homogéneos como el propuesto por Anderson implica la fijación de una frontera identitaria que se realimenta de la globalización y el

Colombia están minadas de formas de exclusión que se pueden entender bajo la oposición civilización y barbarie. En este sentido, la pretensión de fundar una escena continua y totalizadora de nación da como resultado el establecimiento de zonas marginales que encontraron su máxima expresión en el periodo de la Regeneración, donde se reconstruyó la representación de una “nación católica, blanca y de habla y tradición hispana” (Pérez Benavides, 2015, p. 32). Estas formas de exclusión construyeron estándares más o menos estables en los cuales los indígenas, los negros, los pobres, los campesinos y las mujeres fueron asociados con las escalas más bajas de la jerarquía dominante, que justificó estas posiciones o bien con la naturalización de conceptos culturales y morales en los cuales se necesitaba el blanqueamiento de dichas poblaciones o grupos (Pineda y Restrepo, citado por Pérez Benavides, 2015), o bien a través de una relación entre tierras y razas heredadas de los Resguardos, que, en un intento de eliminación y civilización a través de las apuestas de elites regionales, tenían por finalidad programas de eugenesia que debían seguir el modelo de los sectores blancos con el lugar más destacado de la estratificación social (Safford, 1991).

La nación que se intentó proclamar ocultó las prácticas de discriminación bajo la rúbrica de “todos somos mestizos”, al tiempo que se concebían variaciones cromáticas de dichos mestizos y de la condición ilustrada entre sus pobladores/as (Wade y Mejía, 1997). Entonces, la estratificación, la configuración de dispositivos de dominación, la geografía racial y la climática diferencial ayudaron a establecer la división *nosotros-los otros*, que permitió entender la constitución de un orden simbólico nacional que “jerarquizó, contuvo y controló la diferencia” (Pérez Benavides, 2015, p. 40), y que, por esa vía, mantuvo relaciones materiales de dominación y exclusión.

Este modelo de discriminación —objeto de reflexión en la ANC— es un camino pertinente para revisar cómo se construyó históricamente el imaginario de la nación. Aunque el análisis de los asambleístas apenas menciona el periodo colonial, las referencias de Muelas sobre la persistencia histórica de ordenar la diferencia mediante políticas de gobierno asimilativas dan cabida a una revisión histórica de los supuestos de clasificación jerarquizada, a la que fueron sometidos los pueblos indígenas y las comunidades negras en Colombia.

### **Una imagen retrospectiva de las disputas por la nación**

Durante el primer periodo de la Independencia (1810-1815) se configuró un nuevo concepto de cultura política que definió los rumbos disonantes del imaginario de la nación. Los discursos y hábitos simbólicos sobre los yacían los reclamos de la población patentizaron las diferentes posiciones políticas y legales a través de las cuales se modelaron la identidad y las fronteras de pertenencia a la comunidad política: criollos, gente del común e indios (Garrido, 1993, p. 17). En el fondo se trató de un problema por la conformación de una identidad que debía responder a las nuevas dinámicas

---

neoliberalismo o responde a estos, impidiendo la aparición de las dialécticas propias de la representación en la formación de la nación. Para ampliar el tema del tiempo y la representación ver Chatterjee (2008) y García Canclini (2001).

sociales conformes con los ideales de una nación independiente y en estado de formación.

La Declaración de Independencia y la implantación de un nuevo Gobierno condujo a la transformación del escenario político, puesto que las ideas de los diversos grupos sociales en el periodo colonial determinaron la percepción y las expectativas antecesoras de esta Declaración, con la cual las variadas posiciones se enfrentaron mutuamente para dar lugar a la creación de diferentes modos de interpretar las tradiciones. En este sentido vale la pena enfatizar que antes de la Independencia en 1810 existían tendencias ideológicas en el interior de estos grupos, que los clasificaban en realistas y patriotas. Esta tipificación enfatiza las tradicionales rivalidades entre diferentes regiones y modela un estatus social intestino: Pasto y Santa Marta declararon su adhesión al Realismo; mientras que Quito y Cartagena defendieron su compromiso con la causa Patriota: “existe una tendencia general a que la lealtad o la insurrección son el resultado de las relaciones existentes entre las autoridades españolas y las elites locales en cada lugar” (Garrido, 1993, p. 277).

