

Otros títulos

Derechos culturales en la ciudad

Con el propósito de evidenciar y discutir los avances legislativos y jurisprudenciales en materia cultural, la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, en asocio con la Corporación Opción Legal, realizó, en el mes de septiembre de 2011, el Seminario "Constitución de 1991 y Cultura", como un espacio de reflexión sobre cuatro aspectos consagrados en la Carta Política: 1) la cultura como principio, valor y derecho fundamental; 2) el reconocimiento, respeto y protección de la diversidad étnica y cultural; 3) la convivencia y la participación en la vida cultural, recreativa y deportiva; y 4) la salvaguardia del patrimonio cultural de la Nación. Este libro, titulado *Constitución de 1991 y cultura*, recoge varias de las conferencias presentadas en dicho Seminario con el propósito fundamental de propiciar una reflexión académica y una discusión pública, que contribuya al reconocimiento y apropiación de los conceptos e instrumentos jurídicos culturales contenidos en la Carta Política, sus desarrollos legales y jurisprudenciales, así como su importancia en los debates contemporáneos en materia de garantía de derechos, cultura, recreación, deporte.

Constitución de 1991 y cultura

Constitución de 1991 y cultura

La **Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte (SCRD)** es un organismo del sector central de la Administración Distrital de Bogotá, creado mediante la expedición del Acuerdo 257 de 2006, con la misión de liderar la garantía de las condiciones para el ejercicio efectivo y progresivo de los derechos culturales deportivos y recreativos de los habitantes de Bogotá, mediante la formulación concertada de políticas, y la ejecución, evaluación y seguimiento a programas sectoriales, poblacionales y locales en los campos del arte, la cultura, la recreación y el deporte, para su promoción como factor de desarrollo humano y de sostenibilidad del Distrito Capital. Entre los objetivos de la **SCRD** se encuentra consolidar una conciencia de existencia y ejercicio del derecho a la cultura, la recreación y al deporte, de los derechos culturales y recreativos y de la cultura de los derechos, como elementos transformadores de la ciudad.

La **Corporación Opción Legal** es una entidad sin ánimo de lucro creada en 1999, que trabaja en favor de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario en Colombia. La Corporación promueve la solidaridad nacional e internacional en beneficio de poblaciones altamente vulnerables, incluidas aquellas que han sido víctimas de la violencia y desastres naturales, buscando hacer efectivo el goce de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Durante los últimos 10 años Opción Legal ha venido trabajando con población en situación de desplazamiento forzado en gran parte del territorio nacional, especialmente en aquellas zonas afectadas por el conflicto armado. Actualmente la Corporación tiene acuerdos institucionales con diversas agencias del Sistema de Naciones Unidas, múltiples embajadas, organizaciones de cooperación internacional, entidades estatales y gubernamentales y organizaciones sociales y de base.



CONSTITUCIÓN DE 1991 Y CULTURA

CONSTITUCIÓN DE 1991 Y CULTURA

Corporación
**OPCIÓN
LEGAL**



**ALCALDÍA MAYOR
DE BOGOTÁ D.C.**
SECRETARÍA DE CULTURA,
RECREACIÓN Y DEPORTE

© Alcaldía Mayor de Bogotá-Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte-Dirección de Regulación y Control
© Corporación Opción Legal
Diciembre de 2011

ALCALDESA MAYOR DE BOGOTÁ (D)
Clara López Obregón

SECRETARIA DE CULTURA, RECREACIÓN Y DEPORTE
Catalina Ramírez Vallejo

DIRECCIÓN DE REGULACIÓN Y CONTROL
Adriana Hurtado Rivas, Directora
Gabriel Arjona Pachón
Bryan Moreno Chaparro

CORPORACIÓN OPCIÓN LEGAL
Raúl Hernández, Director
Camilo González
Patricia Sánchez

Coordinación editorial
María Bárbara Gómez R.
Corrección de textos
Edgar Ordóñez N.
Diseño y diagramación
David Reyes Durán

AUTORES
Camilo Borrero García
Carlos Gaviria Díaz
Germán Rey Beltrán
Ligia Galvis Ortiz
Luz María Sánchez
Mónika Therrien
Otty Patiño Hormaza
Rodrigo Uprimny Yepes
Sergio Villena Fiengo

ISBN
978-958-8321-63-9

IMPRESIÓN
Subdirección Imprenta Distrital-DDDI

Impreso y hecho en Colombia

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida, en ninguna forma o por ningún medio magnético, electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin el previo permiso escrito de los editores.

Índice

La Constitución de 1991 y la cultura en Bogotá.....	9
<i>Catalina Ramírez Vallejo</i>	

I. La cultura como principio, valor y derecho

Los derechos culturales en serio: Una introducción a su dimensión jurídica.....	15
<i>Rodrigo Uprimny Yepes</i> <i>Luz María Sánchez Duque</i>	
Apostilla: Pluriculturalismo y unidad nacional.....	47
<i>Carlos Gaviria Díaz</i>	
Apostilla: La Constitución colombiana de 1991 es un proyecto cultural.....	51
<i>Ligia Galvis Ortiz</i>	

II. Reconocimiento, respeto y protección de la diversidad étnica y cultural

La constitución multicultural: veinte años después.....	57
<i>Camilo Borrero García</i>	
La diversidad cultural como diversidad de las expresiones culturales.....	85
<i>Germán Rey Beltrán</i>	

III. Participación y convivencia ciudadana

La cultura democrática y la Constitución de 1991	103
<i>Otty Patiño Hormaza</i>	
Fútbol y nación en América Latina	113
<i>Sergio Villena Fiengo</i>	

IV. Patrimonio cultural

Desarrollo normativo del patrimonio cultural: ¿inclusión o discriminación?	145
<i>Monika Therrien</i>	
Sobre las autoras y los autores	153

La Constitución de 1991 y la cultura en Bogotá

En 2011 los colombianos celebramos dos décadas de la promulgación de la Constitución Política de 1991, que en su artículo primero define a Colombia como un Estado social de derecho, con una organización descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales y con una naturaleza democrática, participativa y pluralista.

A partir de este fundamento, la Alcaldía Mayor de Bogotá, por medio de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, en asocio con la Corporación Opción Legal, realizó el seminario “Constitución de 1991 y cultura”, que tuvo lugar el 21 de septiembre de 2011 en el auditorio de la Fundación Gilberto Alzate Avendaño, y cuyo propósito fue promover la reflexión sobre la dimensión cultural de la Constitución, particularmente en aspectos como la protección de las minorías étnicas y la diversidad, la salvaguardia del patrimonio cultural, la convivencia ciudadana y la participación en la vida cultural, recreativa y deportiva.

Este seminario se desarrolló en un momento especial para la cultura. En primer término, porque la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró el 2011 como el Año Internacional de los Afrodescendientes, con la intención de fortalecer las medidas que garantizan a esta población el goce pleno de sus derechos. En segundo

lugar, porque recientemente distintas manifestaciones de nuestra cultura han sido incluidas en la *Lista representativa del patrimonio inmaterial de la humanidad*, entre ellas, las músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur y el sistema normativo wayuu.

Estas afortunadas coincidencias tienen relevancia en la medida en que la Constitución reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, entiende la cultura como fundamento de nuestra nacionalidad, transforma la manera como construimos la nación y el Estado colombiano, al consagrar la igualdad de los ciudadanos y ciudadanas, y la protección de la identidad en sus distintas manifestaciones.

En la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte hemos avanzado desde una perspectiva intercultural —acorde con la Constitución del 91— en la promoción, difusión, el reconocimiento y goce efectivo de los derechos culturales mediante actividades que parten de reconocer a Bogotá como punto de confluencia e interacción de personas de diferentes regiones de Colombia y de otros países.

Por ejemplo, desde 2008 el sector ha invertido alrededor de 30 000 millones de pesos para apoyar iniciativas de formación, circulación, investigación, creación y apropiación artística, mediante la entrega de 2996 estímulos, apoyos concertados y alianzas estratégicas, entre otras acciones. Igualmente, hemos invertido cerca de 50 000 millones para fortalecer una oferta artística y cultural de calidad, de lo cual se benefician, en promedio, cuatro millones de personas al año.

Entre estas acciones se destacan los conciertos didácticos de la Orquesta Filarmónica de Bogotá, el apoyo a las salas concertadas y a la Feria Internacional del Libro de Bogotá, el programa Libro al Viento, las casas de la cultura, los festivales al parque, la implementación de un modelo de gestión pública-privada sostenible para el Centro Cultural Julio Mario Santo Domingo, entre muchas otras.

En temas de patrimonio, fue realizado el reforzamiento estructural de bienes de interés cultural, como el teatro Jorge Eliécer Gaitán. Han sido recuperadas edificaciones patrimoniales reconocidas por la ciudadanía, como la casona de La Media Torta, las casas Fernández, de la Unidad Afrocolombiana, y Sámano, así como la plaza de mercado de Las Cruces, lo cual contribuye a la protección del patrimonio cultural material de la ciudad. En esta misma línea, el sector ha invertido, desde 2008, más de 8000 millones de pesos para apoyar más de 480 iniciativas de visibilización e inclusión presentadas por los diferentes grupos poblacionales de Bogotá.

Estas acciones han sido posibles gracias a los principios establecidos en la Carta Magna, que expresa el acuerdo social construido entre los distintos grupos

y comunidades políticas del país, que consagró la igualdad sin discriminación y el reconocimiento pleno de los derechos de los ciudadanos y ciudadanas.

En efecto, la Constitución concibió la cultura como principio, valor y bien merecedor de protección estatal especial. Igualmente, determinó como fines del Estado la promoción de la participación en la vida cultural, el fomento del acceso a la cultura de los colombianos en igualdad de oportunidades, la protección de la diversidad étnica y cultural, la promoción del libre ejercicio artístico y del patrimonio cultural de la nación, elementos que constituyen el marco para la garantía de derechos fundamentales, como los relativos al libre desarrollo de la personalidad, a la libertad de conciencia y a la participación política.

Igualmente, estos lineamientos han sido enriquecidos por instrumentos internacionales que forman parte del denominado “Bloque de Constitucionalidad”, en el que se encuentran documentos como las declaraciones y convenciones de la Unesco sobre diversidad cultural y salvaguardia del patrimonio cultural. Asimismo, los preceptos constitucionales también se han desarrollado mediante normas nacionales y locales, tales como la ley general de cultura (397 de 1997) y las que han permitido el fomento del libro (Ley 98 de 1993) y la cinematografía (Ley 814 de 2003).

De esta forma, con la presente publicación, la Administración distrital realiza un aporte significativo al reconocimiento y apropiación de los conceptos e instrumentos jurídicos relacionados con la cultura contenidos en la Carta Fundamental del Estado colombiano, la cual ha contribuido de manera determinante a que los colombianos nos reconozcamos como integrantes de un país diverso y con una inmensa riqueza multicultural, claves centrales de la construcción democrática y el desarrollo sostenible.

Catalina Ramírez Vallejo

Secretaria de Cultura, Recreación y Deporte
Alcaldía Mayor de Bogotá

I
La cultura como principio,
valor y derecho

Los derechos culturales en serio: Una introducción a su dimensión jurídica

*Rodrigo Uprimny Yepes
Luz María Sánchez Duque*

Hasta muy recientemente, y en comparación con la mayor parte de los derechos humanos, los derechos culturales sufrían de una especie de subdesarrollo jurídico.¹ Sin embargo, en los últimos años ese subdesarrollo parece haberse reducido considerablemente, pues el reconocimiento jurídico de los derechos culturales es

¹ Este subdesarrollo jurídico fue constatado por varios analistas. Así, en un seminario sobre derechos culturales realizado a comienzos de los años noventa en la Universidad de Friburgo, se escogió la denominación de “categoría subdesarrollada” para referirse a estos en el título del evento, expresión que sirvió de base para una publicación ulterior que recogía las actas de las discusiones (Meyer-Bisch, 1993). Y hace muy poco, la recién nombrada experta independiente de las Naciones Unidas en la esfera de los derechos culturales advirtió en su primer informe preliminar este subdesarrollo jurídico de los derechos culturales, por lo cual subrayó la necesidad de “investigar la mejor manera de distinguir los derechos humanos que se han de considerar culturales y definir con mayor precisión el contenido de esos derechos” (Shaheed, 2010, § 4).

ahora mayor y se han dado pasos notables para suplir el déficit de claridad sobre su contenido y alcance. En este sentido, el estatus jurídico de los derechos culturales resulta ahora más claro. En virtud de esto, deben ahora ser tomados seriamente como derechos en el sentido jurídico del término, y no como simples aspiraciones éticas o políticas.

Dada esa situación, el propósito de este artículo, que está basado en un texto previo de los autores (Uprimny y Sánchez, 2011, pp. 27-60), es realizar una introducción general a la dimensión jurídica de los derechos culturales, para lo cual expondremos en primer lugar los principales desarrollos de estos derechos en el ámbito internacional, para luego, en segundo lugar, analizar el estado de estos derechos en el contexto constitucional colombiano. Finalmente, a título de conclusión, señalaremos algunos de los principales desafíos que en materia jurídica siguen planteando estos derechos.

I. Los desarrollos jurídicos internacionales

Según nuestro criterio, es posible distinguir tres fases en el desarrollo jurídico de los derechos culturales a nivel internacional. La primera es una fase de reconocimiento y positivación, que se da entre finales de la década de los años cuarenta y la década de los sesenta del siglo xx, y que se caracteriza porque se incluyen por primera vez derechos culturales en instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos. Pero se trata de una incorporación muy genérica y esquemática. La segunda es una fase de expansión y desarrollo, que se puede ubicar entre los finales de la década de los ochenta y el primer lustro del siglo XXI, y se caracteriza por la adopción de declaraciones y convenciones que desarrollan el contenido de los derechos culturales, en particular con relación a dos aspectos: i) el patrimonio cultural y ii) la diversidad cultural, esta última con desarrollos específicos en materia de pueblos indígenas y tribales. Y finalmente, en los últimos cinco años asistimos a una nueva fase, que podría catalogarse como un esfuerzo de consolidación conceptual y jurídica, y cuyos signos distintivos son el avance en la sistematización y la definición del contenido y alcance de los derechos culturales ya reconocidos, la adopción de mecanismos para favorecer tanto el desarrollo jurídico de estos derechos como su efectividad, y en la profundización de los derechos culturales de los pueblos indígenas. A continuación se expondrá en detalle cada una de estas fases.

A. El reconocimiento y la positivación

La Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, adoptada en abril de 1948, reconoció en su artículo XIII el derecho de toda persona a “participar en la vida cultural de la comunidad, el de gozar de las artes y el de disfrutar de los beneficios que resulten de los progresos intelectuales, y especialmente de los descubrimientos científicos”, y “a la protección de los intereses morales y materiales que le corresponden por razón de los inventos, obras literarias, científicas y artísticas de que sea autor”. Meses después, la Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de Naciones Unidas consagraría en su artículo 27 estos mismos derechos, que serían a su vez recogidos en el artículo 15 del Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales del 16 de diciembre de 1966.² De este modo, el derecho a participar en la vida cultural y a beneficiarse de los progresos científicos, y el derecho a la propiedad intelectual, se convertirían en los primeros derechos culturales expresamente reconocidos en instrumentos de carácter internacional.

Por otro lado, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del 16 de diciembre de 1966 reconoció en su artículo 27 el derecho de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma. Con este reconocimiento, el catálogo de derechos culturales comenzó a ampliarse para incluir el derecho a la diversidad cultural, que, específicamente en lo que atañe a los derechos de los pueblos indígenas, se convertiría posteriormente en el que tendría mayor desarrollo jurídico en el campo de los derechos culturales.

Como vemos, las principales declaraciones y pactos de derechos humanos ya reconocen y positiván los derechos culturales desde la década de los sesenta, pero lo hacen en forma muy general y esquemática, si se la compara con los desarrollos

² PIDESC, “Artículo 15: 1. Los Estados partes en el presente pacto reconocen el derecho de toda persona a: a) Participar en la vida cultural; b) gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones; c) beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora. 2. Entre las medidas que los Estados partes en el presente pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura. 3. Los Estados partes en el presente pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora. 4. Los Estados partes en el presente pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales”.

más detallados de todos estos instrumentos internacionales en materia de derechos civiles, políticos, o incluso sociales. Esto explica que en años posteriores la agencia de Naciones Unidas más preocupada por los temas culturales, que es la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), haya intentado avanzar en una mayor concreción de los derechos culturales. En efecto, el alcance de estos derechos culturales, así como la definición de directrices para garantizar su efectividad, serían expuestos en detalle por primera vez en la “Recomendación relativa a la participación y la contribución de las masas populares en la vida cultural”, adoptada el 26 de noviembre de 1976 por la Unesco. En esta recomendación se define por primera vez el contenido del derecho a participar en la vida cultural, cuando se indica que el acceso a la cultura es “la posibilidad efectiva para todos, principalmente por medio de la creación de condiciones socioeconómicas, de informarse, formarse, conocer, comprender libremente y disfrutar de los valores y bienes culturales” (art. 2. a). Igualmente dice esta recomendación que la participación en la vida cultural es “la posibilidad efectiva y garantizada para todo grupo o individuo de expresarse, comunicar, actuar y crear libremente, con objeto de asegurar su propio desarrollo, una vida armoniosa y el progreso cultural de la sociedad” (art. 2. b). La recomendación también plantea directrices para la adopción de medidas legislativas, técnicas, administrativas y económicas “para democratizar los medios y los instrumentos de la acción cultural, a fin de que todos los individuos puedan participar plena y libremente en la creación de la cultura y en sus beneficios, de acuerdo con las exigencias del progreso social” (art. 1).

Los instrumentos adoptados en esta fase no solo reconocieron por primera vez los derechos culturales como derechos humanos, sino que sentaron las bases sobre las cuales se sustentan los desarrollos que se darían en las décadas posteriores.

B. La expansión y el desarrollo

Durante el período comprendido entre finales de la década de los ochenta del siglo xx y el primer lustro del siglo xxi se produjeron varios instrumentos internacionales en relación con dos tópicos ligados a los derechos culturales: el patrimonio cultural y la diversidad cultural, este último con desarrollos específicos en materia de los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Ambos tópicos están estrechamente relacionados, y ambos a su vez apuntan a la promoción de los derechos culturales. En efecto, la protección del patrimonio es un presupuesto para garantizar los derechos de participación y acceso a la cultura, así como un elemento indispensable

para el respeto y promoción de la diversidad cultural. Por otro lado, el respeto de la diversidad cultural es un presupuesto clave para definir las rutas de protección del patrimonio cultural, en aras de evitar la invisibilización de ciertas expresiones de la cultura. Brevemente procedemos a presentar los desarrollos en estos dos ámbitos.

En lo que respecta al patrimonio cultural, el 15 de noviembre de 1989 la Conferencia General de la Unesco adoptó la “Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular”. En esta se sugiere a los Estados adoptar medidas con el objeto de conservar, salvaguardar, difundir y proteger la cultura tradicional y popular, entendida como el “conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural, fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social”. Esa recomendación precisa además que “las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras” y que sus formas “comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes”.

Esta recomendación no es en estricto una norma internacional obligatoria, pues no es un tratado ni cabe claramente en las otras dos fuentes tradicionalmente aceptadas en derecho internacional, como son la costumbre internacional y los llamados *principios de derecho*, reconocidos por los principales ordenamientos jurídicos.³ Este tipo de documentos, como esta recomendación o las declaraciones de la Asamblea General de Naciones Unidas, representan entonces una forma de derecho emergente, que a veces la doctrina conoce como instrumentos de *soft law*⁴ o “derecho suave”. Estos documentos de *soft law* son muy diversos, pues pueden ser resoluciones o declaraciones no vinculantes de organismos internacionales, acuerdos políticos no vinculantes entre Estados⁵ o ciertos documentos desarrollados por

³ El artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia es considerado la norma de referencia en materia de sistema de fuentes del derecho internacional público, e indica que son fuentes i) los tratados, ii) la costumbre y iii) los principios generales de derecho admitidos por las naciones civilizadas; igualmente admite como fuente subsidiaria e interpretativa, iv) las decisiones judiciales y las doctrinas de los publicistas más autorizados de las distintas naciones.