La primera etapa de la Independencia estuvo marcada por características fundamentalmente criollas debido a la posición privilegiada que ellos (los criollos) tenían en el interior de los Cabildos como promotores de la Juntas, tanto en las provincias como en la capital. Los ideales criollos subrayaban la prevalencia que debían tener en la burocracia y, especialmente, dentro del ámbito económico. Sin embargo, no buscaban un cambio social que condujera a la transformación de la estratificación social colonial.

Aun cuando los criollos creían que el proceso les era propio, estaban conscientes de la necesidad del apoyo popular para la legitimación del movimiento; es por eso por lo que formaron un frente conjunto contra un enemigo común, dejando de lado las divergencias existentes entre las ideas de cada grupo, lo que ocasionó que “la armonía inicial experimentada en las relaciones elite-pueblo se quebraran muy pronto y se develaran las diferentes creencias, nociones y experiencias de quienes aparentemente estaban compartiendo una causa. Estas divergencias se hacen notorias en la forma de tratar a los ‘tiranos’ españoles, pues mientras la gente del común exigía un castigo fundado en la venganza y ocasionado por los abusos cometidos por gobernantes españoles, los criollos consideraban injustas estas demandas, en virtud de una serie de principios ilustrados. Se trata de representaciones disonantes que marcarán la ruta en la definición de la nación y la comprensión de la identidad poblacional.

Sin duda, las discrepancias entre los criollos y el individuo promedio se deben fundamentalmente a las diferentes experiencias vividas por estos grupos ante los españoles. Las manifestaciones excesivas de la gente del común inspiraban temor a los criollos, de modo que la actitud de estos se transformó, asumiendo una ambivalencia, según la cual los criollos, aunque tomaron el poder en nombre del pueblo, recelaban los deseos populares. Por lo tanto, existió una posición paradójica de los criollos respecto al pueblo porque rechazaron la tiranía en favor de la voluntad popular, pero limitaron el clamor general en nombre de la razón como garante de la justicia.

El tema de la raza como eje transversal de la narración histórica adquiere lugar privilegiado (Muñoz, 2011) por la vinculación de la hostilidad social de los americanos hacia los españoles; los peninsulares eran blancos puros, con un sentido de superioridad nacido del color, mientras que los americanos eran más o menos blancos; muchos eran morenos, de labios gruesos y piel adusta (Lynch, 2008). Así, el proceso de Independencia trastocó la mentalidad de los pueblos indígenas, quienes demandaban un tinte de clemencia y protección que –al menos en papel– se alcanzó con el “otorgamiento” concedido por la Junta de Santa Fe, de considerarlos ciudadanos libres e iguales ante la ley. La visión criolla osciló entre un indio que inspira lástima y otro, desconfianza.

Sin embargo, la Independencia trajo consigo la primacía de lo indiano en un primer momento, pero no se mantuvo por mucho tiempo y se instauraron nuevos símbolos tendientes a excluir a los indios, “la representación del pasado, presente y futuro sería de nuevo separada de los criollos como lo había estado tradicionalmente” (Garrido, 1993, p. 310). Así, la Independencia en lugar de transformar las condiciones de los indios terminó por acentuar los problemas que ya los venían afectando desde la Colonia: el trato injusto, la pérdida en la posesión de la tierra y una precaria participación política.

No obstante, los indígenas desafiaron las nociones elitistas y racistas de ciudadanía propuestas por la clase gobernante. “Su agencia en la modelación del Estado colombiano alteró el significado de ser indígena, creó un discurso político poderoso y presagió la política indígena del siglo XX” (Sanders, 2007, p. 29). La definición de la identidad indígena con los Resguardos y Cabildos fue determinante para decidir quién era “indígena”, una categoría legal separada, heredada de las divisiones de casta de la Colonia. Los Resguardos ocuparon un lugar privilegiado precisamente porque permitieron conjugar elementos políticos y culturales, en la medida en que agrupaban a la población, garantizaban la continuidad de su cultura y otorgaban un estatus legal a los indígenas caucanos del siglo XIX. Todo ello con miras a proteger la identidad autóctona dentro de la configuración de la idea de la nación.