⁴ Sobre la noción de *soft law*, véase Uprimny (2006, pp. 98 y ss.)

⁵ Son los acuerdos no vinculantes entre Estados, esto es, textos firmados por los Estados, pero que no son tratados, por cuanto no pretenden establecer obligaciones jurídicas, sino compromisos morales o políticos. Los ejemplos clásicos en esta materia son muchos acuerdos y declaraciones en materia ambiental, como la Declaración de Estocolmo de 1972 sobre el tema.

actores no estatales, pero con impacto internacional, como podría ser una declaración elaborada por los doctrinantes más reconocidos en cierta materia o por las ONG más representativas en un determinado tema. Estos textos, sin ser obligatorios, no pueden ser desestimados como no derecho, o como una simple fuente auxiliar doctrinaria, pues han sido aprobados por organismos internacionales, en especial de la ONU, o al menos han sido desarrollados al amparo de dichas organizaciones internacionales, o son expresiones significativas de actores no estatales. Precisamente para tomar en cuenta la realidad normativa de esos documentos, desde hace varias décadas algunos doctrinantes hablan del llamado *soft law* en derecho internacional para referirse a esa zona gris conformada por textos que no son estrictamente derecho, conforme al sistema tradicional de fuentes, pero que no carecen de relevancia ni de cierta fuerza jurídica, por lo que no pueden ser considerados como simples consideraciones de *lege ferenda*, esto es, simples sugerencias sobre lo que debería ser el derecho, y no sobre lo que efectivamente es. Es más, los Estados tienden a veces a comprometerse muy vigorosamente con el cumplimiento de esos documentos de *soft law*, incluso, y por paradójico que parezca, en ciertos campos lo hacen con más voluntad que frente a los tratados y otras normas vinculantes de derecho internacional.⁶ Y en todo caso, esos documentos de *soft law* son relevantes para interpretar el alcance de las obligaciones internacionales de los Estados y pueden además “endurecerse”, en la medida en que puedan ser reconducidos a algunas de las fuentes tradicionales principales del derecho internacional, como los tratados, la costumbre o los principios generales de derecho, con lo cual adquieren (o al menos expresan) una fuerza jurídica indudable, incluso conforme a las visiones más prudentes, tradicionales y positivistas del sistema de fuentes del derecho internacional. Por ello, más allá de su valor doctrinario, que siempre es claro, los documentos de *soft law* pueden adquirir fuerza vinculante, o al menos enorme relevancia jurídica, como i) una “interpretación autorizada” de un tratado, ii) como una prueba o una expresión de una costumbre internacional, o iii) como una expresión o concreción de determinados “principios generales de derecho”.

Ahora bien, en el presente caso, esta recomendación de la Unesco, que en sí misma es jurídicamente relevante, sin ser estrictamente obligatoria, como ya se ex-

⁶ Un ejemplo es la relación entre los Objetivos de Desarrollo del Milenio y el PIDESC. Mientras que los primeros son a lo sumo *soft law*, los mandatos del PIDESC son derecho vinculante para los Estados que hayan ratificado este tratado. Sin embargo, en la práctica, los Estados parecen hacer más esfuerzos por cumplir los Objetivos del Milenio que el PIDESC. Véase al respecto Uprimny (2010, pp. 107-118).

plicó, tuvo desarrollos ulteriores que hicieron vinculantes muchos de sus contenidos. En efecto, una buena parte de sus mandatos fueron recogidos y desarrollados posteriormente por un tratado internacional claramente vinculante, que es la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptada por la Conferencia General de la Unesco el 17 de octubre de 2003 y ratificada por numerosos países.⁷ Así, el concepto de *patrimonio cultural inmaterial* recoge los elementos del concepto de *cultura tradicional y popular*, incluido en la Recomendación de 1989 al definirse aquel como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (art. 2.1). El propósito de esta convención es salvaguardar las distintas expresiones del patrimonio cultural. Para tal efecto, el tratado creó un Comité para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (art. 5), integrado por representantes de los Estados, así como un Fondo para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (art. 25), que es administrado por dicho comité, de conformidad con los lineamientos que fije la Asamblea General. Este comité tiene como función central “promover los objetivos de la Convención y fomentar y seguir su aplicación” (art. 7. a). De modo más concreto, a este comité le corresponde, por ejemplo, crear, actualizar y divulgar una *Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad* (art. 16), función que se complementa con la asignada a los Estados partes de “identificar y definir los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes en su territorio con participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes” (art. 11. a).

En lo que tiene que ver con la diversidad cultural, se encuentra la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1992, que desarrolla el derecho consagrado en el artículo 27 del PIDESC. Casi una década después, el 2 de noviembre de 2001, la Conferencia General de la Unesco adoptó la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, que hace énfasis en la promoción de los derechos culturales como “marco propicio para la diversidad cultural”. De conformidad con esto, esta Declaración dispone

⁷ Aprobada en Colombia mediante la Ley 1037 de 2006 y declarada exequible por la Corte Constitucional mediante la sentencia C-120 de 2008.

que “toda persona debe tener la posibilidad de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee, y en particular en su lengua materna”; igualmente precisa que “toda persona tiene derecho a una educación y una formación de calidad que respeten plenamente su identidad cultural”, y debe además “tener la posibilidad de participar en la vida cultural que elija y conformarse a las prácticas de su propia cultura, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales” (art. 5). Resalta la Declaración además la necesidad de velar “por que todas las culturas puedan expresarse y darse a conocer” mediante la garantía de “la libertad de expresión, el pluralismo de los medios de comunicación, el plurilingüismo, la igualdad de acceso a las expresiones artísticas, al saber científico y tecnológico”, así como “la posibilidad, para todas las culturas, de estar presentes en los medios de expresión y de difusión” (art. 6). El anexo de esta Declaración contiene orientaciones para su implementación, entre las cuales cabe destacar las que instan a los Estados a adoptar medidas para salvaguardar el patrimonio lingüístico, facilitar la difusión de las diversas expresiones culturales en los distintos medios de comunicación, respetar y proteger los sistemas de conocimiento tradicionales, apoyar la actividad artística, la investigación científica y la consolidación de industrias culturales, y proteger los derechos de autor, pero defendiendo al mismo tiempo el derecho de acceso a la cultura.

Retomando algunos aspectos contenidos en la referida Declaración, el 20 de octubre de 2005 fue adoptada la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Al igual que los instrumentos anteriores, esta convención se orienta a la protección y promoción de las diversas manifestaciones de la cultura, para lo cual dispone que las partes procurarán crear en su territorio un entorno que incite a las personas y a los grupos a

... crear, producir, difundir y distribuir sus propias expresiones culturales, y tener acceso a ellas, prestando la debida atención a las circunstancias y necesidades especiales de las mujeres y de distintos grupos sociales, comprendidas las personas pertenecientes a minorías y los pueblos autóctonos; [las personas y grupos deberán también] tener acceso a las diversas expresiones culturales procedentes de su territorio y de los demás países del mundo. [Art. 7.1].

La Convención también precisa que se debe reconocer la “contribución de los artistas, de todas las personas que participan en el proceso creativo, de las comunidades culturales y de las organizaciones que los apoyan en su trabajo”, teniendo

en cuenta que su papel fundamental “es alimentar la diversidad de las expresiones culturales” (art. 7.2).

Pero además de estas obligaciones, la Convención establece medidas de protección para hacer efectivos sus propósitos. Así, establece que las partes podrán determinar “si hay situaciones especiales en que las expresiones culturales en su territorio corren riesgo de extinción, o son objeto de una grave amenaza o requieren algún tipo de medida urgente de salvaguardia” (art. 8). Para hacer frente a tales situaciones, y en general para promover los objetivos de la Convención, se establece un Comité Intergubernamental para la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (art. 23) y se crea un Fondo Internacional para la Diversidad Cultural (art. 18).

Por otro lado, la Convención tiene un elemento nuevo en relación con los instrumentos anteriores, que es el énfasis en dos aspectos. El primero es el fomento de la interacción cultural, en virtud del cual la Convención se fija como objetivos “crear las condiciones para que las culturas puedan [...] mantener interacciones libremente de forma mutuamente provechosa” (art. 1. b); “fomentar el diálogo entre culturas a fin de garantizar intercambios culturales más amplios y equilibrados en el mundo en pro del respeto intercultural y una cultura de paz” (art. 1. c); y “fomentar la interculturalidad con el fin de desarrollar la interacción cultural, con el espíritu de construir puentes entre los pueblos” (art. 1. d). El segundo aspecto es la alusión al vínculo entre *cultura y desarrollo* y su apuesta por fortalecerlo (art. 1. f). En virtud de esto, la Convención dispone que “Las partes se esforzarán por integrar la cultura en sus políticas de desarrollo a todos los niveles a fin de crear condiciones propicias para el desarrollo sostenible” (art. 13), y hace un llamado a fomentar la cooperación con los países en desarrollo “a fin de propiciar el surgimiento de un sector cultural dinámico” (art. 14).

Cabe destacar que el tema de la diversidad cultural ha tenido un dinamismo particular en relación con los pueblos indígenas y tribales. De hecho, se puede hablar de una suerte de *etnización* de las cuestiones asociadas a la identidad cultural que explica que el ámbito de los derechos culturales de los pueblos indígenas y tribales sea uno de los de mayor desarrollo.⁸ Uno de los principales hitos en esta

⁸ Esta etnización del tema de la diversidad cultural explica que, por ejemplo, en el primer informe rendido por la experta independiente en la esfera de los derechos culturales se note un esfuerzo por destacar las múltiples dimensiones del tema de la identidad cultural más allá de lo étnico. Según la señora Shaheed, las personas participan “simultáneamente en varias comunidades culturales sobre la base de

materia es el Convenio 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado en 1989. Uno de los ejes de este convenio es el respeto y la protección de la identidad cultural de estos pueblos. Así lo disponen el artículo 2. b, que indica que los Estados deben promover “la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones”; el artículo 4.1, que impone a los Estados el deber de adoptar “las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medioambiente de los pueblos interesados”; el artículo 5. a, que establece que al aplicar las disposiciones del Convenio “deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente”; y el artículo 7.1, que dispone que

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual, y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural...

Una de las medidas más importantes de este convenio es el establecimiento del deber de los Estados de consultar con los pueblos indígenas y tribales toda decisión susceptible de afectarlos directamente (art. 6, num. 1, lit. a). El proceso de consulta constituye un mecanismo importante para la garantía de los derechos culturales de esos pueblos, en la medida en que abre un espacio para que estos puedan plantear y defender sus propias prioridades y expectativas como pueblos frente a proyectos que pueden afectar sus tradiciones culturales, o incluso constituir una amenaza a su propia supervivencia cultural.

fundamentos como la etnicidad, la descendencia, la religión, las creencias y convicciones, el idioma, el género, la edad, la afiliación de clase, la profesión, formas de vida y la ubicación geográfica”, por lo cual es claro que “las identidades no se basan exclusivamente, desde luego, en la etnicidad, ni son uniformes dentro de una misma comunidad” (Shaheed, 2010, § 23).

C. ¿La consolidación jurídica y conceptual?

Como vimos, en la fase que llamamos *de expansión y desarrollo*, la comunidad internacional, en especial por medio de organismos especializados como la Unesco, adoptó inicialmente instrumentos de *soft law* que desarrollaron significativamente el contenido de los derechos culturales, en especial en relación con la protección de la diversidad cultural y del patrimonio cultural. Muchos de esos contenidos normativos fueron luego recogidos en tratados que han sido ratificados por muchos Estados. Sin embargo, a pesar de esos avances, subsistían muchas perplejidades sobre el significado y contenido de los derechos culturales. Esto podría también estarse corrigiendo, pues en los últimos años, más concretamente a partir de 2007, se han presentado avances importantes que, por un lado, profundizan en el reconocimiento de los derechos culturales, especialmente de los pueblos indígenas, y por otro, pretenden enfrentar su subdesarrollo jurídico mediante la sistematización y la clarificación de su contenido y alcance. Por eso podríamos estar entrando en una fase de consolidación jurídica y conceptual de esos derechos. La mayor parte de esos avances no se dieron en tratados u otras normas estrictamente vinculantes, sino en documentos de *soft law*, con mayor o menor fuerza jurídica, pero con indudable importancia jurídica y conceptual.

El más claro ejemplo de profundización y avance jurídico se ha dado en la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas, en especial debido a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, del 13 de septiembre de 2007, que no solo reafirma y aclara derechos ya reconocidos, sino que avanza en el reconocimiento de nuevas perspectivas para el ejercicio de esos derechos. Al igual que el Convenio 169, dicha Declaración reconoce el derecho de los pueblos indígenas a practicar, mantener, proteger, revitalizar y desarrollar sus tradiciones culturales. Pero la Declaración va más allá que el Convenio, pues dispone el derecho a la libre determinación de los pueblos, que comporta el derecho a definir “libremente su condición política y [perseguir] libremente su desarrollo económico, social y cultural” (art. 3). En consonancia con esto, la Declaración no solo consagra la consulta previa, sino que dispone que esta debe realizarse a fin de obtener el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas (art. 19). Igualmente establece que los

Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos in-

dígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres. [art. 11. 2].

En lo que respecta a la educación, la Declaración también va más allá que el Convenio. Así, este indica que los programas de educación se deberán formular y aplicar en cooperación con los pueblos indígenas con miras a “transferir progresivamente” su realización a estos, y que los gobiernos “deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos” (art. 27). Por su parte, la Declaración dispone que los “pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje” (art. 14.1). Adicionalmente, la Declaración contiene disposiciones orientadas a la difusión de la cultura indígena. Así, el artículo 15 de establece que “Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos”, mientras que el artículo 16.2 dispone que “Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena”.

Por su parte, los avances en materia de sistematización y clarificación se concretan esencialmente en dos instrumentos internacionales recientes de *soft law*, que se refieren de manera específica a los derechos culturales y que constituyen los desarrollos más comprehensivos en esta materia.

El primer documento es la llamada “Declaración de Friburgo sobre derechos culturales”, del 7 de mayo de 2007. Este texto no fue adoptado por los Estados ni por ningún organismo internacional, sino por un grupo de académicos que desde hace varios años reflexionan sobre derechos culturales en la Universidad de Friburgo. Por ello, la fuerza jurídica formal de esta Declaración es limitada, incluso como documento de *soft law*, pero no por ello debe minimizarse su importancia, puesto que tiene un valor doctrinario significativo, por ser la expresión de años de reflexión de respetados doctrinantes en la materia. Es posible entonces que esta Declaración pueda adquirir en el futuro un valor jurídico creciente, como sucedió con otros

documentos semejantes en otros campos de derechos humanos.⁹ Y en todo caso, la Declaración nos parece significativa por su contenido intrínseco, en la medida en que es un aporte a la clarificación del alcance y el estatus de los derechos culturales. En efecto, la Declaración busca precisar “el lugar que ocupan los derechos culturales en el seno del sistema de los derechos humanos, junto con una mejor comprensión de su naturaleza y de las consecuencias de sus violaciones”, con el objeto de evitar “que sean utilizados en favor del relativismo cultural, o como pretexto para enfrentar comunidades o pueblos”; se expresa una preocupación por la relación entre las violaciones de los derechos culturales con la generación de conflictos que son, a su vez, “causas principales de la violencia, de las guerras y del terrorismo”; igualmente se resalta la relación entre respeto de los derechos culturales y el “desarrollo sostenible basado sobre la indivisibilidad de los derechos humanos”, al indicar que aquellos son un factor determinante para “la legitimidad y la coherencia” de este desarrollo. Y, por otro lado, se advierte sobre la necesidad de universalizar los derechos culturales, extendiéndolos a los distintos ámbitos de la ciudadanía. Al respecto dice la Declaración que “los derechos culturales han sido reivindicados principalmente en el contexto de los derechos de las minorías y de los pueblos indígenas, y que es esencial garantizarlos de manera universal y, en particular, para las personas desaventajadas”.

De conformidad con los anteriores propósitos y necesidades, la Declaración avanza en la delimitación, sistematización y caracterización de los derechos culturales. Por un lado, el texto destaca lo que podría denominarse como *la dimensión cultural de todos los derechos humanos*. Según la Declaración, “La realización efectiva de un derecho humano implica tomar en consideración su adecuación cultural, en el marco de los principios fundamentales aquí enunciados” (art. 1. e). De conformidad con esto, la Declaración enfatiza, por ejemplo, que la educación debe contribuir al libre y pleno desarrollo de la identidad cultural (art. 6), y que igual contribución debe hacer el derecho a recibir una información libre y pluralista (art. 7).

Por otro lado, la Declaración aporta en la caracterización de los derechos culturales desde una perspectiva de la integralidad de los derechos humanos, pues

⁹ Un ejemplo son los llamados “Principios de Limburgo en derechos económicos, sociales y culturales”, adoptados por unos expertos en la materia reunidos en Maastrich, Holanda, en junio de 1986, que constituyen una interpretación académica muy respetada sobre el sentido y la aplicación de las normas internacionales sobre estos derechos, y por ello han adquirido progresivamente fuerza jurídica. Por ejemplo, la Corte Constitucional reconoció la importancia de estos principios como la doctrina más autorizada en la materia, y los usó en la sentencia C-251 de 1997, al estudiar la constitucionalidad del Protocolo de San Salvador en derechos económicos sociales y culturales.

destaca las conexiones de los derechos culturales con otro tipo de derechos. Así por ejemplo, se advierte que el derecho a elegir y a que se respete la identidad cultural (art. 3. a) se ejerce en especial “en conexión con la libertad de pensamiento, conciencia, religión, opinión y de expresión”, así como el derecho a acceder a los patrimonios culturales (art. 3. c) se ejerce en particular mediante el ejercicio de los derechos a la educación y a la información.

El otro instrumento que avanza en la clarificación del contenido de los derechos culturales es la “Observación general 21”, sobre el derecho de toda persona a participar en la vida cultural, desarrollada por el Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales de Naciones Unidas. La relevancia jurídica de este documento es clara, pues dicho comité es, en cierta forma, el intérprete autorizado del contenido y alcance del PIDESC, por lo cual sus observaciones tienen un valor jurídico indudable, ya que pueden ser consideradas como “doctrina autorizada” sobre el contenido y alcance del PIDESC.

Ahora bien, al igual que la Declaración de Friburgo, esta “Observación general 21” destaca las conexiones de este derecho con otros derechos humanos consagrados en el PIDESC, como el derecho a la educación (arts. 13 y 14) y el derecho a un nivel de vida adecuado (art. 11), pero muy especialmente con otros derechos culturales, como el derecho a gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones (art. 15, § 1, b); el derecho de toda persona a beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora (art. 15, § 1, c); el derecho a la indispensable libertad para la investigación científica y la actividad creadora (art. 15, § 3), y el derecho de todos los pueblos a la libre determinación (art. 1).¹⁰ El documento resalta igualmente que este derecho puede ser ejercido individualmente, en asocio con otras personas o por una comunidad, e indica que puede ser objeto de limitaciones, siempre y cuando estas sean proporcionales, es decir, “deben perseguir un fin legítimo, ser compatibles con la naturaleza de ese derecho y ser estrictamente necesarias para la promoción del bienestar general de una sociedad democrática” (§ 19).

En cuanto a las obligaciones de los Estados, la “Observación general 21” recuerda las conocidas obligaciones de respetar, proteger y cumplir planteadas por

¹⁰ Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Observación general 21, Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1. a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, 17 de mayo de 2010, § 2.

el mismo comité en observaciones anteriores, relativas a derechos sociales. Así, la obligación de respetar “requiere que los Estados partes se abstengan de interferir, directa o indirectamente, en el disfrute del derecho a participar en la vida cultural”. Por su parte, la obligación de “proteger exige que los Estados partes adopten medidas para impedir que otros actores interfirieran con el derecho a participar en la vida cultural”, mientras que “la obligación de cumplir requiere que los Estados partes adopten las medidas adecuadas legislativas, administrativas, judiciales, presupuestarias, de promoción y de otra índole, destinadas a la plena realización del derecho” (§ 48). Finalmente, esta “Observación general 21” advierte también que,

... en virtud del mandato de no discriminación e igualdad de trato, las mujeres, los niños, los discapacitados, personas mayores, minorías, migrantes, pueblos indígenas y personas que viven la pobreza deben ser objeto de protección especial con miras a garantizar el goce efectivo de este derecho a participar en la vida cultural.¹¹

El último avance importante en materia de derechos culturales es la Resolución 10/23 del Consejo de Derechos Humanos del 26 de marzo de 2009, en la cual se establece el mandato de un experto independiente en la esfera de los derechos culturales, a quien se le asignan las funciones de identificar las mejores prácticas, así como los obstáculos para la promoción y protección de los derechos culturales, y presentar recomendaciones para superarlos. En cumplimiento de este mandato, el 22 de marzo de 2010 la experta independiente que fue nombrada para tal efecto, la señora Farida Shaheed, presentó su primer informe al Consejo de Derechos Humanos (Shaheed, 2010).

Aunque se trata de un informe preliminar, el documento aporta algunas ideas relevantes para clarificar el contenido de los derechos culturales, así como para identificar algunos de los vacíos jurídicos más prominentes en esta materia. En primer

¹¹ Algunos de los instrumentos internacionales que consagran derechos para estos grupos contienen alusiones específicas a los derechos culturales. Así por ejemplo, la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, adoptada el 18 de diciembre de 1990, establece entre tales derechos los de acceder a la vida cultural y participar en ella (art. 43, § 1. g y art. 45, § 1. d), y dispone como un deber de los Estados receptores el de velar por el respeto de la identidad cultural de aquellos (art. 32, num. 1 y 2), y la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, del 13 de diciembre de 2006, dispone el derecho de estas a participar, en igualdad de condiciones que las demás, en la vida cultural (art. 30, § 1).

lugar, la experta destaca el carácter polifacético de los derechos culturales, puesto que estos se relacionan con una multiplicidad de asuntos,

... como la expresión y la creación, incluso en diversas formas materiales y no materiales de arte, la información y la comunicación, el idioma, la identidad y la pertenencia a comunidades múltiples, diversas y cambiantes, la formulación de visiones específicas del mundo y la búsqueda de formas específicas de vida, la educación y la capacitación, el acceso, la contribución a la vida cultural y la participación en ella, la realización de prácticas culturales y el acceso al patrimonio cultural tangible e intangible. [§ 9].

Estos vínculos tan estrechos de los derechos culturales con otros derechos humanos hace entonces difícil en ocasiones distinguirlos de estos.

En segundo lugar, la experta resalta que se trata de derechos que tienen tanto una dimensión colectiva, como una individual. Una de las facetas en las que más se destaca la dimensión colectiva de los derechos culturales es en el marco de los derechos de los pueblos indígenas en relación, por ejemplo, con el derecho que como pueblos les asiste a conservar, difundir y revitalizar sus tradiciones culturales. Pero existe también una dimensión individual de estos derechos cuya matriz podría ubicarse en el derecho a elegir la propia identidad cultural y a contribuir a la creación cultural, lo cual puede incluso implicar el rechazo de ciertas prácticas culturales de la comunidad a la que se pertenece. Estas dos dimensiones de los derechos pueden entrar en tensión en casos concretos. Sin embargo, por lo menos en el ámbito internacional, no hay líneas claras sobre el modo de afrontar tales tensiones, lo cual tiene que ver con la ausencia de judicialización que impide la dinamización del desarrollo jurídico de estos derechos con miras a casos concretos. Es por esto que la experta independiente señala como uno de los ejes de su mandato el de “estudiar con mayor profundidad la relación entre los derechos culturales individuales y colectivos, tomando en consideración la práctica de los mecanismos de derechos humanos en los planos nacional, regional e internacional”.¹²

En tercer lugar, la experta destaca que los derechos culturales hacen parte de los derechos humanos. Esta afirmación puede parecer obvia, pero se justifica, por cuanto los derechos culturales, como ya lo explicamos, son tal vez los derechos humanos más rezagados en términos de su reconocimiento y centralidad. Ahora

¹² *Ibid.*, § 14.

bien, ese énfasis en la naturaleza de estos derechos como derechos humanos no solo implica un reconocimiento de su estatus, sino que resalta su articulación con los demás derechos humanos y su inscripción en un sistema con su lógica particular. Esto implica, por ejemplo, que la protección de la diversidad cultural no puede ser esgrimida para justificar violaciones a otros derechos y, en consecuencia, que no todas las prácticas culturales pueden respetarse y protegerse, pues existen casos en que la garantía efectiva de otros derechos implica inevitablemente la transformación de expresiones de la cultura. Así por ejemplo, el artículo 5 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, dispone que los Estados

... tomarán todas las medidas apropiadas para modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres.

Finalmente, cabe destacar algunos de los focos de interés que la experta pretende desarrollar especialmente en su mandato. Son estos: los efectos de los procesos de desarrollo y mundialización de los intercambios y la información sobre la garantía y el ejercicio de los derechos culturales; el derecho a participar en la vida cultural sin discriminación alguna, para lo cual aspira a evaluar los derechos de tres grupos poblaciones: discapacitados, migrantes, y mujeres y niñas; los derechos culturales en el sistema educativo para evaluar cómo la educación contribuye al desarrollo de la identidad cultural y respeta la diversidad, así como el estado del derecho a libertad de investigación científica y de actividad creativa, y el derecho a beneficiarse del progreso científico y del acceso al patrimonio cultural.

D. Consideraciones finales sobre la evolución internacional

Los puntos expuestos han mostrado que en los últimos años los derechos culturales, a pesar de que siguen padeciendo de cierto subdesarrollo jurídico, han ido adquiriendo no solo un mayor reconocimiento, sino también mayor consistencia jurídica y conceptual. Estos desarrollos que hemos descrito a nivel del sistema de protección de derechos humanos de las Naciones Unidas además se han acompañado de otros desarrollos en el ámbito regional, y a nivel del derecho interno de

ciertos Estados. Así, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha proferido algunas sentencias muy importantes para la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Y, más significativo aún, en las dos últimas décadas América Latina ha conocido un intenso período de cambios constitucionales, pues casi todos los países han adoptado nuevas constituciones o han introducido cambios importantes a sus constituciones vigentes. Y un elemento común a muchas de estas transformaciones ha sido el reconocimiento y valoración positiva de la diversidad cultural. La construcción nacional en la mayor parte de estas nuevas constituciones no se basa en una homogeneización de las diferencias culturales, como intentaron hacerlo algunos proyectos constitucionales previos en décadas pasadas,¹³ sino, por el contrario, en un reconocimiento acentuado de las diferencias y una mayor valorización del pluralismo en todas sus formas. Muchas constituciones han comenzado, entonces, por definir a sus naciones como pluriétnicas y pluriculturales, y por establecer como principio constitucional la promoción de la diversidad,¹⁴ por lo cual estamos frente a una suerte de constitucionalismo de la diversidad en el que los derechos culturales ocupan un lugar muy importante. Pero es más, estas reformas constitucionales reconocen derechos especiales y diferenciados de ciudadanía, en la medida en que se establecen circunscripciones especiales de representación política para los pueblos indígenas, se reconocen sus lenguas como oficiales y se les reconoce un poder judicial propio y autonomía en sus territorios para la decisión de ciertos conflictos, de acuerdo con sus cosmovisiones.¹⁵ Por ello, según ciertos analistas, estas constituciones no solo avanzaron hacia una idea de identidad nacional pluralista, sino que incluso habrían incorporado elementos y formas de ciudadanía diferenciada y multicultural.¹⁶

¹³ Un ejemplo significativo de construcción de la identidad nacional por homogeneización fue el Pacto del Frente Nacional aprobado en Colombia en 1957, que no solo hacía de la Iglesia católica un elemento esencial del orden nacional, con lo cual discriminaba a todas las otras confesiones religiosas o a los no creyentes, sino que, además, reservaba el monopolio de los cargos públicos a los partidos tradicionales Liberal y Conservador, con lo cual discriminaba a todas las otras fuerzas políticas.

¹⁴ Véase, por ejemplo, el artículo 7 de la Constitución colombiana, el 215 de la Constitución brasileña, el artículo 1 de la Constitución boliviana, el "Preámbulo" de la Constitución venezolana de 1994 y el artículo 2 numeral 19 de la Constitución del Perú.

¹⁵ La Constitución de Colombia de 1991 fue la primera en reconocer, en su artículo 246, la aplicación de justicia por las comunidades indígenas, conforme a su derecho consuetudinario, pero dentro de unos límites que permitan armonizar la jurisdicción estatal y la indígena. Esa regulación fue seguida por las constituciones de Paraguay (art. 63), Perú (art. 149), Bolivia (art. 171), Ecuador (art. 191) y Venezuela (art. 260). Una exposición crítica de los alcances y límites del reconocimiento de esos derechos de autonomía de los indígenas puede encontrarse en Grijalva (2009).

¹⁶ Sobre la idea de derechos diferenciados de ciudadanía, véase Kymlicka y Wayne (1997).

Esta tendencia al reconocimiento de la diversidad y al otorgamiento de derechos especiales a las comunidades indígenas adquiere visos aún más radicales en las recientes constituciones boliviana y ecuatoriana, que plantean la existencia de una nación de pueblos o de un Estado plurinacional y constitucionalizan concepciones provenientes de la tradición indígena, como la noción del *buen vivir* y los derechos que le están asociados.¹⁷ Además, estas constituciones fortalecen también el reconocimiento a los pueblos indígenas de una mayor autonomía para el manejo de sus asuntos. Según ciertos analistas, esta orientación más radical en el tema de la nacionalidad y del reconocimiento de los pueblos indígenas hace de las constituciones boliviana y ecuatoriana las expresiones de un constitucionalismo emergente, distinto de las otras transformaciones recientes de América Latina, puesto que superan el marco del constitucionalismo liberal, incluso en su versión pluricultural y multiétnica, al avanzar a formas constitucionales plurinacionales, interculturales (Grijalva, 2009, pp. 115-132) y experimentales (Santos, 2010, pp. 77 y 123).

Como veremos, la Constitución colombiana de 1991 ha tenido una gran importancia en el desarrollo de los derechos culturales, pues ha tenido en este campo cierto efecto irradiador en el continente a partir de la promoción de un constitucionalismo de la diversidad. Este constitucionalismo tiene varias versiones en el continente: por ejemplo, en Ecuador y Bolivia se habla de un *constitucionalismo de pueblos*, mientras que en Colombia de uno *multicultural*. En el siguiente apartado se presentan algunos de los rasgos de este constitucionalismo en Colombia, así como los desarrollos en relación con los otros derechos culturales.

II. Desarrollos normativos y jurisprudenciales en el ordenamiento jurídico colombiano

Los desarrollos recientes sobre derechos culturales en Colombia han tenido como base la Constitución de 1991 y ciertas disposiciones legales que la desarrollan. A su vez, la Corte Constitucional ha jugado un papel importante en la concreción de algunos de estos derechos. En este punto procedemos entonces a presentar a) el

¹⁷ Por ejemplo, el artículo 10 de la Constitución ecuatoriana reconoce derechos a los pueblos, a las nacionalidades y a la naturaleza, y el capítulo 2 del título II establece los derechos del buen vivir. Por su parte, el artículo 306 de la Constitución boliviana establece que el modelo económico debe estar orientado al vivir bien de todos los bolivianos y bolivianas.

marco constitucional y legal de los derechos culturales, para luego, b) sintetizar los principales desarrollos jurisprudenciales.

A. El marco constitucional y legal

La Constitución colombiana de 1991 contiene un catálogo considerable de derechos culturales. De hecho, para la fecha de su promulgación, su densidad en temas culturales resultaba mayor que la de la normatividad internacional y la de la mayor parte de las constituciones entonces vigentes. La Constitución contiene al menos quince artículos que están relacionados con los derechos culturales. Así, el artículo 2 establece como uno de los fines esenciales del Estado el de “facilitar la participación de todos [...] en la vida [...] cultural de la nación”; el artículo 7 dice que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”; el artículo 8 establece que “es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la nación”; el artículo 13 proscribía las distintas formas de discriminación, entre ellas las que se derivan del origen nacional o familiar, la lengua y la religión; el artículo 44 consagra los derechos a la educación y la cultura como derechos fundamentales de los niños; el artículo 63 establece la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de los “bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley”; el artículo 67 se refiere a la educación como un derecho y un servicio orientado al “acceso al conocimiento, a la ciencia, a la técnica, y a los demás bienes y valores de la cultura”; el artículo 69, relativo a la educación universitaria, indica que “el Estado fortalecerá la investigación científica en las universidades oficiales y privadas y ofrecerá las condiciones especiales para su desarrollo”; el artículo 70 dispone que “el Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional” y reconoce la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país; el artículo 71 se refiere al fomento de la ciencia, la tecnología y las demás manifestaciones culturales y dispone que “La búsqueda del conocimiento y la expresión artística son libres”; y el artículo 72 señala que “el patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado”.

Estos tres últimos artículos, que son los que se refieren de modo más específico a los derechos culturales, fueron desarrollados legislativamente por la Ley 397

de 1997 (modificada por la Ley 1185 de 2008), que creó además el Ministerio de Cultura. Esta ley define un régimen para la protección del patrimonio cultural y dispone obligaciones específicas del Estado en materia de fomento y estímulos a la creación, la investigación y la actividad artística y cultural. Por ejemplo, dispone que el Estado establecerá “programas, bolsas de trabajo, becas, premios anuales, concursos, festivales, talleres de formación artística, apoyo a personas y grupos dedicados a actividades culturales, ferias, exposiciones, unidades móviles de divulgación cultural, y otorgará incentivos y créditos especiales para artistas sobresalientes” (art. 18). Igualmente, además de retomar algunos de los derechos culturales de la Constitución, especifica el contenido de otros. Así, dispone que “en ningún caso el Estado ejercerá censura sobre la forma y el contenido ideológico y artístico de las realizaciones y proyectos culturales” (art. 1, num. 4); que se garantizará el acceso a las manifestaciones de la cultura en igualdad de oportunidades, “concediendo especial tratamiento a personas limitadas física, sensorial y síquicamente, de la tercera edad, la infancia y la juventud y los sectores sociales más necesitados” (art. 1, num. 13); y en relación con los derechos culturales de los grupos étnicos establece que “el Estado garantizará los derechos de autoría colectiva de los grupos étnicos, apoyará los procesos de etnoeducación y estimulará la difusión de su patrimonio a través de los medios de comunicación” (art. 13).

B. Los desarrollos de la jurisprudencia constitucional

El desarrollo jurisprudencial colombiano en derechos culturales, en forma semejante a lo que ha sucedido en el ámbito internacional, ha sido relativamente escaso. La reivindicación por vía judicial de derechos culturales se ha centrado básicamente en el ámbito de la diversidad étnica, tópico en el cual se encuentran los mayores desarrollos jurisprudenciales y la mayor riqueza en términos de doctrina jurídica. En lo que respecta a la protección del patrimonio y la promoción del acceso a la cultura, existen solo algunos pronunciamientos que se han ocupado de resaltar la amplia libertad de la que goza el legislador para definir estas materias. Por otro lado, existen sentencias en las cuales la Corte Constitucional ha planteado algunas declaraciones genéricas sobre la importancia de las labores de promoción de la cultura. Y finalmente, existe un par de decisiones que se refieren al derecho a la expresión artística consagrado en el artículo 71 de la Carta. A continuación presentaremos, entonces, los elementos básicos de esas cuatro líneas jurisprudenciales.

En primer lugar, en lo que respecta a la diversidad étnica, la Corte Constitucional ha proferido varias sentencias destinadas a garantizar el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas. Así por ejemplo, en la sentencia C-461 de 2008, la Corte determinó que la ley del Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010, en la medida en que contenía disposiciones que afectaban directamente a las comunidades étnicas, debió haber sido previamente consultada con estas. Dado que este requisito no se cumplió, la Corte resolvió declarar la exequibilidad de dicha ley, pero bajo el entendido de que se debía suspender la ejecución de los proyectos incluidos en la misma que tuvieran la potencialidad de incidir sobre pueblos indígenas o comunidades afrodescendientes, hasta que se realizara la respectiva consulta previa. En sentido similar, mediante la sentencia C-175 de 2009, la Corte declaró la inexecutable del Estatuto de Desarrollo Rural (Ley 1152 de 2007), por cuanto se omitió el deber de consulta previa a las comunidades étnicas sobre un asunto que resulta determinante en la definición de los derechos culturales de estas, como es la relación de los seres humanos con la tierra. Igualmente, la Corte ha ordenado la suspensión de proyectos específicos que se han empezado a adelantar en el territorio de estas comunidades sin antes agotar el requisito de la consulta previa. Una de las decisiones más importantes en este sentido, tanto por la magnitud del proyecto suspendido como por el alcance de la interpretación que efectúa la Corte respecto al derecho a la consulta previa, es la sentencia T-769 de 2009. En esta sentencia la Corte suspendió el proyecto minero Mandé Norte, que comprende una vasta zona de los municipios de Carmen del Darién y Murindó, localizados en los departamentos de Chocó y Antioquia, respectivamente, y en la cual habitan varias comunidades indígenas y afrodescendientes. Pero además de suspender el proyecto por no realizar la consulta previa con todas las comunidades étnicas afectadas, la Corte indicó que en este tipo de casos, además de la consulta, debía obtenerse el consentimiento previo, libre e informado de aquellas, debido al intenso nivel de afectación que ese proyecto tenía sobre las comunidades. Dijo entonces la Corte:

... cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala, que tengan mayor impacto dentro del territorio de afrodescendientes e indígenas, es deber del Estado no solo consultar a dichas comunidades, sino también obtener su consentimiento libre, informado y previo, según sus costumbres y tradiciones, dado que esas poblaciones, al ejecutarse planes e inversiones de exploración y explotación en su hábitat, pueden llegar a atravesar cambios sociales y económicos profundos, como la pérdida de sus tierras tradiciona-

les, el desalojo, la migración, el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural, la destrucción y contaminación del ambiente tradicional, entre otras consecuencias; por lo que en estos casos las decisiones de las comunidades pueden llegar a considerarse vinculantes, debido al grave nivel de afectación que les acarrea.¹⁸

De este modo, la jurisprudencia de la Corte se sintoniza con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que dispone que la consulta previa debe realizarse a fin de obtener el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas (art. 19).

Además del tema de la consulta previa, la Corte también se ha ocupado de una cuestión que poco desarrollo ha tenido en la jurisprudencia internacional. Se trata del conflicto que eventualmente puede presentarse entre el derecho a la integridad étnica, cultural y social de los pueblos indígenas, y los derechos individuales. Este conflicto plantea uno de los mayores retos para la doctrina jurídica de los derechos culturales, por cuanto en él se ponen en evidencia las tensiones que comporta la inclusión de estos derechos que tienen una fuerte dimensión comunitaria o colectiva, en el marco del sistema de los derechos humanos, que tiene una matriz de claro corte individualista y universalista.

Un caso paradigmático al respecto fue el que resolvió la Corte en la sentencia SU-510 de 1998. En ella, la Corte se pronunció sobre la tutela interpuesta por el representante legal de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC) y 31 indígenas arhuacos pertenecientes a esta, quienes indicaron que las autoridades tradicionales de la comunidad arhuaca les impedían practicar el culto evangélico so pena de detención, y eran objeto de atropellos en razón de sus creencias. Los accionantes solicitaron que se protegieran sus derechos fundamentales a la vida, a la integridad personal, al libre desarrollo de la personalidad, a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa y de culto, a la libertad de expresión, a la honra y a la libertad personal, y que en virtud de esto se permitiera a los indígenas evangélicos llevar a cabo la práctica de su culto religioso en condiciones de libertad, así como que se permitiera el ingreso del pastor de la IPUC al resguardo indígena para que predicara el evangelio a los miembros de la comunidad indígena que así lo desearan.

Durante el proceso, la Corte constató que el culto evangélico constituía una amenaza a la integridad étnica y cultural de la comunidad arhuaca, pues no solo

¹⁸ Corte Constitucional, sentencia T-769 de 2009, M. P.: Nilson Pinilla Pinilla.

chocaba con su cosmovisión, sino también con su organización social y política. En efecto, tratándose de una comunidad en la que existe una clara imbricación entre lo religioso y lo sociopolítico, la existencia de un culto religioso extraño a la cultura del pueblo implica una amenaza al mantenimiento de la totalidad de las dimensiones que articulan la vida de este y, en consecuencia, amenaza gravemente su propia supervivencia cultural. Por tal razón, el caso planteado ante la Corte comportaba un evidente conflicto entre el derecho a la diversidad y la integridad cultural y el derecho a la libertad de culto.