Los discursos de las elites republicanas sobre el estatus de ciudadanía de los indígenas devenían medulares, pues dicha condición oscilaba entre unos indígenas incapaces de autogobernarse, en términos de minoría de edad, y unos que debían ser considerados iguales para hacer parte de la comunidad política. Sin embargo, los indígenas crearon un discurso alternativo: se trataba de un lenguaje autodenigrante para hacer valer sus derechos especiales de autonomía política local y tenencia de las tierras; con ello no se los marginaba de la comunidad política ni se los obligaba a sacrificar a sus comunidades. En otras palabras “los indígenas resaltaron su supuesta debilidad, reforzando los estereotipos creados por las elites, para justificar su estatus legal especial y mantener sus tierras comunales y su autonomía política local” (Sanders, 2007, p. 34). En síntesis, el interés indígena radicaba en encontrar la compatibilidad política entre los Resguardos y el Estado. De este modo, los nativos caucanos desafiaron la noción de que eran incapaces de participar en política y debían abandonar su identidad racial o étnica para ser ciudadanos, valiéndose de un discurso racializado, para diferenciarse de los esclavos y otros grupos indígenas, “indios salvajes”.

Contrario a lo que podríamos considerar, la confianza en lo legal como mecanismo de unificación de la nación opera para disociarla. Las voces polifónicas no se hacen esperar cuando se trata de expresar las diferentes experiencias históricas que han definido el rumbo de su identidad. La ley hace las veces de un director de orquesta encargado de conducir e interpretar: define el repertorio, determina un estilo, y establece las velocidades y dinámicas en un lenguaje común. La armonía está en entender las diferentes voces y sonidos para integrarlos y hacer valer sus particularidades. Sin embargo, no se trata de borrar los contrastes y hacer que todo adquiriera un lenguaje homogéneo en el que prevalezca la voz de algunos en representación de todos como lo demuestra la imagen retrospectiva de la configuración de la nación.

### Voces polifónicas que cantan al unísono

Esta persistencia en la polifonía se expresó en la ANC de manera imperiosa frente a la formación de la nueva nación. Los debates encarados en la Comisión Primera y, especialmente, en la Comisión Segunda constatan el problema de la exclusión de una parte fundamental de la población para la conformación de la cultura nacional.

Aunque es posible afirmar que mediante el Acuerdo Nacional se produjo una alta participación de los movimientos indígenas y de las organizaciones negras y raizales, es justo mencionar que solamente el pueblo indígena, mediante sus organizaciones sociales (Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC), logró una participación directa en la Asamblea. Para las comunidades negras y otras minorías nacionales, como las mujeres, resultó imposible encontrar el apoyo suficiente en las urnas para que sus voces hablaran por sí mismas. En este sentido, la participación se redujo a la interpretación que de sus reclamos expresaron los representantes indígenas y los exmilitantes del M-19.

Los debates sobre la diversidad, en consecuencia, adolecieron de falta de correspondencia con el modelo teórico multicultural que supone el reconocimiento y la discusión pública desde la diferencia. La controversia se concentró en el desconocimiento histórico de los pueblos originarios, en la reasignación de sus tierras, en la relación largamente sedimentada entre la población indígena y las comunidades negras con la ruralidad, y en la necesidad de construir una estructura legal a futuro para el reconocimiento de derechos especiales a las congregaciones afro.

En este sentido, la naturaleza multicultural atribuida a la Constitución Política de 1991 y, por tanto, al debate constituyente resulta falsa por dos razones: primero, porque ni en los archivos revisados de las comisiones encargadas de definir el concepto de nación ni en las ponencias de las mesas nacionales previas a las asambleas aparece una mención del término. En segundo lugar, y dado que la naturaleza constitucional se preocupa por discutir los tipos ideales de Estado, ningún debate sigue las líneas reflexivas de la teoría multicultural de corte norteamericano, como lo han expresado con posterioridad analistas del proceso constituyente como Daniel Bonilla (2006).