En casos como este, en los que está en juego la cuestión de limitar la autonomía de las autoridades indígenas, la Corte ha admitido restricciones solo bajo condiciones excepcionales. Así, procurando conservar el máximo grado posible de autonomía, solo ha reconocido como válidos aquellos límites frente “a lo que verdaderamente resulta intolerable, por atentar contra los bienes más preciados del hombre”.¹⁹ Para la Corte tales bienes son el derecho a la vida, las prohibiciones de la tortura y la esclavitud, el debido proceso y el núcleo esencial de los derechos fundamentales. Adicionalmente, la Corte ha formulado una regla interpretativa según la cual se reconoce un mayor grado de autonomía a las comunidades en las que existe una mayor conservación de sus usos y costumbres. Siguiendo estos criterios, la Corte avaló, por ejemplo, la constitucionalidad del uso del cepo y del fuate como formas de sanción en algunas comunidades indígenas, por estimar que no sobrepasaban los límites indicados.²⁰ En sentido contrario, la Corte no admitió la validez de la decisión adoptada por el Cabildo de la comunidad indígena de El Tambo, en el sentido de privar de su parcela y expulsar del territorio, junto con su familia, a un indígena acusado de cometer el delito de hurto. Para la Corte esta decisión violaba la prohibición de la confiscación y extendía la sanción a los familiares del indígena acusado, desconociendo de este modo el principio de que la pena solo debe recaer sobre el delincuente.²¹

Ahora bien, en el caso de los indígenas evangélicos, la Corte encontró que sancionar a los indígenas por el mero hecho de profesar el culto evangélico violaba el núcleo esencial de la libertad de cultos, y resaltó además que el solo hecho de tener una creencia distinta no amenazaba la supervivencia de la cultura, por lo cual la

¹⁹ Corte Constitucional, sentencia T-349 de 1996, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

²⁰ Sobre la constitucionalidad del uso del cepo véase la sentencia T-349 de 1996, m. p.: Carlos Gaviria Díaz, y sobre la constitucionalidad del fuate véase la sentencia T-523 de 1997, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

²¹ Al respecto véase la sentencia T-254 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes Muñoz.

limitación a la autonomía indígena resultaba en este punto justificada. Sin embargo, consideró también que cuando la creencia conducía a incumplir las normas tradicionales de la comunidad, las autoridades podían sancionar esta conducta y que igualmente podían impedir el proselitismo religioso en sus territorios.

En segundo lugar, existe otra categoría de pronunciamientos sobre derechos culturales en los cuales la Corte se ha referido al amplio margen de libertad con que cuenta el legislador para la definición de los mecanismos orientados a la promoción de tales derechos. Así, en la sentencia C-152 de 1999, relativa a la constitucionalidad de una pensión prevista para los creadores y gestores de la cultura que no cumplieran con los requisitos para acceder a una pensión de vejez,²² la Corte advirtió que la definición de incentivos para las personas dedicadas al desarrollo cultural constituía una medida que el legislador válidamente podía adoptar en virtud de esa amplia libertad de configuración legislativa. Por la misma razón, en la sentencia C-742 de 2006 la Corte declaró la constitucionalidad del régimen de protección previsto en la Ley 397 para los bienes que, siendo parte del patrimonio cultural de la nación, fuesen declarados bienes de interés cultural. Ante el alegato del demandante según el cual ese régimen dejaba a la intemperie los bienes que no fueran objeto de tal declaratoria, la Corte puntualizó que

... a pesar de que es cierto que el patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado, no es menos cierto que la Carta no establece fórmulas, ni mecanismos precisos, ni unívocos que impongan los mecanismos o la manera como deben protegerse, por lo que es lógico concluir que al legislador corresponde reglamentarlos, haciendo uso de su libertad de configuración política.²³

En el mismo sentido se pronunció la Corte en la sentencia C-434 de 2010, que además resulta particularmente importante, pues esta decisión presenta un recuento de la jurisprudencia constitucional sobre derechos culturales, así como de las normas constitucionales e internacionales relativas al tema. En esta sentencia la Corte analizó una demanda que argumentaba que la declaración del Carnaval de Blancos y Negros de Pasto como patrimonio cultural era violatorio de la igualdad, pues no incluía a los carnavales de blancos y negros celebrados en los demás municipios del

²² Esta pensión estaba prevista en el artículo 31 de la Ley 397 de 1997, que fue derogado por la Ley 797 de 2003.

²³ Corte Constitucional, sentencia C-742 de 2006, m. p.: Marco Gerardo Monroy Cabra.

departamento de Nariño. La Corte rechazó el cargo y reiteró que el legislador goza de una amplia libertad para promover y garantizar el derecho a la cultura, “particularmente cuando las medidas y políticas necesarias para lograr estos objetivos implican la destinación de recursos para financiar prestaciones que van más allá de los contenidos mínimos que el Estado debe asegurar de manera inmediata”.²⁴ En lo que respecta al caso concreto, la Corte señaló que la decisión de proteger de modo especial un carnaval y no otro no violaba el mandato de no discriminación, por cuanto, por un lado, estos carnavales no eran asimilables, pese a la identidad de su origen histórico, pues cada uno reflejaba las particularidades de los municipios en los cuales se realizaban y, por otro lado, tal decisión no obedecía a un criterio sospechoso de diferenciación, como lo son, por ejemplo, la raza, el sexo o la religión.

En tercer lugar, existen algunos pronunciamientos en los cuales la Corte ha planteado algunas consideraciones generales acerca de las implicaciones de los derechos culturales en otros campos, como el fiscal o el tributario. Así, en la sentencia C-671 de 1999, en la cual se declaró la exequibilidad de la constitución de fondos mixtos para la promoción de la cultura y las artes, la Corte se refirió al carácter primordial que ocupa la cultura en la Constitución de 1991 y destacó que es imperativo que tanto el Plan Nacional de Desarrollo, como los planes de desarrollo de las entidades territoriales, incluyan actividades que permitan el acceso a la cultura en condiciones de igualdad y que eleven el nivel artístico e intelectual de todos los colombianos. Igualmente, la Corte se ha referido en varias ocasiones al deber de promover y fomentar el acceso a la cultura en decisiones que evalúan la constitucionalidad de acuerdos de cooperación con otros países, orientados a la promoción del intercambio cultural.²⁵

Finalmente, la cuarta categoría de decisiones agrupa algunos desarrollos jurisprudenciales que se han dado en casos relacionados con la libertad de expresión artística. Así por ejemplo, en la sentencia T-235A de 2002, la Corte tuteló el derecho de un camarógrafo y fotógrafo a ejercer su actividad en la zona urbana del municipio de Barbosa, en vista de que tal actividad estaba prohibida en este municipio por razones de seguridad. En este fallo la Corte resaltó que la fotografía y la actividad fílmica son componentes de la libertad de expresión que se concretan en otros

²⁴ Corte Constitucional, sentencia C-434 de 2010, M. P.: Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

²⁵ Véase, por ejemplo, la sentencia C-661 de 2004, M. P.: Marco Gerardo Monroy Cabra, en la cual la Corte declaró la exequibilidad de la ley que aprobó el Acuerdo de Cooperación entre el Gobierno de la República de Colombia y el Gobierno de la República del Ecuador para promover el intercambio de la actividad musical.

derechos, como la expresión artística y el derecho a la información. En cuanto al derecho a la expresión artística consagrado en el artículo 71 de la Carta, advirtió que se trata de “un derecho fundamental que comprende i) la facultad de toda persona para crear y proyectar el pensamiento por medio del arte y, ii) el derecho a difundir o dar a conocer esas creaciones al público”,²⁶ y que, en este sentido, el ejercicio de la fotografía y de la actividad fílmica, en la medida en que esté orientado a reflejar un pensamiento, una idea o una imagen, hacen parte de este derecho fundamental. Dado este carácter de fundamental, la Corte resaltó que este derecho podía ser limitado por razones de orden público, pero solo cuando el legislador hubiera establecido unos criterios proporcionales para tal efecto, lo cual no sucedió en este caso.

En la sentencia T-104 de 1996 la Corte también se refirió al derecho a la libertad de expresión artística frente a un caso de censura. El acto del Instituto de Cultura y Turismo de Valledupar de descolgar unos cuadros y fotografías con contenido erótico exhibidos en una sala de exposiciones condujo a la Corte a enfatizar que la libertad de creación es absoluta y que la difusión del arte no puede ser impedida so pretexto de salvaguardar una determinada perspectiva estética. Dijo entonces la Corte:

La libertad de expresión artística comporta dos aspectos claramente diferenciables: el derecho de las personas a crear o proyectar artísticamente su pensamiento, y el derecho a difundir y dar a conocer sus obras al público. El primero de ellos, dado su alcance netamente íntimo, no admite restricción alguna, aparte de las limitaciones naturales que la técnica escogida le imponga al artista, y las fronteras de su propia capacidad para convertir en realidad material lo que previamente existe solo en su imaginación. Cualquier acto, particular o de autoridad, que pretendiese poner freno al desarrollo del impulso vital del hombre creador, constituiría una afrenta a su dignidad humana. Así, la libertad para proyectar en objetos materiales una idea, en tanto pertenece a la esfera privada del individuo, es absoluta; dicha libertad se predica respecto del contenido, significado o mensaje de la obra, así como del medio para su manifestación plástica, es decir, de la técnica. [...] En la segunda libertad ínsita en el derecho a la libre expresión del arte —la de dar a conocer las obras creadas—, toda persona tiene derecho a competir en igualdad de condiciones por un acceso a los medios públicos de difusión, para dar a conocer sus obras, así como tiene derecho la comunidad a apreciarlas y a escoger libremente aquellas

²⁶ Corte Constitucional, sentencia T-235A de 2002, M. P.: Eduardo Montealegre Lynett.

que considere dignas de su aprobación o rechazo, sin que dicha elección esté viciada por la previa imposición o censura que haga el Estado de determinada concepción estética.²⁷

Como se evidencia en el anterior panorama, la jurisprudencia colombiana es bastante avanzada y prolífica en lo que respecta al desarrollo de los derechos culturales de las comunidades étnicas. Al respecto existe una tendencia jurisprudencial clara en relación con la consulta previa y con el alcance de la autonomía de las comunidades indígenas, y aunque no se trata de una cuestión clausurada, la jurisprudencia colombiana aporta varios elementos para el debate internacional en esta materia. Sin embargo, el desarrollo jurisprudencial frente a otros derechos culturales es escaso. Fuera de los casos de libertad de expresión artística que están claramente emparentados con uno de los llamados *derechos civiles y políticos*, a saber, el derecho a la libertad de expresión, la cuestión de la exigibilidad judicial de los derechos culturales no asociados a cuestiones étnicas es un terreno prácticamente inexplorado. Los fallos sobre la amplia configuración del legislador en lo que respecta a la promoción de los derechos culturales conducen a pensar que la garantía de estos derechos depende en buena medida del ámbito de la política pública, pero dejan aún abierta la cuestión acerca de la exigibilidad directa de estos derechos.

III. A modo de conclusión: unos derechos en creciente proceso de consolidación jurídica

El estudio precedente muestra que los derechos culturales han ido consolidando su estatus y dimensión jurídica en los últimos años, con lo cual han ido reduciendo el “subdesarrollo jurídico” que los caracterizaba en el pasado. Esto es positivo, pues la clarificación del estatus y el contenido de esos derechos permiten avanzar en su protección judicial, pues es obvio que es mucho más difícil garantizar y proteger unos derechos cuyo contenido se encuentra insuficientemente desarrollado o cuya fuerza vinculante genera polémicas. Los derechos culturales parecen haber entrado a una fase de madurez jurídica, que debería llevarnos a tomarlos jurídicamente en serio.

Ese esfuerzo por trabajar más seriamente en la dimensión jurídica de los derechos culturales es importante, pues, a pesar de los avances que hemos destacado en este

²⁷ Corte Constitucional, sentencia T-104 de 1996, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

artículo, estos siguen suscitando perplejidades normativas y conceptuales. En efecto, es claro que esta categoría de derechos abarca dimensiones muy diversas, algunas de las cuales han tenido más desarrollo que otras, como es el caso de los derechos culturales de las comunidades étnicas. Y lo cierto es que, exceptuando estos últimos, que tienen un importante grado de determinación, los otros derechos culturales tienen una imbricación tan fuerte con otros derechos, como la educación, el libre desarrollo de la personalidad y la libertad de expresión, que en ocasiones resulta difícil advertir su especificidad. Si bien esta fuerte imbricación con otros derechos destaca el potencial expansivo de los derechos culturales, también se corre el riesgo de que, ante la falta de determinación, estos pierdan su identidad como derecho particular y concreto, de lo cual pueden resultar menguadas sus posibilidades de exigibilidad y diluido finalmente ese potencial expansivo.

En este sentido, los avances que se han dado en los últimos años para delimitar el contenido y alcance de estos derechos, tales como la “Observación general 21” y el nombramiento de una experta independiente por las Naciones Unidas, abren una vía interesante para superar el déficit de desarrollo jurídico de los derechos culturales en relación con los otros derechos humanos. Al igual que lo sucedido en el tema de los derechos sociales, la construcción de una doctrina con base en prácticas existentes que luego alimente a su vez procesos de judicialización, podría ser un camino acertado. Ahora bien, la conceptualización en esta materia no solo debe tener efectos en el ámbito judicial, sino que debe tener un efecto irradiador en los ámbitos de decisión política. La judicialización aporta criterios para la realización de políticas públicas compatibles con el respeto de los derechos culturales y además ofrece instrumentos de exigibilidad política, haciendo más poderosos los reclamos políticos que hagan los actores sociales en favor de sus derechos culturales. Afianzar la conceptualización y promover la judicialización parecen, entonces, ser dos desafíos claves para la promoción de los derechos culturales.

Bibliografía

Libros y artículos

Etxeberria, Xabier (2011). “La autonomía indígena desde la perspectiva ético política”, en F. Gómez Isa y S. Ardanez Iriarte (eds.) *La plasmación política de la diver-*

- sidad. Autonomía y participación política indígena en América Latina*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Frazer, Nancy (2000). “De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”. *New Left Review*, enero-febrero.
- Gomez-Muller, Alfredo (2011). “Justice culturelle et médiation interculturelle”, ponencia presentada en la Cátedra Europa de la Universidad del Norte, Barranquilla, marzo.
- Grijalva, Agustín (2009). “O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008”, en A. Grijalva, *et al. Povos indígenas. Constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconomicos.
- Kymlicka, Will y Wayne, Norman (1997). “Un retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”. *La Política*, 3.
- Meyer-Bisch, Patrice (ed.) (1993). *Les droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'homme. Actes du VIIIème Colloque Interdisciplinaire sur les Droits de l'Homme*. Fribourg: Editions Universitaires.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y León Díaz, Ruby Esther (eds.) (2009). “Acciones afirmativas en Colombia: Entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas”, en *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombianas, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: CES, Universidad Nacional.
- Santos de Sousa, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Shaheed, Farida (2010). *Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Informe de la experta independiente en la esfera de los derechos culturales*, presentado de conformidad con la resolución 10/23 del Consejo de Derechos Humanos, 22 de marzo de 2010. Naciones Unidas, A/HRC/14/36, disponible en www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/14session/A.HRC.14.36_sp.pdf.
- Uprimny, Rodrigo (2006). *Bloque de constitucionalidad, derechos humanos y proceso penal*. Bogotá: Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla.
- Uprimny, Rodrigo (2010). “Estado social de derecho, derechos económicos, sociales y culturales, y objetivos del silencio: Tensiones y complementariedades”, en C. Corredor Martínez. *Los Objetivos de Desarrollo del Milenio: Un compromiso con los derechos económicos, sociales y culturales*. Bogotá: PNUD, Universidad Nacional de Colombia.

- Uprimny, Rodrigo y Sánchez Duque, Luz María (2011). “Los derechos culturales: Entre el protagonismo político y el subdesarrollo jurídico”, en R. Uprimny y L. M. Sánchez Duque (eds.) *Derechos culturales en la ciudad*. Bogotá: DeJusticia y Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte.
- Vignolio, Paolo (ed.) (2009). *Ciudadanía en escena: Performance y derechos culturales en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Instrumentos internacionales

- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Observación general 21: Derecho de toda persona a participar en la vida cultural” (artículo 15, párrafo 1. a), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 17 de mayo de 2010.
- Convención de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, adoptada por la Conferencia General de la Unesco el 17 de octubre de 2003.
- Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, adoptada por la Conferencia General de la Unesco el 20 de octubre de 2005.
- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptado en 1989.
- Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, adoptada en abril de 1948.
- Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.
- Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1992.
- Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, adoptada por la Conferencia General de la Unesco el 2 de noviembre de 2001.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, del 13 de septiembre de 2007.
- Declaración de Friburgo, del 7 de mayo de 2007.
- Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales, del 16 de diciembre de 1966.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, del 16 de diciembre de 1966.
- “Recomendación relativa a la participación y la contribución de las masas populares en la vida cultural”, adoptada el 26 de noviembre de 1976 por la Organi-

zación de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco).

Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular adoptada por la Conferencia General de la Unesco el 15 de noviembre de 1989.

Resolución 10/23 del Consejo de Derechos Humanos del 26 de marzo de 2009.

Jurisprudencia de la Corte Constitucional

Sentencia T-254 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes Muñoz.

Sentencia T-349 de 1996, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

Sentencia T-104 de 1996, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

Sentencia T-523 de 1997, m. p.: Carlos Gaviria Díaz.

Sentencia T-235A de 2002, m. p.: Eduardo Montealegre Lynett.

Sentencia C-661 de 2004, m. p.: Marco Gerardo Monroy Cabra.

Sentencia C-742 de 2006, m. p.: Marco Gerardo Monroy Cabra.

Sentencia T-769 de 2009, m. p.: Nilson Pinilla Pinilla.

Sentencia C-434 de 2010, m. p.: Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

Apostilla: Pluriculturalismo y unidad nacional

Carlos Gaviria Díaz

El propósito de la Constituyente de 1991 está consignado en el artículo 22 de la Carta Constitucional, según el cual “la paz es un deber y un derecho de obligatorio cumplimiento”. Este motivo hizo que muchos sectores pidieran el cambio de la Constitución de 1886. Fue así como el constituyente primario, con gran sabiduría, asumió la paz como objetivo y la democracia como camino del nuevo orden político. Se trataba de alcanzar una patria mucho más ambiciosa, situando los derechos como sentido de la convivencia.

Una pregunta fundamental que se debería formular es si actualmente hay, como tal, una nación colombiana. La respuesta a dicho interrogante es que no existen propósitos comunes, así como tampoco existe democracia. Más bien puede decirse que la democracia está por construirse, y ello no supone una actitud pesimista, sino un reto. Este reto le ha implicado al país plantearse, en su devenir histórico, dos caminos, representados por la Carta de 1886 y por la Constitución de 1991, respectivamente. En el primero, la identidad nacional se constituía a partir de uni-

formidades, principalmente de tipo lingüístico (la lengua castellana), religioso (la religión católica), e implícitamente de tipo político (el pensamiento conservador, ya que se trató de una Constitución esencialmente conservadora). Por su parte, la Constitución de 1991 asume que, por ejemplo, los indígenas no son pueblos salvajes que han de reducirse a la civilización, sino que son pueblos portadores de cultura. De ahí que en su artículo 16 la nueva Constitución contemple el libre desarrollo de la personalidad, la autonomía universitaria y la potestad de los pueblos indígenas para administrar justicia en función de sus costumbres.

En consecuencia, y en oposición a la Carta de 1886, la Constitución del 91 ya no asume la idea de un Estado confesional, sino la de uno pluralista y pluricultural, en el cual se admite la presencia de distintas ideologías, creencias y visiones del mundo. Ello se complementa con otro ingrediente, relacionado con la consagración de los derechos económicos, sociales y culturales, como el derecho a la salud, a la educación, a la alimentación, a la vivienda, que resultaban desconocidos en nuestra tradición constitucional, pese a las condiciones de pobreza en que vive más de la mitad de la población. El asunto es que solo cuando las personas tienen sus necesidades básicas satisfechas pueden asumirse como ciudadanos; de lo contrario, son objeto de manipulación.

El concepto de *pluriculturalismo* planteado por Giovanni Sartori, cuando señala que se trata del *pluralismo* llevado a sus últimas consecuencias, supone dejar atrás la actitud arrogante de que solo existe una cultura en el mundo: la cultura occidental. En la Constitución del 1991 todas las culturas merecen el mismo respeto y deben ser tratadas en un plano de igualdad. *Respeto* es algo muy diferente a *tolerancia*, pues esta última solo opera en casos muy específicos, y muchas veces parte de una relación vertical entre las personas, en la que el tolerante está arriba y el tolerado abajo.

El pluriculturalismo no es simplemente una categoría, ya que corresponde a una perspectiva histórica de la norma, puesto que los derechos humanos no son verdades eternas, como lo suponían los revolucionarios franceses de 1789. Esta visión histórica hace que se asuma la democracia y la construcción de comunidad no desde la perspectiva ideal de un origen común, sino de un futuro posible, para lo cual la sociedad se plantea propósitos comunes en medio de la deliberación sobre sus diferencias. Esta es una época en la que constitucionalmente podemos plantearnos el derecho a ser lo que buscamos y queremos, y no limitarnos a lo que la sociedad nos imponga. Muchas veces la sociedad, manteniendo los viejos valores de la homogeneidad, insinúa el cumplimiento de los deberes a la par o por encima de los derechos. Pero estos últimos implican siempre deberes correlativos. Y en el

contexto de la Constitución de 1991, podría decirse que son las diferentes culturas y las diferentes formas de pensar —teniendo como reto el respeto de los derechos— las que dan lugar a la posibilidad de la unidad nacional y de la construcción de un país en paz y democrático.

En el panorama creado por la nueva Constitución han surgido numerosas inquietudes. Una de ellas indaga sobre la relación entre los derechos y los deberes; específicamente se pregunta por qué se plantea la promoción y defensa de los derechos culturales sin establecer los deberes culturales. Muchos sectores han opinado que la Constitución de 1991 es muy amplia en derechos, pero se queda corta en lo que respecta a los deberes. Pero esta es una apreciación errónea: el deber y el derecho son aspectos correlativos, así que cuando se incrementa la tabla de derechos, se amplía la tabla de deberes. El derecho a la intimidad, por ejemplo, implica que la gente ha de respetar las condiciones que delimitan la intimidad de los otros. Lo propio sucede con los derechos culturales. Lo que ocurre es que, dada nuestra tradición, en nosotros sigue existiendo cierto sentimiento de culpa por ejercer los derechos. En el derecho a la protesta se nota esta situación, ya que normalmente somos vigilados o juzgados por ejercerlo. Invirtiendo los términos, según la constitución de 1991, más bien tenemos *el deber* de defender nuestros derechos.

Un problema que deriva del respeto a los derechos surge cuando funcionarios del Estado pretenden hacer pasar sus derechos personales como parte de sus funciones públicas. No faltan quienes se preguntan qué hacer, por ejemplo, en el caso del procurador general de la Nación que, como funcionario, sitúa sus creencias religiosas por encima de los intereses de los ciudadanos o en contravía de la posición laica que, según la Constitución, le compete asumir al Estado, y por ende a sus funcionarios. Sin dejar de lado el respeto que se les debe a los servidores públicos como personas, y a sus derechos individuales, estos demuestran no estar habilitados para ejercer un cargo si interpretan sus cargos como un medio para hacer que sus convicciones personales aparezcan como una posición ideológica de la institución que dirigen. Esta postura, que se caracteriza por no dar lugar a concesiones, se sostiene en la errónea convicción de que si uno está en posesión de la verdad absoluta, los otros están en el error. Alguien que piense de este modo no tiene condiciones para velar por los derechos de los ciudadanos. Pero lamentablemente la falla no es solo del funcionario, pues este cuenta con el apoyo de toda su bancada cuando es elegido para su cargo. En la Constitución, los argumentos de la razón pública están en contravía de los principios absolutos de la religión. Podemos pedir al Estado

condiciones para ejercer individualmente las prácticas religiosas que nos identifican, pero no para imponérselas a los demás.

Una dimensión nueva que es reconocida por la Constitución de 1991 es la de los derechos culturales, y entre ellos figuran los derechos deportivos, recreativos y relacionados con las actividades físicas. El derecho al deporte, concebido como parte de la cultura, ha dado pie a que algunos confundan *trabajo deportivo* con *práctica deportiva*. La diferencia entre estos dos conceptos no puede perderse de vista. El primero se realiza para sobrevivir, mientras el segundo hace referencia a una actividad que nos gratifica y que elegimos realizar en el tiempo libre. La confusión surge porque en el país se le llama *deporte* al trabajo deportivo. Así, un deportista de fútbol profesional, cuando juega, no está realizando una práctica deportiva, sino que en realidad está trabajando. Quienes se interesan por este derecho consagrado en la Constitución deben tener en cuenta que ella alude al derecho que tienen las personas de disfrutar de su tiempo libre practicando alguna actividad física y lúdica, y a las facilidades que para ello debe otorgar el Estado, y no a un supuesto obligado apoyo que el Estado debiera dar al ejercicio profesional del deporte.

Apostilla: La Constitución colombiana de 1991 es un proyecto cultural

Ligia Galvis Ortiz

La Constitución de 1991, promulgada hace 20 años, cuenta con una serie de reformas que pronto superarán las que tuvo la centenaria Carta de 1886 durante los 105 años de su vigencia. Esta característica de la presente Carta Fundamental tiene diversas interpretaciones, según los diferentes puntos de vista de los constitucionalistas; pero lo importante, en medio de toda esta dinámica reformadora, es que lo que tiene que ver con el interés y la sustancia de la cultura permanece inalterado, y ojala se mantenga así, hasta tanto no tengamos consolidado ese proyecto de nación colombiana de que habla el maestro Carlos Gaviria, pero que, desde mi punto de vista, se debe centrar en la formación del sujeto democrático. Ese proyecto está plasmado en los primeros títulos de la Constitución colombiana, en donde se encuentran los planteamientos hechos por el profesor Gaviria.

Para construir la nación colombiana se requiere ubicar el tema como eje central de la agenda política, cultural y pedagógica del país. Si queremos desarrollar la Constitución de 1991 tenemos que aceptar esta tarea como un proyecto cultural, y

no solamente como un proyecto político, o un proyecto de carácter sociológico. Es un propósito cultural por medio del cual es posible la construcción de la nación colombiana conformada desde las subjetividades de los colombianos y las colombianas. Una nación no se construye con imposiciones, sino con conciertos a cargo de todas las personas que la conforman. Los conciertos son el resultado de concertaciones, pero también son productos construidos por la voluntad y el poder de la creatividad, y de acciones que las personas, individual y colectivamente, emprenden de manera libre y autónoma. Un concierto es también la unión de voces e instrumentos que actúan bajo la orientación armónica y estética de un maestro, pero esas voces y esos instrumentos son la expresión de seres libres, autónomos y responsables.

Para producir un concierto o para construir una nación es necesario formar las voces, a los músicos y a las personas como seres democráticos. Por consiguiente, a la propuesta de construcción de nación me permito sugerir la propuesta correlativa de formación del sujeto democrático. Colombia es una democracia sin sujeto democrático; esta no es una observación pesimista, sino una reflexión programática que consiste en reconocer las carencias, en este caso, las herencias culturales que se oponen a la formación de un sujeto que haga posible una nación pensada como el ámbito de expresión y desarrollo de los proyectos individuales y colectivos de las personas que la conforman. ¿Cuáles son estas carencias, o mejor, las herencias que debemos superar? Pensemos en la conciencia obediente, la conciencia dependiente, la conciencia sacralizada y la conciencia anómica, para citar solo unos elementos de esta herencia cultural que está anclada en las raíces más profundas del pueblo colombiano. Ellas forman parte de la manera de ver el mundo que se nos impuso por la fuerza de una colonización que se extendió por más de trescientos años y por la falta de visión de quienes asumieron la responsabilidad de consolidar la República según el modelo de democracia fundamentada en la libertad, la igualdad y la autonomía.

Mientras los legisladores se ocupaban de la construcción del Estado redactando constituciones liberales, la población era educada, en religión, según los postulados del catecismo de Astete, y en educación cívica según los de la urbanidad de Carreño; estos dos ejes de la educación colombiana se prolongaron hasta bien entrado el siglo xx (solo en los años setenta desaparecieron esos dos tormentos de la educación colombiana). Nos preguntamos, entonces, ¿cómo construir una nación orientada por los principios de libertad, igualdad y autonomía, si el sistema educa para la obediencia y no forma seres libres, críticos y capaces de tomar decisiones autónomas? ¿Cómo podemos construir una democracia a partir de estas herencias?

Para construir la nación es necesario desarrollar una cultura que permita superar la sumisión y la obediencia y, a cambio, forme para la libertad y la autorregulación.

Necesitamos construir una sociedad secularizada si queremos reconocer y vivir la diversidad y la multiculturalidad desde la dimensión de las diferencias reales que existen en la sociedad colombiana; no podemos aceptar que las instituciones tengan capillas católicas o evangélicas en sus sedes, no podemos anteponer la bendición de cualquier credo a la libertad de crítica, de conciencia y de objeción. Mientras no tengamos una sociedad secularizada difícilmente podemos pensar en formar un sujeto pensado desde la igualdad y la libertad. Es preciso aclarar que no hablamos de la igualdad vista desde la isomorfía, sino desde ese principio que nos hace diferentes. En el paradigma de los derechos, la igualdad nos dice que todos tenemos los mismos derechos humanos. En una sociedad igualitaria pensada desde el proyecto que encarna la Constitución colombiana, el punto de partida es el reconocimiento de que todas las personas son diferentes, y si somos deferentes, tenemos que respetar esas deferencias. Recojo también en este comentario algo que me parece muy importante en el planteamiento del doctor Gaviria: La igualdad no quiere decir ser tolerante frente a las opiniones o convicciones de los demás, sino ser respetuosos de esas opiniones y convicciones, porque si hay algo interesante en este proyecto de formación del sujeto democrático y de cultura fundada en la autorregulación, en la libertad y en la autonomía, es el celo por el pensamiento libre y el reconocimiento de la diversidad y multiculturalidad propias de la sociedad colombiana.

Necesitamos una sociedad que acepta la autoridad de las normas como factores de realización de los seres humanos. La autoridad hace de los límites que nos imponen las normas, realizaciones individuales y colectivas. Esta es la forma como superamos la anomia, instalamos la autorregulación y acatamos las normas adoptadas por las y los legisladores.

Otro factor importante en la formación de los sujetos democráticos es el fin de las hegemonías. Los derechos humanos no son inmutables ni verdades absolutas. Con el paradigma de los derechos humanos se acaban las hegemonías de todo tipo, y si hablamos de universalidad de estos planteamientos, tenemos que pensarla a partir de la diversidad de las culturas, de su reconocimiento y de su tratamiento en condiciones de igualdad.

Finalmente, hay que destacar otro punto fundamental en la afirmación de la universalidad del paradigma de los derechos, que es el reconocimiento de su titularidad, desde el punto de vista de las generaciones. Todos los seres humanos son titulares de los derechos humanos en todos los momentos del ciclo vital. El adulto-

centrismo es otra hegemonía que tiene que desaparecer. La mirada al mundo desde las generaciones conlleva el reconocimiento de que hay producción de cultura en la primera infancia, la infancia y la adolescencia. En la actualidad se mira a las niñas, niños y adolescentes en una ambivalencia que oscila entre el abandono, el maltrato y la sobreprotección, pero nunca como interlocutores, como personas que también están en el mundo de la cultura como sujetos de la democracia. Los dibujos de los niños y las niñas se tienen en cuenta como instrumentos para analizar su estado mental o su estado de desarrollo, pero nunca como las obras de arte que son en realidad. No hay un museo de arte de los niños y de las niñas en la ciudad, porque sus obras no forman parte del patrimonio cultural de la nación.

La hegemonía adultocéntrica tiene su principal manifestación en la patria potestad entendida como el derecho que tienen los padres para cumplir con sus obligaciones maternas y paternas; pero desde el punto de vista de los derechos humanos, nadie tiene derechos sobre nadie. Esta figura jurídica es otra réplica de la dialéctica del dominante y del dominado, así esté encubierta en el discurso de los derechos. Esta es otra hegemonía que debe desaparecer si se quiere construir una nación colombiana fundada en la diversidad y en la comunicación multicultural, consagradas en la Constitución colombiana, que ya cumplió veinte años de vigencia.

II
Reconocimiento, respeto y protección
de la diversidad étnica y cultural

La Constitución multicultural: Veinte años después

Camilo Borrero García

Con este nombre, de *Constitución multicultural*, diversos autores y activistas políticos aluden a un aspecto central en nuestra historia constitucional reciente: la de 1991 es la primera Carta que reconoce explícitamente la diversidad cultural en Colombia. Atrás parecieran quedar los intentos de fundar una democracia unitaria y mestiza. En adelante, pareciera, la confluencia diferenciada de *blancos*, negros e indígenas, así como de los matices regionales, etarios o de género, constituyen un valor tanto por su particularidad como por su aporte a la construcción de una nación pluriétnica y pluricultural.

Este reconocimiento, sin embargo, no ha estado exento de dificultades y desacomasamientos. Como todo proceso social, podría pensarse, este en particular ha evidenciado que ni los actores institucionales responden con igual entusiasmo o pertinencia a su desarrollo, ni las comunidades que lo impulsan han recibido igual tratamiento, ni están tan definidos los ámbitos sobre los que se aplica el reconocimiento a la diversidad. A veinte años de la promulgación de la Constitución, este

documento propone algunos rasgos que deben ser considerados a la hora de hacer un balance crítico sobre lo que ha sido dicho proceso.

Como todo balance, el espejo retrovisor que uno utilice condiciona en alguna medida los objetos que se quieren mirar. Se podría, por ejemplo, hacer el ajuste de cuentas para sopesar logros y tendencias entre la Constitución de 1886 y la de 1991, con lo cual seguramente el panorama de esta última sería mucho más favorable que desfavorable al desarrollo de la diversidad. O se podría pensar en comparar las promesas y avances constitucionales con las realidades, con lo cual tendríamos un panorama paradójico: a pesar de la aparente protección legal o jurisdiccional, la situación de estas comunidades empeora.

De acuerdo con el informe Codhes, en el año de 2009 se presentaron 77 desplazamientos masivos (que afectaron a 19 181 personas en 12 departamentos), de los cuales el 83 % afecta a grupos étnicos. Hubo 28 desplazamientos de comunidades negras (12 934 personas en 5 departamentos) y 33 desplazamientos de comunidades indígenas (2991 personas de 9 pueblos) y al menos 3210 de manera individual o multifamiliar.¹

A su vez, el “Plan integral de apoyo a comunidades indígenas en alto grado de vulnerabilidad y riesgo de desaparición” (2006), implementado por Acción Social y el Programa Presidencial de Derecho Internacional Humanitario y Derechos Humanos, señala que hay 146 comunidades en alto riesgo por deficientes condiciones de seguridad alimentaria.

Sin embargo, el balance que aquí se propone no apunta a ninguno de los dos escenarios mencionados. Lo que se busca es ponderar el desarrollo constitucional colombiano de cara a lo que actualmente podrían ser algunos anhelos expresados en normativas internacionales o procesos como los de la plurinacionalidad que alientan Estados como el de Ecuador y Bolivia.

La tesis que se busca sostener, en este sentido, sería más o menos la siguiente: A pesar de que en el país se respira cierto orgullo patrio por la inclusión de la diversidad como derecho, y que la jurisprudencia constitucional en la materia ha sido objeto de estudio y admiración en contextos internacionales, no es cierto que nuestro diseño sea particularmente estructurado ni que Colombia vaya a la vanguardia en materia de protección étnica y cultural.

¹ Véanse los boletines en la página *web* de Codhes, http://www.codhes.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=35&Itemid=50. Se alude al informe del año 2009, por cuanto el de 2010 tiene más un énfasis en desplazamientos y zonas de consolidación cívico-militar.

El pecado de origen

Una primera consideración que debe tenerse en cuenta es que la estructura normativa de la Constitución no es tan pareja como quisieran las poblaciones o culturas involucradas en demandas de derechos por la vía de la diversidad. Y ello refleja no solamente las valoraciones y el énfasis que quisieron transmitir los asambleístas, sino, quizá más de fondo, el desconocimiento que tenían todos sobre el derrotero que debía seguir el país a partir del reconocimiento que ellos mismos estaban promoviendo. O, en otras palabras, hay muchos indicios que podrían mostrar que si bien los constituyentes estaban emocionados con la idea de alentar un país multicultural y diverso, no consideraron que ello generaría fuertes tensiones con otros principios y derechos que impulsaban con similar entusiasmo, ni previeron mecanismos específicos para resolver o tramitar los mismos, más allá de darle un valor superior a la Constitución en cuanto tal.

Y es que no es fácil reconstruir una historia en la que todos hoy en día quieren estar en la foto y mostrar entusiasmo, así durante la época de la Constituyente mostrasen reticencias, escepticismo o rechazo. Por ejemplo, si miramos hacia el mundo indígena organizado, cabe recordar que inicialmente este guardó prudente distancia frente a la recortada propuesta constituyente,² en la que no tenían cabida ni ellos ni sus temas, y estaba mucho más interesada en llevar a legislación el Convenio 169 de la OIT, como en efecto se hizo gracias a la Ley 21 de 1991. Por los lados de los partidos políticos, que hoy posan como cogestores de la idea, valdría la pena retomar la urticaria que les produjo la iniciativa de concebir dos tipos de representaciones: una proveniente del país político y otra del país nacional, cuna precisamente de las diversidades poblacionales y regionales (cfr. vv. AA., 1990; Buenahora, 1991; Valencia, 1990). El triunfo de la primera de las visiones ayuda a explicar otros fenómenos colaterales, como la nula representación del movimiento afrocolombiano o raizal en la Constituyente.

Como sea, el articulado finalmente triunfante evidencia la idea de que la protección cultural, en lo que se refiere a diversidad, tenía un énfasis indigenista. Coincide así también el sentimiento expresado vívidamente por los asambleístas, que irrumpieron en aplausos la última noche de deliberaciones, cuando se aprobó en bloque el paquete de protecciones a dichas comunidades, al cual aluden especialmente los

² En ese sentido deliberó, por ejemplo, el Tercer Congreso de la ONIC, celebrado en junio de 1990.

artículos 246, 329 y 330 de la Carta. Si se quiere, no es muy arriesgado pensar que para los constituyentes, en ese momento, dichos artículos eran los que les daban cuerpo real a los principios rectores contemplados en artículos como el 7 o el 8, los que, a su vez, recogían puntos importantes que habían llevado los constituyentes Lorenzo Muelas (Movimiento de Autoridades Indígenas, 20 083 votos) y Francisco Rojas Birry (Movimiento Alianza Social Indígena, 25 880 votos), aun cuando muchas otras de sus propuestas simplemente quedaron en el tintero, como no se cansó de reclamar el mismo Muelas en dicha sesión final.

En ese espíritu, no parece gratuito que la única alusión real a los raizales del archipiélago de San Andrés, Santa Catalina y Providencia haya sido la del artículo 310, en un párrafo que más que establecer sus derechos obliga a que una eventual norma que se promulgue para su protección, y que pueda establecer medidas que dicha población reclamaba, como las de control de población o condiciones especiales para la enajenación de bienes inmuebles, deba contar con la mayoría calificada de los miembros de cada Cámara (no de los asistentes a las respectivas sesiones, una vez establecido el cuórum).

O que la alusión a las comunidades afrocolombianas no haya sido genérica, sino exclusivamente destinada a solucionar la situación de las comunidades tradicionales ribereñas asentadas en la cuenca del Pacífico, para lo cual se previó un procedimiento transitorio, expresamente reglado en el artículo 55 transitorio, que a la postre se traduciría en la Ley 70 de 1993.