Este hecho demuestra que la apertura al diálogo de la diversidad se formuló en clave del reconocimiento de la diferencia histórica fundada en el racismo, la exclusión y la marginación en la toma de decisiones, la economía y la cultura de la que fueron objeto tanto los pueblos indígenas como las comunidades negras del país.

En conclusión, el debate sobre la diferencia en el contexto de la ANC expuso la habilidad histórica en Colombia de fundamentar y mantener la disparidad mediante un proceso constante de jerarquización poblacional. Igualmente, la discusión constituyente denunció la propensión asimilacionista que durante siglos procuró el blanqueamiento y la europeización de los pueblos indígenas y negros. Fruto de este diálogo, en el que se realizó el mejor de los esfuerzos posibles para la situación nacional de la década del 90 del siglo pasado, se cuenta con el reconocimiento del pluralismo social y jurídico en el Artículo 1 de la carta magna, y con los posteriores desarrollos teóricos de la cuestión de la diversidad por parte de la Corte Constitucional, que ha profundizado en la discriminación social en la nación colombiana, atendiendo a las voces polifónicas que aún hoy cantan al unísono en la lucha por el reconocimiento.

## **Referencias**

- Acosta de Samper, S. (2004). *Diario íntimo y otros escritos de Soledad Acosta de Samper*. Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Amaya, A. C. (2020). *Modernidades periféricas: Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Herder Editorial.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Barabas, A. (Coord.). (2014). *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bettina, N. W. (2013). ¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 49(1), 71-104. <http://dx.doi.org/10.22380/2539472X73>
- Bhabha, H. K., y Aira, C. T. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bhabha, H. K., y Salas, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Siglo Veintiuno.
- Bhabha, H. K., y Ubaldini, M. G. (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Siglo Veintiuno.
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: La espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121. [http://www.scielo.org.co/sciELO.php?script=sci\\_abstract&pid=S0486-65252011000200005&lng=es](http://www.scielo.org.co/sciELO.php?script=sci_abstract&pid=S0486-65252011000200005&lng=es)

- Bocarejo, D., y Restrepo, E. (2011). Introducción. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2). [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-65252011000200001](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252011000200001)
- Bonilla, D. (2006). *La constitución multicultural*. Siglo del Hombre.
- Butler, J., & Moreno Carrillo, B. (2010). *Marcos de guerra. las vidas lloradas: Buenos Aires (Argentina) Barcelona (España)*. Paidós.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI CLACSO.
- Cruz, E. (2013). Pluralismo jurídico, multiculturalismo e interculturalidad. *Criterio Jurídico*, 13(2), 69-101. [https://www.researchgate.net/publication/305490705\\_Pluralismo\\_juridico\\_multiculturalismo\\_e\\_interculturalidad](https://www.researchgate.net/publication/305490705_Pluralismo_juridico_multiculturalismo_e_interculturalidad)
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós.
- Garrido, M. (1993). *Reclamos y representaciones: Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Banco de la República. [https://www.academia.edu/45103297/Reclamos\\_y\\_representaciones\\_variaciones\\_sobre\\_la\\_pol%C3%ADtica\\_en\\_el\\_Nuevo\\_Reino\\_de\\_Granada\\_1770\\_1815](https://www.academia.edu/45103297/Reclamos_y_representaciones_variaciones_sobre_la_pol%C3%ADtica_en_el_Nuevo_Reino_de_Granada_1770_1815)
- Hall, S., Du Gay, P., & Pons, H. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu 2003.
- Hall, S. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich [Comp.] (2013). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7187/1/Hall%20S-Sin%20garantias.pdf>
- Jameson, F., Zizek, S., Irigoyen, M., & Grüner, E. (1998). *Estudios culturales. reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós / SAICF.
- Jaramillo, O. (2014). *Estado, nación y etnicidad en Colombia*. (Tesis doctoral) Universidad de Sevilla, Sevilla, España. <http://hdl.handle.net/11441/57955>
- Lynch, J. (2008). *Las Revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*. Planeta. [https://www.academia.edu/27915813/John\\_Lynch\\_Las\\_Revoluciones\\_Hispanoamericanas\\_1808\\_1826](https://www.academia.edu/27915813/John_Lynch_Las_Revoluciones_Hispanoamericanas_1808_1826)
- Márquez Restrepo, M. L., Pastrana Buelvas, E., y Hoyos Vásquez, G. [Eds.]. (2012). *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe*. Universidad Javeriana. [https://www.academia.edu/44669320/EL\\_ETERNO\\_RETORNO\\_DE\\_L\\_POPULISMO\\_EN\\_AM%C3%89RICA\\_LATINA\\_Y\\_EL\\_CARIBE](https://www.academia.edu/44669320/EL_ETERNO_RETORNO_DE_L_POPULISMO_EN_AM%C3%89RICA_LATINA_Y_EL_CARIBE)