A su vez, la nominación más directa al patrimonio cultural se pone en cabeza unitaria del Estado, en tanto bienes que configuran una idea de identidad nacional, y simplemente establece la posibilidad de una reglamentación especial para los derechos que puedan tener los grupos étnicos (aquí sí considerados genéricamente) asentados en zonas de riqueza arqueológica (lo que de paso denota cierta idea patrimonialista de la cultura).

Por supuesto, ese no es el ánimo con el que hoy se ausculta la Constitución. Y ello permite, con lupa en mano, detectar más de cuarenta artículos que de manera indirecta o tímida hacen alusión a los temas de diversidad étnica o cultural, en los cuales se sustentan las diversas políticas multiculturales o interculturales, como veremos más adelante. Pero reitero que ese no fue el inicial espíritu de nuestra Carta, y es bueno ratificarlo, pues solo de esa manera se explica parte de las asimetrías que la Corte Constitucional ha tenido que ir asumiendo en lo que a protección de poblaciones étnicas se refiere.

Las deficiencias legislativas

El diseño institucional inicial contemplaba, de cualquier forma, una serie de desarrollos legislativos posteriores. Por ejemplo, en algunos casos se consagró específicamente esta expectativa, como en el de una ley que definiera lo correspondiente a la jurisdicción especial indígena y su armonización con el sistema judicial nacional (Constitución Política —en adelante CP—, art. 246), o una que estableciera lo atinente a las entidades territoriales indígenas (CP, arts. 329 y 330).

En otros, la forma de concebir el derecho implicaba, de alguna manera, una reglamentación posterior, como en el caso del derecho de las comunidades étnicas a una educación que respete y desarrolle su identidad cultural (CP, art. 68), o el de la salud, que requería ser descentralizada y que contara con la participación de las comunidades (CP, art. 49), así como en la protección del medioambiente (CP, arts. 79 y 330).

Adicionalmente, en tres eventos se contemplaba un proceso de transición constitucional específico: en el de comunidades afrocolombianas del Chocó, ya mencionado (CP, art. 55 transitorio), en el de la densidad poblacional del archipiélago de San Andrés (CP, art. 42 transitorio) y en el de las entidades territoriales indígenas (CP, art. 56 transitorio).

Todo ello, antes de que entrara en vigencia la teoría de aplicación del *bloque de constitucionalidad*, en especial en lo atinente al desarrollo del Convenio 169 de la OIT, adoptado mediante la Ley 21 de 1991, y que se refiere a pueblos indígenas y tribales (donde, como veremos, quedan incluidas algunas de las comunidades afrocolombianas, según consideración de la Corte Constitucional), que establecería la necesidad de ampliar el marco legislativo a otros temas, como los de consulta previa, participación, territorio y efectividad de los derechos económicos, sociales y culturales, entre otros.

Pues bien, de este amplio conjunto previsto, los únicos desarrollos reales han sido los correspondientes a la densidad poblacional del archipiélago de San Andrés y Providencia (Decreto 2761 de 1991) y el que reglamenta lo concerniente a las comunidades negras (Ley 70 de 1992). En el primero, la alusión y protección efectiva a la población raizal es más bien retórica y residual, pues el grueso del articulado está dirigido a tratar de salvaguardar la integridad ecológica del archipiélago, amenazada por la inmigración de continentales y el manejo ambientan inadecuado. En el segundo, dado el enfoque particular del artículo 55 transitorio de la Constitución, el articulado dista mucho de proteger la diversidad del conjunto de la población

afrocolombiana, y se queda a medio camino entre un tibio reconocimiento de su existencia y una propuesta administrativa y de titulación colectiva para las comunidades rurales del Chocó y zonas que compartan dichas características.³

En algunos casos, como el de las entidades territoriales indígenas y la armonización de jurisdicciones especial y ordinaria, el Ejecutivo ha anunciado en diversas oportunidades su intención de avanzar o presentar propuestas, generalmente en el marco de otras iniciativas, como la de reforma a la justicia o el reordenamiento territorial. Ello no obstante, de los anuncios no se ha pasado a acciones concretas que siquiera permitan valorar el sentido u orientación de las propuestas legislativas. Además, el artículo transitorio 56 en realidad fue utilizado para un fin diferente al estipulado, una vez que el Ejecutivo se dio cuenta de la necesidad de contemplar a las autoridades indígenas (o sus formas de gobierno) como entidades públicas de orden especial, para lo cual dictó el Decreto 1088 de 1993, tema importante y que posibilitó efectivamente la transición hacia la autonomía en gobierno y recursos que hoy reconocemos, pero que en estricto sentido no se corresponde con el tema de la organización territorial indígena.

En otros casos, como el de las comunidades raizales de San Andrés y Providencia o una eventual reglamentación o ampliación de la Ley 70, han sido las comunidades involucradas las que han hecho llegar demandas, bien de orden político general, o bien con textos para su discusión (como en el caso del Estatuto Raizal),⁴ que no han superado siquiera los trámites iniciales en el Congreso.

Existen casos en los que la concertación de un marco normativo avanza, aun cuando muy lentamente, como en lo relativo a lo que podría ser el sistema de educación integral indígena. Y también existen disposiciones un tanto dispersas que regulan aspectos específicos relativos a comunidades étnicas, en especial indígenas: la Ley 691 de 2001 dispone la creación de un Sistema Especial de Atención en Salud para los pueblos indígenas; en la Ley 115 de 1994 y su Decreto Reglamen-

³ Al respecto cfr. la definición de *comunidad negra* que adopta la ley en su primer artículo: “Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos”.

⁴ En distintas épocas la comunidad raizal del archipiélago ha propuesto diversas formulaciones de dicho estatuto. Algunas de ellas se acercan bastante a una propuesta autonómica, mientras que otras desarrollan más derechos al territorio, ciertas modalidades de autonomía política y fiscal y protección de la diversidad cultural en materias como lengua y educación. Cfr., por ejemplo, AMEN-SD (Archipelago Movement for Ethnic/Native Self-Determination), Estatuto Raizal, 2003-2007 (página web en reconstrucción).

tario 804 de 1995 se disponen aspectos relacionados con etnoeducación; en la Ley 65 de 1994, sobre diversidad biológica, se incorpora lo relativo a conocimientos y prácticas de las comunidades indígenas. Pero aun cuando estos casos, y otros más puntuales, han permitido resolver problemas específicos que afectaban a estas comunidades en situaciones especiales, no puede hablarse efectivamente de un *cuero homogéneo y sistemático* en dichas áreas, y menos que sea el resultado de procesos de concertación y consulta.

Así las cosas, es evidente que el diseño constitucional multicultural sufre un primer tropiezo en lo atinente a su desarrollo legislativo, y que, de depender exclusivamente de él, difícilmente estaríamos hablando del tema como algo que no pasa de ser una mera expectativa.

La Corte legisla

Es indudable, por lo tanto, que en este terreno quien ha oficiado como implementadora del marco constitucional ha sido la Corte Constitucional. Ello la ha situado en un rol ambiguo, a veces en estricta correspondencia con las funciones que se esperan de un tribunal jurisdiccional de cierre, pero, muchas veces, pisando con mayor o menor temeridad el terreno de conformación legislativa, en suplencia o corrección de lo que debería realizar dicho ente.

En ello fue trascendental la decisión de la propia Corte de asumir plenamente los casos de comunidades indígenas que llegaron a los despachos de sus magistrados, en especial los que se referían al derecho propio de dichas comunidades (sentencias T-428 de 1992 y, especialmente, T-254 de 1994).

En su momento ello implicaba asumir dos problemas concomitantes: definir el carácter de las comunidades indígenas (al comienzo, incluso, algunos magistrados las compararon a asociaciones civiles, aun cuando después su dogmática les fue otorgando una particularidad hoy indiscutible) y su ámbito de competencias en materia de control social (lo que podríamos denominar *derecho penal*) en ausencia de una ley que desarrollara lo correspondiente a la jurisdicción especial indígena.

Una vez abierta esta compuerta, los mismos integrantes de las comunidades indígenas se convirtieron en el motor de la actividad de la Corte, especialmente por medio de tutelas en las que consideraban que sus mismos pueblos originarios les conculcaban derechos fundamentales, o bien que terceros afectaban los que consideraban sus derechos colectivos constitucionales.

Como veremos con mayor detalle más adelante, esto le permitió al Tribunal Constitucional no solo fortalecer su jurisprudencia sobre las competencias del derecho propio indígena y sus relaciones con la justicia ordinaria, especialmente en materias relacionadas con la especificidad del debido proceso en este campo y la definición de quién debe officiar como juez natural, sino asentar una doctrina en expansión sobre derechos fundamentales colectivos que pueden ejercer las comunidades tribales (indígenas y eventualmente afrodescendientes rurales) en materias como sobrevivencia, autogobierno, protección de la diversidad cultural, territorio, participación y consulta previa.

Ello no obstante, esta vía también ha mostrado en veinte años sus limitantes estructurales. En especial, que la Corte solo puede asentar su doctrina en reacción a la acción ciudadana, bien sea por la vía de las tutelas o las acciones públicas de inconstitucionalidad. En el caso de las primeras, es evidente que quienes se han mostrado más activos son los integrantes individualmente considerados de las comunidades indígenas, especialmente aquellos que transitan “entre dos mundos” (es decir, conocen bien su propia comunidad, pero también el medio occidental, y tratan de sacar el mejor partido de ambos) y se oponen a medidas específicas que derivarían de actos que podrían ser catalogados como delictivos o disociativos por sus propios pueblos. En el caso de las segundas, por contraposición, quienes más han demostrado proactividad son las comunidades, entendidas como pueblos o colectivos, no pocas veces apoyadas por ONG o por organismos estatales (como la Defensoría del Pueblo o, en menor número, la Procuraduría), inicialmente para establecer el alcance de normas que tenían que ver con su condición ahora reconocida constitucionalmente, y cada vez más para condicionar el desarrollo legislativo o reglamentario a la consulta previa afirmativa.

Las restricciones externas

Con este nombre la literatura especializada generalmente alude a la situación que se presenta cuando una comunidad protegida por derechos especiales limita, a su vez, los derechos de individuos de esa misma comunidad en aras a cumplir con objetivos que considera superiores, como pueden ser la conservación de sus tradiciones, la sobrevivencia étnica o la consolidación de sus formas de gobierno.

El tema es polémico, porque alude inmediatamente a la razón de protección especial para los grupos étnicos en las sociedades liberales modernas. Para buena

parte de los llamados “multiculturales” (como Kymlicka o Taylor, los dos filósofos canadienses que suelen ser considerados como los más importantes exponentes del multiculturalismo —cfr. Kymlicka, 1996 y 2003; Taylor, 1993 y 1994—), la razón última de dicha protección opera en una especie de combinación interpretada de lo que es la triada básica de los derechos fundamentales: todos tenemos derecho a igual protección de nuestra dignidad humana. Esta dignidad se define como la posibilidad de poder plantearse, desarrollar y eventualmente criticar y redefinir un modelo de vida bueno. El derecho de libertad, por lo tanto, implica un desarrollo del potencial de autonomía y autenticidad que reside, por lo menos en potencia, en cada ser humano. Esta posibilidad es casi automática en las culturas mayoritarias, pues el Estado opta consciente o inconscientemente por ellas (por ejemplo, por la vía de la lengua oficial, la forma de las instituciones, el modelo educativo, etc.). Por el contrario, las culturas minoritarias son objeto de mal o falso reconocimiento, y por ende las personas que hacen parte de ellas ven afectados sus derechos a la dignidad, libertad e igualdad.

Como se sigue de esta muy apretada síntesis, para este grupo de pensadores la clave de estos derechos, por lo tanto, reside en potenciar las opciones del individuo en el marco de una cultura liberal democrática. La comunidad es, por decirlo de alguna manera, el medio propicio para desarrollar estos derechos. Por ello, resulta por lo menos paradójico que esa misma comunidad posteriormente se ocupe de coartar o imposibilitar el desarrollo de la persona mediante restricciones internas. Pero, como son a su vez conscientes de que en muchos casos esas comunidades son iliberales, o no participan de la ideología liberal enteramente, y a la vez están en serio riesgo de desaparecer, morigeran su posición (para no resultar argumentando solamente a favor de grupos previamente liberales) y aceptarían un marco de restricciones controlado. Usualmente, por ello, aceptan solamente aquellas que no afecten los derechos fundamentales (aunque, como veremos más adelante, la interpretación de estos es tan ambigua que con ello podemos estar diciendo mucho y nada a la vez).

Para algunos liberales esta solución es indeseable, bien por cuanto en últimas termina alterando el núcleo fundamental de la teoría liberal, que es precisamente la libertad (para un autor como Farrel, por ejemplo, los derechos étnicos en función de grupo ocultan siempre restricciones al derecho a la libertad de algunos, lo que se prueba en situaciones como estas), o porque supone una comprensión inadecuada de la ciudadanía (en Habermas —1999—, por ejemplo, ella consistiría en la posibilidad de articular la autonomía privada, como forma de decidir su propio modelo de vida individual, con la autonomía pública, la participación en la creación democrática

de las reglas con las que todos acordamos vivir, sobre un piso común de derechos fundamentales, articulación que se distorsionaría con elementos externos como la imposición del colectivo a nombre de reglas intocables de carácter distinto al del desarrollo de la autonomía individual).

Para la corriente denominada *intercultural*, esta tensión evidencia el verdadero objetivo del multiculturalismo: la integración. Al aceptarse las reglas de juego de la cultura mayoritaria (bajo el ropaje de liberalismo democrático), lo que en realidad se está propiciando es que una cultura sea vigilada y modulada por otra. No existe horizontalidad ni respeto entre ambas, sino simplemente tránsito hacia valores predefinidos por una de ellas. El punto no es que las otras culturas carezcan de visiones sobre lo que es la dignidad o la igualdad, sino que artificialmente se hace prevalecer el punto de vista que ha elaborado Occidente, generalmente por cuanto estos debates no se hacen en el aire, de manera abstracta, sino en contextos precisos en los que se adoptan decisiones de carácter legislativo o judicial, y los legisladores y jueces que las adoptan en última instancia pertenecen a la cultura liberal, así sea bajo el ropaje constitucional.

Aludir a esta controversia teórica es importante a la hora de presentar y valorar lo que ha sido el trabajo de la Corte Constitucional en esta materia. Sobre todo porque ha dado base a una serie importante de sentencias que han sido ampliamente comentadas en el marco latinoamericano, pero que a su vez muestran palmariamente que el debate está lejos de ser clausurado en Colombia. El mayor movimiento de la “línea jurisprudencial”⁵ en la materia se realizó durante la primera década de la vigencia de nuestra Constitución, que fue el momento también en que decisiones en este campo llegaron con fuerza a la opinión pública, y aparentemente hoy en día es un ámbito que podríamos calificar como pacífico, desde la perspectiva constitucional.

Como no podemos desarrollar en detalle la línea, quisiéramos simplemente aludir a tres sentencias de la Corte que resumen las tensiones que se han vivido en el propio tribunal y dan cuenta de lo que son actualmente las posiciones de los magistrados al resolver este tipo de casos.

⁵ Por *línea jurisprudencial* se entiende el conjunto de sentencias que un determinado tribunal —en este caso la Corte Constitucional— ha producido para responder a un determinado problema jurídico. El punto es importante, pues estos pronunciamientos constituyen precedentes que deben aplicarse por vía de igualdad a casos similares por los hechos, y contienen generalmente reglas que deben acatar las autoridades o el mismo Congreso (cuando está en juego el control público de constitucionalidad de una determinada norma).

El primer pronunciamiento clave sobre la materia se dio en el año de 1994 (Sentencia T-254 de 1994). Un antiguo líder de una comunidad indígena del Tolima fue expulsado, junto con su familia, de la misma por considerar que había hurtado bienes comunales. El acusado se defendió, a su vez, indicando que se le violaron sus derechos fundamentales, en especial los que consagran el debido proceso.⁶

En la sentencia referida, la Corte Constitucional, con ponencia del magistrado Eduardo Cifuentes, acogió una serie de criterios que a la luz del día de hoy resultarían controversiales (como el de que a mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía, lo que implicaría una visión de derechos en clave ancestral, que en la práctica llevaría a una especie de test de tradiciones para determinar el ámbito de autonomía, lo que resultaría no solo antropológicamente polémico, sino políticamente impracticable), para darle fuerza a una interpretación según la cual los derechos fundamentales constituyen el mínimo obligatorio de convivencia para todos los particulares y, por ende, el núcleo básico del artículo 29 de la Constitución debía ser aplicado de forma integral a estas situaciones, por ser un derecho fundamental de los individuos.

Como resultado del análisis practicado, se deduce que si bien no había existido el cargo por destierro que alegaba el indígena (al considerar que este solo se presenta cuando a la persona se le expulsa del territorio nacional, no del comunitario), se probó que se le violó su derecho al debido proceso al llegar a una especie de confiscación de bienes que no podía ser aplicada ni por el mismo Estado, e involucrar en la sanción a su familia (pues la responsabilidad penal es individual, y así deben ser las penas).

En el año 1996 esta posición de la Corte varió, al estudiar un caso de la comunidad embera chamí de Risaralda, en la que un indígena que causó la muerte de otro fue sancionado por su comunidad inicialmente con ocho años de cárcel, y posteriormente el mismo cabildo, con presencia y consenso de los familiares de la víctima y del victimario, aumentó la pena a 20 años.

⁶ Artículo 29 de la CP: "El debido proceso se aplicará a toda clase de actuaciones judiciales y administrativas. Nadie podrá ser juzgado sino conforme a leyes preexistentes al acto que se le imputa, ante juez o tribunal competente y con observancia de la plenitud de las formas propias de cada juicio.

"En materia penal, la ley permisiva o favorable, aun cuando sea posterior, se aplicará de preferencia a la restrictiva o desfavorable.

"Toda persona se presume inocente mientras no se la haya declarado judicialmente culpable. Quien sea sindicado tiene derecho a la defensa y a la asistencia de un abogado escogido por él, o de oficio, durante la investigación y el juzgamiento; a un debido proceso público sin dilaciones injustificadas; a presentar pruebas y a controvertir las que se alleguen en su contra; a impugnar la sentencia condenatoria, y a no ser juzgado dos veces por el mismo hecho".

En Sentencia T-349, y ponencia del magistrado Carlos Gaviria, la Corte cambió los presupuestos dogmáticos desde los cuales sustentar su fallo. A instancias del magistrado ponente, esta vez se aceptó la tesis de la maximización de la autonomía indígena, y por lo tanto la minimización de las restricciones a la misma. Estas últimas solo podrán ser de dos índoles: que sean necesarias para salvaguardar un interés de superior jerarquía (como la seguridad nacional) y que sea la medida menos gravosa para la autonomía reconocida a las comunidades étnicas.

Así, la autonomía es necesaria para asegurar la subsistencia de la identidad comunitaria y la identidad grupal. Por ello, la Corte entró a analizar cuáles podrían ser los límites que se le aplican, y consideró que estos podrían únicamente ser aquellos que atentaran contra los bienes más sagrados de la humanidad, y que a la vez le fueran exigibles, por ello, a cualquier comunidad. Un núcleo de derechos intangibles que incluirían solo a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura. A lo que habría que adicionar la legalidad en el procedimiento, ya que el artículo 246 de la CP se refiere explícitamente a ella. Pero, en este caso, la exigencia debe remitirse únicamente a lo que asegure la previsibilidad en las actuaciones de las autoridades indígenas.

Con base en estos elementos dogmáticos, la Corte decidió sobre la posible vulneración de los derechos fundamentales del indígena condenado y encontró que precisamente se le violó su derecho al debido proceso (pero entendido como una censura a la arbitrariedad, no en el sentido de núcleo básico del artículo 29 de la CP), por cuanto lo previsible en su comunidad era que le hubieran aplicado el cepo, no que lo enviaran a la cárcel.

Para ello, previamente la Corte estimó, aun cuando nadie le había preguntado sobre ello, que el cepo es una especie de pena corporal que hace parte de su tradición y que la misma comunidad acepta por su alto grado intimidatorio y su corta duración. A la vez, estima que a pesar de su rigor físico, no produce ningún daño en la integridad del condenado, por lo que no puede ser tachada de cruel o inhumana, ni constituye un castigo desproporcionado, ya que no produce daños físicos o mentales de gravedad.

Una posición dogmática similar mantuvo la Corte en un caso mucho más publicitado ante la opinión pública, cuando decidió la tutela iniciada por Francisco Gembuel, acusado de haber instigado el asesinato del alcalde de Jambaló, Cauca, cometido por la guerrilla, tras difundir la versión de que este era paramilitar, y condenado a recibir 60 fuetazos (dos por cada cabildo).

Gembuel, conocedor del mundo occidental y del indígena, propuso una serie de recursos propios del primero: no haber contado con abogado violaba la Convención Americana de Derechos Humanos; no poder controvertir el acervo probatorio iba en contra de lo establecido por el artículo 29 de la CP; la pena de fuetazos no solo constituía una práctica de tortura, sino que era utilizada inicialmente por los colonizadores españoles; los paeces no conocían tradicionalmente de los delitos de homicidio, y por ende no tenían ningún procedimiento para castigarlo, mucho menos para el delito de instigarlo, etc.

Al decidir, la Corte (Sentencia T-523 de 1997) consideró que un indígena podía renunciar a su propia comunidad, pero no para evadir su responsabilidad previa. Además, mantuvo la idea de que el debido proceso debía ser analizado bajo la lupa de lo previsible, lo que en su comunidad implicaba ser defendido por un miembro de su comunidad que hablara su lengua, a lo que se aunaba el hecho de que él mismo podía hablar durante la asamblea. Y los fuetazos no solamente no se consideraron un trato cruel e inhumano, por la ausencia de secuelas que dejaba, sino que hacían parte de la tradición, por cuanto habían sido resignificados del pasado colonial como un instrumento que restablecía el equilibrio y hacía que la persona recuperase su lugar en la comunidad.

Sin embargo, un año más tarde, al analizar el caso de los evangélicos en las comunidades arhuacas e ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Corte dio reversa, esta vez nuevamente tratando de establecer límites a la autonomía de las comunidades indígenas por la vía de los derechos fundamentales.

El caso fue denunciado por practicantes de dicha religión (pastores y miembros de la comunidad pertenecientes a la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia), que relataron una serie de impedimentos para el libre ejercicio de la libertad de culto, por cuanto se les impedía edificar iglesias, se colgaba de los árboles a quienes mantuvieran sus creencias cristianas, había formas de distribución de bienes diferenciales entre creyentes católicos o tradicionales y creyentes evangélicos, había presión para que los cristianos abandonaran la comunidad si persistían en sus convicciones, etc.

La línea de argumentación de la Corte, con ponencia del magistrado Cifuentes (Sentencia SU-510 de 1998), fue diferente. Se regresó a la idea de que debía establecerse si la actuación de las autoridades indígenas violaba el artículo 19 de la Constitución, sobre libertad de culto. Aun cuando del estudio pormenorizado de la cultura arhuaca se terminó concluyendo que en este caso existía una especie de incompatibilidad cultural, pues los dogmas y credos evangélicos terminan situándose en contravía de la cosmovisión indígena, por su carácter individualista sustentado

en la salvación individual y el desconocimiento de la autoridad de los sacerdotes tradicionales o *mamos* (lo que no acontece con los practicantes de la religión católica, al parecer), lo interesante es que la Corte ya no preconizó una autonomía tan amplia como la que hemos constatado en sentencias anteriores. Ahora se le pedía al juez constitucional cautela y deferencia para juzgar, de forma tal que aflorara la interpretación que mejor captara las circunstancias y posición cultural de las comunidades indígenas (lo que llama “interpretación pro indígena”), de forma tal que posibilitara que la misma comunidad controlara su grado de apertura externa (por eso, no es dable exigir a las autoridades indígenas, que a su vez son autoridades públicas, el estricto cumplimiento de los cánones constitucionales, como lo haría en el caso de otra autoridad del Estado, y por ello están facultadas para determinar si aceptan o no la construcción de un templo dentro de su territorio). Ello no obstante, la diferencia cultural no ampara el recorte del núcleo esencial de la libertad religiosa (ni, por extensión de los otros derechos fundamentales), con lo que la autonomía debe respetar esta base de la dignidad individual.

Aun cuando el asunto puede terminar en un análisis de matices y especificidades jurídicas, el fondo de la controversia es importante. Para el magistrado Gaviria solo existen cuatro límites a la autonomía. Y si bien el último de ellos, de mínima legalidad previsible, es el más ambiguo (los otros tres serían fácilmente reconducidos a reglas de no hacer), la base para analizarlo es la propia comunidad. En cambio, para el magistrado Cifuentes la tensión sigue ocurriendo entre la comunidad, entendida como colectivo, y los derechos fundamentales que porta el individuo, entre ellos sus derechos individuales. Cuando hay colisión entre ellos, es el juez constitucional el llamado a interceder. Y, con prudencia y respeto a la particularidad cultural, de todas formas debe ponderar en cada caso a qué le da más peso: al derecho del individuo protegido por normas constitucionales o a la autonomía de la comunidad.

Lo curioso es que la Corte ha mantenido esta dualidad hasta el día de hoy, sin que se manifieste explícitamente la contradicción bajo la forma de salvamentos o aclaraciones de voto. Es más, la curiosa Sentencia SU-510, que como su nombre lo indica (la sigla SU es una abreviatura de “sentencia de unificación”), debería unificar precedentes que hasta el momento no se reconocían como diferentes, generó salvamentos y aclaración de votos de otros magistrados, como José Gregorio Hernández, quien esta vez sí percibió, al parecer, el fondo de la cuestión y salvó su voto, pues a su juicio se conculcó el derecho a la libertad religiosa de los accionantes, piedra angular del liberalismo democrático.

Las protecciones externas

En el ámbito académico se conoce con este nombre el conjunto de reclamaciones en las cuales la comunidad o el pueblo concernido le exige en conjunto al Estado ciertas posiciones jurídicas (como autogobierno, participación en los asuntos que les concierne, territorio, identidad cultural, respeto a las tradiciones en materias precisas como educación, medicina o vivienda, etc.). En otras palabras, se trata de una relación entre colectivo/Estado, no entre miembros de la misma comunidad.

Como señalábamos al comienzo, la también profusa serie de sentencias en este campo ha logrado fundamentalmente soportar la idea de que los pueblos indígenas y tribales tienen derechos fundamentales colectivos, que pueden y deben ser protegidos mediante acciones como la tutela, entre otras.

En ese largo camino de veinte años la Corte ha aceptado la protección de derechos fundamentales como los de propiedad colectiva (T-188 de 1993), subsistencia y prohibición de la desaparición forzada, equiparable al derecho a la vida (T-380 de 1993), integridad étnica y cultural (T-380 de 1993, T-342 de 1994, entre muchas otras) participación (SU-039 de 1997) y consulta previa.

Por ser este último un tema de bastante actualidad y consolidación en la Corte Constitucional, permítaseme hacer un breve recuento de algunos de los pronunciamientos paradigmáticos en esta materia. Entre otras razones, por cuanto el análisis de la forma como la Corte ha ido estableciendo este derecho como fundamental arroja luces sobre su actuación en otros campos, como los referidos anteriormente, lo que indica que en estas materias, más que controversias doctrinales, se observa un camino más o menos homogéneo en el que la Corte ha ido ampliando y fortaleciendo el ámbito de protección.

En un principio la Corte declaró como fundamental el derecho a la participación, lo que le permitía dos cosas a la vez: conocer de reclamos en los que las comunidades indígenas rechazaban algunas medidas, por no haber sido previamente consultadas y, sobre todo, condicionar el desarrollo legislativo y reglamentario (dado que se trata de un derecho fundamental, su protección debe tener unos mínimos, que deben respetar las autoridades a la hora de reglamentarlo).

Esta fue básicamente la actuación de la Corte al analizar uno de los casos más sonados y controversiales que han llegado a su sede: el del rechazo de las comunidades u'wa a la explotación petrolera en su territorio (en Colombia, el subsuelo, y por ende el petróleo, le pertenece al Estado), por no haber sido debidamente consultadas.

En Sentencia SU-039 la Corte determinó que las reuniones que habían tenido diversas autoridades (ministerios del Medio Ambiente, Minas y Energía, del Interior, Ecopetrol) y la Oxy, entidad encargada de la exploración, no habían cumplido el requisito de la consulta previa, por cuanto este deriva del derecho fundamental de la comunidad a la participación (en desarrollo del artículo 40, numeral 2 de la CP), que no puede reducirse simplemente a una actuación administrativa y que, por lo tanto, requiere relaciones de comunicación y entendimiento, signadas por la buena fe, que tiendan a que la comunidad tenga conocimiento pleno de los proyectos relacionados con explotación o exploración de los recursos naturales en los territorios que ocupan o les pertenecen, sea informada sobre posible alteración o menoscabo de estos sobre su subsistencia, tenga la oportunidad de valorar libremente las ventajas y desventajas del mismo y tome una decisión que en la medida de lo posible debe ser concordada.

Ahora bien, como la Corte considera que de todos modos se trata de una consulta, en el evento de que la autoridad no la acoja, su intervención debe estar en todo caso desprovista de arbitrariedad y autoritarismo, y deberán buscarse los mecanismos necesarios para mitigar, corregir o restaurar los efectos negativos de las medidas adoptadas.

Con base en estas consideraciones dogmáticas, la Corte tuteló inicialmente el derecho de la comunidad indígena de los u'was a la participación y a la consulta, aun cuando días más tarde (4 de marzo del mismo año) el Consejo de Estado falló de fondo el asunto de la posible nulidad administrativa, al reiterar básicamente que a su juicio la consulta sí se realizó de forma adecuada, que ella no obligaba al Estado y que es un trámite meramente procedimental.

Ello no obstante, la Corte continuó profundizando sus tesis en torno al derecho de la participación y la diversidad cultural, y en sentencia T-652 de 1998 reiteró estos elementos básicos al fallar la tutela interpuesta por el pueblo embera chamí afectado por el llenado de la represa de Urrá, proceso que también se hizo sin que la consulta hubiese tenido plena aplicación. En este caso, como ya se habían causado los perjuicios y la alteración del entorno sociocultural, la Corte determinó una serie de medidas para reparar los daños y generar un régimen especial de explotación de los recursos naturales que fuera beneficioso para los afectados.

En 2001 se presentó una situación que varió sensiblemente la línea de decisiones. Al realizar el análisis previo de constitucionalidad del proyecto de ley que estableció las circunscripciones especiales para la Cámara de Representantes, se estimó un número de dos para las comunidades negras, una para las comunidades

indígenas, una para las minorías políticas y una para los colombianos residentes en el exterior. A juicio de la Organización Nacional Indígena de Colombia y de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, el proyecto de norma violaba varios derechos, entre ellos el de participación y consulta previa. El asunto es importante porque toda su argumentación se focalizaba esta vez en el Convenio 169 de la OIT, artículo 6, que establece que los Estados partes “deben consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”. Mientras que el artículo 34 de ese mismo convenio autoriza a los Estados a adoptar flexiblemente dichas medidas, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

En este orden de ideas, era plenamente evidente que la consulta no había tenido lugar de forma alguna. Pero, igualmente, que esta circunscripción había sido una demanda constante de grupos minoritarios, y que había pasado en el Congreso con múltiples dificultades. Quizás por ello la Corte asume una actitud pragmática, al estimar que si ni la Constitución ni el legislador han previsto específicamente, para el caso de las medidas legislativas, un proceso de consulta previa, por ahora ella solo es obligatoria cuando se trata de recursos naturales. A lo que adiciona que se está ante un proceso de un proyecto de ley estatutaria, cuyo trámite fue taxativamente enumerado en los artículos 153 y 157 de la Carta. En consecuencia, estima que habrá que esperar a que el legislador, con su libre discrecionalidad, desarrolle la materia, y lo insta en tal sentido.

En el año 2003 la Corte estudió el caso de las comunidades negras asentadas en la cuenca del río Cacarica, afluente del río Atrato, departamento del Chocó. En la Sentencia T-055 se pronuncia sobre la extracción forestal en el bosque húmedo tropical del Chocó biogeográfico correspondiente al Consejo Comunitario que agrupa a 23 comunidades negras asentadas en la zona. Existía una disputa administrativa sobre autoridades comunitarias que aparentemente habían dado permiso para la misma en contra de la misma comunidad y de las nuevas directivas del Consejo.

Para nuestra discusión, lo importante es que la Corte invoca el Convenio 169 ya visto para ratificar que a las comunidades negras con características como las analizadas debe dárseles el trato de tribales, y en aplicación del artículo 6, ya comentado, establece que las autoridades del Estado deben considerar el parecer de los pueblos indígenas y tribales antes de proferir las decisiones legislativas y administrativas que pueden afectarlos, a fin de permitir a estos pueblos asumir el control de sus instituciones y de sus formas de vida, y decidir lo atinente a su desarrollo económi-

co. Mientras tanto, suspende las explotaciones madereras en curso, por considerar que no se ha adelantado una consulta efectiva, y que tampoco se ha expedido una reglamentación con los requisitos que exigiría el Convenio 169 de la OIT y la Ley 21 de 1991, que lo acoge.

A partir de entonces, las sentencias de la Corte han ido ampliando esta comprensión de la consulta previa, haciéndola extensiva a materias legislativas que afecten estructuralmente a las comunidades étnicas. Por ejemplo, en Sentencia C-461 de 2008 estudió la constitucionalidad del Plan Nacional de Desarrollo frente al cargo de ausencia de consulta del mismo ante las comunidades indígenas afectadas por sus efectos. Aun cuando la Corte declaró exequible la Ley 1151 de 2007, determinó a su vez que

... suspenderá la ejecución de cada uno de los proyectos, programas o presupuestos plurianuales incluidos en la misma que tengan la potencialidad de incidir directa y específicamente sobre pueblos indígenas o comunidades étnicas afrodescendientes, hasta tanto se realice en forma integral y completa la consulta previa específica exigida por el bloque de constitucionalidad, de conformidad con las pautas trazadas para ello por la jurisprudencia constitucional.

Posteriormente fueron ampliamente difundidas ante la opinión pública dos trascendentales decisiones mediante las cuales la Corte “tumbó” dos estatutos legislativos que el gobierno de Álvaro Uribe Vélez había considerado centrales para su estrategia económica, y que así los había alentado en el Congreso: la ley forestal (Sentencia C-030 de 2008) y las reformas al Código de Minas (Sentencia C-366 de 2011, en torno a la Ley 1382 de 2010). En ambos casos la razón fue la falta de consulta previa a comunidades étnicas que se verían estructuralmente afectadas por la aplicación de estas normas.

En esta última, la Corte precisó los escenarios en los cuales debe operar la consulta previa en materia legislativa o administrativa, interpretando esta vez de manera más amplia el bloque de constitucionalidad y lo preceptuado en el Convenio 169 de la OIT:

La jurisprudencia ha precisado que la condición que debe cumplirse para que a una medida legislativa o administrativa le sea imponible el deber de adelantar la consulta previa, consiste en que la política correspondiente afecte directamente a las comunidades diferenciadas. Esta incidencia directa se verifica

en tres escenarios: *(i)* cuando la medida tiene por objeto regular un tópico que por expresa disposición constitucional debe ser sometido a procesos de decisión que cuenten con la participación de las comunidades étnicas, como sucede con la explotación de los recursos naturales; *(ii)* cuando, a pesar de que no se trate de estas materias, el asunto regulado está vinculado con elementos que conforman la identidad particular de las comunidades diferenciadas; *(iii)* cuando, a pesar de tratarse de una medida de carácter general, regula sistemáticamente materias que conforman la identidad de las comunidades étnicas tradicionales, por lo que puede generarse bien una posible afectación, un déficit de protección de los derechos de las comunidades o una omisión legislativa relativa que las discrimine.

Finalmente, para lo que tiene que ver con este aspecto, en sentencia también muy reciente (T-769 de 2009), al decidir una tutela relativa a la suscripción de un contrato de concesión minera por la Gobernación de Antioquia a una compañía privada (Muriel Mining Corporation) en territorios que en parte eran del resguardo embera de Uradá Jiguamiandó, la Corte no solo determinó que para el caso concreto no se había efectuado la respectiva consulta previa —razón por la cual determinó suspender la exploración y cualquier tipo de permiso o actuación administrativa en curso—, sino que por primera vez, siguiendo los lineamientos de la Corte Interamericana (caso Saramaka) y del informe del relator especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, determinó que en algunos casos la consulta no solo debe ser previa, libre e informada, sino también afirmativa:

Frente a lo anterior, esta corporación aclara que cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala, que tengan mayor impacto dentro del territorio de afrodescendientes e indígenas, es deber del Estado no solo consultar a dichas comunidades, sino también obtener su consentimiento libre, informado y previo, según sus costumbres y tradiciones, dado que esas poblaciones, al ejecutarse planes e inversiones de exploración y explotación en su hábitat, pueden llegar a atravesar cambios sociales y económicos profundos, como la pérdida de sus tierras tradicionales, el desalojo, la migración, el agotamiento de recursos necesarios para la subsistencia física y cultural, la destrucción y contaminación del ambiente tradicional, entre otras consecuencias; por lo que

en estos casos las decisiones de las comunidades pueden llegar a considerarse vinculantes, debido al grave nivel de afectación que les acarrea.

Así, en últimas, vemos que en esta materia la Corte ha tratado de avanzar hacia lo que podrían ser considerados como estándares cada vez más exigentes de la comunidad internacional, pero que todavía le falta camino por recorrer. Y es que las exigencias no son menores, toda vez que el artículo 19 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (firmada en septiembre de 2007, con la renuencia de nuestro país a hacerlo aduciendo incompatibilidades con la legislación nacional),⁷ establece que

... los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de *obtener* su consentimiento libre, previo e informado. [Énfasis agregado].⁸

El reto afrocolombiano

Como mencionamos al comienzo, la situación de las comunidades afrodescendientes ha tenido un desarrollo desigual en la aplicación de la Constitución del 91. Aun cuando originalmente varios artículos podrían estar implícitamente referidos a ellas, el único artículo que efectivamente les hizo un reconocimiento fue el 55 transitorio, que, como afirmamos, tenía por objeto resolver una situación de desprotección muy precisa de los grupos asentados en el Pacífico rural.

Con posterioridad, la Ley 70 introdujo algunos artículos generales que podrían beneficiarlos, como en materia de educación o protección cultural, pero es igual-

⁷ La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por una mayoría de 143 Estados a favor, 4 votos en contra (Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos de América) y 11 abstenciones (Azerbaiyán, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, la Federación Rusa, Samoa y Ucrania).

⁸ Y el artículo 30 dispone: "No se desarrollarán actividades militares en las tierras o territorios de los pueblos indígenas, a menos que lo justifique una razón de interés público pertinente o que se haya acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que estos lo hayan solicitado. [...] Los Estados celebrarán consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares".

mente evidente que el grueso de su articulado se ocupa de las comunidades negras que están asentadas en territorios colectivos de zonas rurales.

De igual manera, buena parte de la jurisprudencia constitucional los asume ligados a la definición que tiene la Ley 70,⁹ o a la condición tribal, para poderlos cobijar en lo dispuesto por el Convenio 169 de la OIT, y en este sentido ha terminado subsumiéndolos como una colectividad similar a la indígena, pero es también palmario que la extensión de la definición del Convenio es igualmente limitada: dice el artículo 1 del Convenio que este se aplica

... a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial [...] La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio.