- Muñoz Rojas, C. (2011). *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: El determinismo geográfico y las dolencias sociales*. Universidad del Rosario. <https://editorial.urosario.edu.co/gpd-los-problemas-de-la-raza-en-colombia-mas-alla-del-problema-racial-el-determinismo-geografico-y-las-dolencias-sociales.html>
- Pérez Benavides, A. C. (2015). *Nosotros y los otros. las representaciones de la nación y sus habitantes Colombia, 1880-1910*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Palomino Manchego, J. (2016). La Constitución multicultural peruana. *Lex: Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Alas Peruanas*, 14(17), 59-80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5505756>
- Perette, C. J. (2011). La constitución multicultural, el Estado de derecho y la flexibilización de las formas jurídicas: Breve reseña de la justicia indígena del pueblo chibuleo en Ecuador. *Revista Derecho y Ciencias Sociales*, (5), 3-29. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/15283>
- Ramírez González, I., y Arriaga Ornelas, J. L. (2011). La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural. *Culturales*, 7(14), 87-124. [https://www.researchgate.net/publication/262654801\\_La\\_imposibilidad\\_del\\_multiculturalismo\\_en\\_una\\_nacion\\_multicultural](https://www.researchgate.net/publication/262654801_La_imposibilidad_del_multiculturalismo_en_una_nacion_multicultural)
- Ripoll, J. L. (2009). *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Siglo del Hombre Editores.
- Rodríguez-Piñero, L. (2005). La OIT y los pueblos indígenas en el derecho internacional. Del colonialismo al multiculturalismo. En M. Aparicio Wilhelmi (Ed.), *Caminos hacia el reconocimiento: pueblos indígenas, derechos y pluralismo*. (pp. 323-340). Universidad de Girona.
- Safford, F. (1991). Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870. *The Hispanic American Historical Review* 71(1), pp. 1-33
- Sanders, J. (2007). Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 28-45. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81502603>
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- Taylor, C., Gutmann, A., Rockefeller, S. C., Wolf, S. R., Walzer, M., Habermas, J., . . . Vilar i Roca, G. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T., & Mur Ubasart, M. (1991). *Nosotros y los otros. reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno 1991
- Touraine, A., & González, R. (2000). *Igualdad y diversidad. las nuevas tareas de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

- Touraine, A., & Pons, H. (2000). *¿Podremos vivir juntos? iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, F. (2003) *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB.
- Viveros, M. (2014). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré* 27(1), pp. 71-104 (2014) (1), 71.
- Viveros Vigoya, M., & Lesmes Espinel, S. (2014). Cuestiones raciales y construcción de Nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas Humanística*, 77(77). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univ-humanistica/article/view/8077>
- Wade, P., & Mejía, A. C. (1997). *Gente negra, nación mestiza dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Ana Cristina Mejía Vélez, trad.). Universidad de Antioquia
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamiento*, 24(46), pp. 39-50.
- Walsh, C. E. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. E., & Instituto Científico de Culturas, I. g. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. E-libro
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia. una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M., Miller, D., & Pons, H. (1997). *Pluralismo, justicia e igualdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zizek, S., Eraso Ceballos, J., & Antón Fernández, A. J. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Sequitur.