⁹ La Corte Constitucional, en la Sentencia C-169 de 2001, precisó: “Debe anotarse, eso sí, que el reconocimiento de derechos especiales a las comunidades negras no se hace en función de su ‘raza’, puesto que ello implicaría presuponer que, en un país con un grado tan alto de mestizaje como lo es Colombia, existen aún ‘razas puras’, lo cual es a todas luces inaceptable, y llevaría a efectuar futuras distinciones (odiosas) entre quiénes se deben considerar de ‘raza negra’ y quiénes no, para efectos de acceder a los beneficios que otorga esta ley; con ello, se retrotraería al Estado colombiano a la época de las grandes clasificaciones coloniales basadas en los distintos grados de mezcla de sangres, que sustentaban un verdadero sistema de castas excluyentes, algo frontalmente incompatible con una democracia constitucional. Lo que es más, no solo es un hecho reconocido que la categoría ‘raza’ ha sido fundamentalmente revaluada por las ciencias sociales, sino que una clasificación semejante de los ciudadanos colombianos no podría ser objeto de una circunscripción electoral como la que se examina, ya que el artículo 176 de la Carta solo hace referencia a grupos étnicos, y no a grupos ‘raciales’. Por ese motivo, debe quedar claro que los derechos colectivos de las comunidades negras en Colombia son una función de su estatus en tanto grupo étnico, portador de una identidad propia que es digna de ser protegida y realzada, y no del color de la piel de sus integrantes. Por último, es conveniente puntualizar que, para los efectos del proyecto bajo revisión, el término ‘comunidades negras’, como lo indica el artículo 1 de la Ley 70 de 1993, en consonancia con el artículo transitorio 55 de la Constitución, se refiere tanto a aquellas que habitan en la cuenca del Pacífico colombiano, como a las que estén ubicadas en otros puntos del territorio nacional y cumplan con los dos elementos reseñados. Asimismo, a falta de una mención expresa, se deben entender incluidas dentro de las dichas ‘comunidades negras’, para todo lo relacionado con la circunscripción especial que se estudia, a las agrupaciones raizales del archipiélago de San Andrés y Providencia, las cuales no solo comparten con las primeras un origen histórico común en las raíces africanas que fueron trasplantadas a América, sino que han sido reconocidas por esta corporación, en consonancia con el artículo 310 de la Carta, como un grupo étnico titular de derechos especiales (cfr. sentencias C-530 de 1993, T-174 de 1998 y C-1022 de 1999, M. P. Alejandro Martínez Caballero); por lo mismo, no pueden ser razonablemente excluidas de la participación en la Cámara de Representantes por esta circunscripción”.

A pesar de lo anterior, podría afirmarse que gracias al activismo de las organizaciones afrocolombianas, muchas de ellas de raigambre urbana, se había logrado una especie de reconocimiento de facto de sus derechos, en especial por cuanto la articulación a desarrollos legislativos o administrativos mediados por consulta previa venía siendo trabajada en el marco de la Ley 70 y las respectivas consultivas nacional y departamentales que ella prevé. Pero esta situación cambió con la decisión del Consejo de Estado de 5 de agosto de 2010, al determinar que en las consultivas de Ley 70 solo podrían ser elegidos representantes de consejos comunitarios y no organizaciones de base afrocolombianas, al estimar que

... la comunidad negra identifica una específica entidad antropológica territorial rural, en la medida en que está dada por un grupo humano delimitado por factores comunes socio-culturales, históricos, genealógicos y geográficos, que se reconoce y es reconocido como tal, es decir, que tiene una identidad para sí y objetivamente dentro de la población del país, en virtud de una condición o características de diferenciación o individualización étnica, cual es el de la *ascendencia afrocolombiana*, toda vez que el Constituyente de 1991 justamente utilizó el atributo o denominación de *comunidades negras*, y de una relación campo-poblado, dada por su asentamiento en un determinado territorio rural y el aprovechamiento de este mediante prácticas productivas ancestrales. Puede decirse que el legislador así lo entendió al reconocer la ascendencia afrocolombiana o, lo que es igual, colombianos afrodescendientes, como elemento conformador de dichas comunidades, y que en virtud de la denominación utilizada por el Constituyente, se ha de considerar que pasa a ser el soporte o basamento humano de los demás elementos o factores señalados por la ley, más cuando es sabido que esa circunstancia es la fuente y explicación de la identificación del Grupo en sus aspectos culturales, históricos y tradiciones, de modo que si ese elemento unido al asentamiento rural anotado no se da, podrá existir comunidad, pero no será *comunidad negra*.

Y aunque podría decirse que este pronunciamiento solo involucra una situación administrativa, referida a un organismo preciso, y que no debería afectar el estatus de derechos de este conglomerado, lo cierto es que lo hace, por lo que antes explicábamos: este ha sido el canal de representación efectiva para otros temas y discusiones que tienen que ver con los derechos en todo el ámbito nacional (no ruralmente determinados y en conjunción con los precitados consejos), y no es fácil establecer

de la noche a la mañana una vía alterna, máxime cuando el estatuto de derechos de las comunidades afrourbanas resulta precario, si se asienta dicha interpretación.

Algo similar acontece en relación con las comunidades raizales de San Andrés y Providencia, a veces asimiladas a comunidades afrodescendientes y a veces individualizadas en su especificidad.

Como resaltábamos en el principio, el diseño constitucional aquí también fue deficiente, y es de anotar que las reglamentaciones que se han producido sobre el archipiélago, así como la jurisprudencia constitucional en la materia, no han cambiado sustancialmente la situación.

En efecto, el Decreto 2762 de 1991 desarrolló el mandato constitucional de establecer un régimen para controlar la densidad poblacional del archipiélago, que aún hoy nos cobija. La Sentencia C-530 de 1993 de la Corte Constitucional revisa la constitucionalidad del mismo. Aun cuando en uno y otra hay algunas referencias a la población nativa del archipiélago, y algunas declaraciones retóricas sobre su protección, lo cierto es que, como anotábamos previamente, ello no se traduce en reglas concretas que le aseguren aspectos como territorio, autogobierno, derechos especiales en materia educativa o de salud, etc.

Más aún, la Corte ha encontrado en otras sentencias dificultades para caracterizar a esta comunidad raizal, más allá del hecho de que habla un derivado del idioma inglés (el creole), profesa mayoritariamente la religión protestante, es originaria de la isla por varias generaciones (en la isla se habla de la cuarta generación) y está agrupada en determinadas porciones territoriales de la misma (C-086 de 1994, o C-053 de 1999, para mencionar dos casos). Y aun cuando la lengua oficialmente protegida es el inglés tal como lo hablan los nativos (de hecho, sería objeto de amplia controversia determinar si lo que se habla es un derivado del inglés o un dialecto defensivo compuesto por varias lenguas adicionales, como el holandés, el francés y el español), ello tiene más efectos de cara a la provisión de cargos en la administración pública (pues en la práctica no se habla inglés en ella) o la determinación de características para ocupar cargos de elección popular (como el de gobernador) que una medida efectiva de protección a la lengua que cotidianamente hablan los raizales.

La diversidad cultural

Finalmente, el balance sobre la diversidad cultural en cuanto tal también es bastante precario. Por una parte, por cuanto el mayor desarrollo sobre diversidad

cultural que ha realizado la Corte Constitucional tiene que ver con las comunidades étnicas consideradas como una especie de todo social, frente al cual puede predicarse un principio de integridad o cohesión. Es decir, aquí la cultura adquiere un tono similar al de Kimlicka (1996, pp. 112 y ss.) cuando se refiere a la cultura societal, en cuanto un grupo que comparte un léxico común, es intergeneracional, tiene formas institucionales y pretensiones de índole territorial, lingüística y similares.

Esta definición o conceptualización a partir de rasgos descriptivos le sirve al autor —y podríamos decir que algo similar ha sucedido con la Corte— para justificar tanto la diferenciación frente a las otras culturas societales (como la hegemónica mestiza o blanca), como el tipo de protección que se le debe dar.

Pero cuando pasamos a la protección de otras formas de diversidad cultural que no encajan con esta descripción, como la que alienta a grupos juveniles, deportivos, regionales o sexuales, la teoría de la Corte muestra insuficiencias, salvo que se acepten nuevamente analogías como las que supone, en el lenguaje periodístico o de alguna antropología moderna, hablar de *tribus urbanas*.

Pero si el concepto operativo que la Corte ha desarrollado para proteger la diversidad de grupos étnicos resulta estrecho, el concepto de *cultura* que ha desarrollado la legislación resulta muy amplio, y casi cualquier manifestación cultural tendría que ser considerada para estos efectos: el artículo 1 de la Ley 397 de 1997, o ley general de cultura, define la cultura en su artículo primero como “el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias”. En el mismo artículo se establece que “el Estado impulsará y estimulará los procesos, proyectos y actividades culturales en un marco de reconocimiento y respeto por la diversidad y variedad cultural de la nación colombiana”.

Quizá por ello en la práctica jurisprudencial el tema de la diversidad cultural se ha asumido más por la vía de la cláusula de libre desarrollo de la personalidad (la posibilidad de optar por modos de vida buenos que signifiquen opciones de diversidad, así estas no sean compartidas por la mayoría) que por la más compleja de la protección a los grupos y colectivos culturales que hacen posibles estas elecciones.

Por último, los desarrollos en materia cultural han privilegiado los campos de protección al patrimonio, con una vertiente importante de salvaguardia del que está en territorios étnicos, y recientemente al llamado *patrimonio inmaterial*, creación artística y acceso equitativo a bienes culturales.

En este contexto, el motor para demandas de diversidad cultural parece ubicarse en las grandes ciudades, a partir de cierto tránsito que va de las poblaciones vulnerables u objeto de protección especial hacia otros grupos. Expliquémonos: si en un primer momento Bogotá o Medellín, para mencionar casos paradigmáticos, buscaron integrar en su política pública medidas de protección diferenciada hacia los grupos cubiertos a su vez por derechos especiales en función de la pertenencia étnica (como indígenas, afrocolombianos y población rom), poco a poco han ido integrando acciones de salvaguardia de ciertos elementos culturales de colectivos localizados, como los juveniles musicales, los de diversidad sexual o los de apoyo a deportes masivos (barras).

Aun cuando la frontera es difusa, se ha ido pasando de un lenguaje de fomento cultural a uno de exigibilidad de derechos culturales. En principio, más determinada por la continuidad de los procesos que por los derechos de diversidad en sí (por ejemplo, se defiende más la continuidad de recursos para expresiones como Rock al Parque o la que en el pasado se denominaba Marcha del Orgullo Gay, y poco a poco los derechos exigibles que habría en ello). Pero esta situación tiende a variar hacia la afirmación de derechos, especialmente por cuanto ambas ciudades (y otras más) manejan toda una información ciudadana que busca ampliar el espectro de los mismos (Bogotá, ciudad de derechos).

A manera de conclusiones

Este balance que hemos realizado de los temas de diversidad étnica y cultural nos puede dejar algunas enseñanzas, sobre todo de cara a consolidar lo que desde un principio hemos llamado la *Constitución multicultural*, o quizá fuese conveniente transitar hacia una de carácter intercultural:

En primer lugar, debería afirmarse que la deficiencia legislativa afecta la coherencia de la protección a la diversidad y produce asimetrías no razonables. Existen campos importantes en donde el vacío legislativo sigue generando problemas: armonización de la justicia, ordenamiento territorial, consulta en materia legislativa, sistemas educativos integrales con perspectiva étnica, situación de las comunidades afrourbanas, protección a comunidades raizales de San Andrés.

En segundo término, también debe resaltarse el resultado del desarrollo jurisprudencial desigual. Por ejemplo, la asimilación tribal de las comunidades afro tiene límites, y la situación de los raizales de San Andrés no es clara (¿se entienden

cobijados como tribales? ¿Cuándo se requiere apelar a la consulta previa, y de qué modo se haría? ¿Qué decir sobre reclamaciones formuladas como la de territorio o autogobierno?).

Hay un lento reajuste frente a la movilidad de las normativas internacionales. No es tan cierto que Colombia vaya a la vanguardia. Estados plurinacionales e interculturales en Bolivia y Ecuador han demostrado que sus Constituciones no solo trabajan estatutos de derechos más consistentes e integrales, sino que transitan hacia un reconocimiento mutuo de naciones y culturas en plano horizontal. Y, como vimos, hay cierto rezago frente a disposiciones de la Declaración Universal de los Pueblos Indígenas, así como será necesario un acople frente al Sistema Interamericano de Derechos y las relatorías especiales de Naciones Unidas.

Ello no indica, por supuesto, que el ámbito de protección autonómica no sea importante para fortalecer la diversidad étnica (ejercicio de derecho propio ampliado a delitos mayores, territorio culturalizado, diversidad étnica, derecho a la sobrevivencia). Sin embargo, todavía es necesario precisar o fijar límites más precisos sobre los sujetos y objetos de protección. Y, en últimas, resolver consistentemente en qué escenarios el constitucionalismo colombiano opta por la protección a la diversidad de sujetos colectivos y en cuáles por la diversidad representada en derechos fundamentales individuales.

Finalmente, como se resaltó, los derechos a la diversidad cultural apenas asoman, y todo indica que las urbes serán el escenario de su consolidación en los años venideros.

Bibliografía

- Buenahora Febres-Cordero, Jaime (1991). *El proceso constituyente: De la propuesta estudiantil a la quiebra del bipartidismo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Habermas, Jürgen (1999). “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en J. Habermas, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Básica.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- (2003). *La política vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.

- OIT (2007). *Convenio n.º 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Lima: Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- ONU (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. s. l.: ONU.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). *La ética de la autenticidad*. México: Paidós.
- Valencia Villa, Hernando (1990). “Por una Asamblea Constituyente democrática”. *Análisis Político*, revista del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, n.º 9, enero-abril.
- VV. AA. (1990). *Una Constituyente para la Colombia del futuro*. Bogotá: Fescol, Programa Democracia del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes, 2.ª edición.

La diversidad cultural como diversidad de las expresiones culturales

Germán Rey Beltrán

Los asuntos de la diversidad suelen ser vistos fundamentalmente desde dos perspectivas: la diversidad étnica y la diversidad de opciones sexuales. Y las razones para que así sea son numerosas. Durante siglos lo étnico ha vivido en la invisibilidad y lo sexual ha estado rodeado de enormes barreras discriminatorias y prohibitivas. Los dos temas han oscilado entre el silencio y el estigma. La Constitución Política de Colombia de 1991 fue un momento decisivo en el cambio de las apreciaciones sociales y, sobre todo, en el giro radical de los derechos civiles. La propia definición del Estado se unió al carácter pluriétnico y multicultural como constitutivo de la nación y además el artículo 7 de la Constitución dice que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. Sin embargo, la relevancia de lo étnico se debe también a otros procesos centrales, sobre todo a las luchas de los pueblos indígenas por lograr la afirmación, el respeto y desarrollo de sus propias identidades. Las mingas y las movilizaciones indígenas, los logros progresivos ganados mediante su participación política y social, la construcción de agendas y la

definición de planes de vida, la interlocución lograda con las diversas agencias del Estado y con otros actores sociales, han contribuido a resaltar la importancia de lo étnico. A ello se suman los procesos vividos por las comunidades negras, los grupos raizales y el pueblo rom. La diversidad, desde lo étnico, es tanto la presencia activa de los distintos pueblos y su reconocimiento social, político, económico y cultural, como el aporte que estos hacen desde sus cosmovisiones, tradiciones y formas de vida a la diversidad más amplia de la nación.

La diversidad sexual ha ocupado un lugar muy destacado en los últimos años, debido sobre todo a los movimientos nacionales e internacionales que buscan el reconocimiento de sus derechos, como también a los cambios que han vivido las sociedades modernas al diversificar las estructuras de la familia, ampliar las opciones de vida y renovar los conceptos y las prácticas de la sexualidad. Los avances logrados en la jurisprudencia han sido importantes, aunque aún limitados, y se han vivido situaciones regresivas que impiden que algunos temas que ocupan la agenda mundial sean un hecho en Colombia, como, por ejemplo, el matrimonio homosexual o la posibilidad de conformar familias mediante la adopción de hijos.

La diversidad étnica y la diversidad sexual han ocupado buena parte de la comprensión social y política de la cultura, especialmente porque una y otra se inscriben en una visión antropológica, tanto de la cultura como de su diversidad.

La otra diversidad: la diversidad de las expresiones culturales

Pero la diversidad cultural tiene otras aproximaciones, tanto en la literatura especializada como en el *corpus* jurídico y en las políticas públicas de cultura. En la Convención de la Unesco sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones culturales (París, 2005) se lee que

La *diversidad cultural* se refiere a la multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades. La diversidad cultural se manifiesta no solo en las diversas formas en que se expresa, enriquece y transmite el patrimonio cultural de la humanidad mediante la variedad de expresiones culturales, sino también a través de distintos modos de creación artística, producción, difusión, distribución y disfrute de las expresiones culturales, cualesquiera que sean los medios y tecnologías utilizados.

De lo anterior se concluye que la diversidad cultural es también, y de manera muy importante, la diversidad de las expresiones culturales, que la Convención entiende como “las expresiones resultantes de la creatividad de personas, grupos y sociedades que poseen un contenido cultural”. Esto quiere decir que la cultura se manifiesta en realizaciones de la creatividad que pueden adoptar diversas formas expresivas, como el teatro, el audiovisual o las músicas, pero también las fiestas, la cocina o las expresiones religiosas. La diversidad, en este caso, es compleja y polimorfa. Es diversidad de expresiones que pertenecen a campos específicos y que tienen historias, protagonistas, lógicas, procesos y prácticas particulares, desde los de las artes visuales, hasta los de la música, el cine, el video o la animación. Es una diversidad en que se posibilitan convergencias, cada día más ricas y fructíferas. La música se encuentra con el espectáculo, las artes electrónicas y la danza; el teatro con el video, las artes del cuerpo y la *performance*. La cocina se entrelaza con los modos de celebrar, las fiestas con los motivos profanos o sagrados, y la religiosidad con los significados del cuerpo. La convergencia se hace aún más rica cuando la música se encuentra con la fiesta, la corporeidad y los sistemas jerárquicos comunitarios, generando encuentros aún más complejos y diversos. Pero, además, las expresiones culturales tienen diferentes soportes —físicos o electrónicos— que no son simplemente canales por donde pasa la creación, sino elementos significativos de ella. La diversidad de las expresiones culturales es un verdadero laboratorio de las creaciones en plural, es decir, de aquellas que provienen del acervo de la cultura popular, de la cultura masiva y de la denominada *cultura culta*, como también de sus encuentros e hibridaciones. La artesanía colombiana tiene una gran riqueza que, además, proviene de la diversidad, que se manifiesta en sus significados culturales, sus arraigos sociales, las historias y tendencias de sus diseños, sus conexiones con dinamisismos culturales como la utilidad, la ornamentación o sus posibles usos sociales. Las máscaras del Carnaval de Barranquilla, el sombrero vueltiao, la cerámica negra de La Chamba, en el Tolima, o el barniz de Pasto, son testimonios de la diversidad social y cultural de nuestro país y son formas de la pluralidad de modos de representación e imaginación de la vida de sus habitantes.

Como escribí en *Las tramas de la cultura*, la música es la reina del consumo cultural latinoamericano por la diversidad de sus géneros, los soportes en los que se escucha, las prácticas que genera, las identidades que provoca y sus relaciones con la danza, el baile, el cuerpo y la fiesta. La salsa o el merengue, el *reggaetón* o el *rock* son expresiones de la diversidad, pero sobre todo manifestaciones de diversas formas de creación y apropiación cultural. La música se escucha en la radio, se baja de

Internet, se oye en la televisión; pero también se vive en las casetas de las ferias, en las tiendas y bares de los pueblos, en las presentaciones públicas o en la celebración colectiva de las fiestas. En *Los sentidos despiertos: Público y apropiación de la música, la danza y el teatro en Bogotá* escribí que

... la danza tiene una importancia destacada en las culturas populares. Ya sea a través de las manifestaciones que las identifican como grupo, como parte de una cierta tradición o como modo de celebración. El *hip-hop*, más que una expresión musical es una propuesta cultural que integra música con baile, sentido de pertenencia con denuncia de las formas de exclusión [...] El *break dance* o el *rap* atraen mucho más a jóvenes de sectores populares que el bambuco, y este más a los adultos de clases medias que a los jóvenes de clase alta. “Los jóvenes se mueven de esa manera —señaló uno de los participantes en la Mesa de Danza refiriéndose al *hip-hop*— porque su imaginario se lo pide”. [Rey, 2010b, p. 75]

La diversidad de las expresiones culturales es también diversidad de creadores y de re-creadores, es decir, de productores culturales y de públicos. Ambos, creadores y público, son actores sociales que ponen en funcionamiento sus referentes culturales, sus historias personales y colectivas, sus modos de comprensión e interpretación. Finalmente, la diversidad de las expresiones culturales combina la creatividad individual con la manifestación social.

La diversidad cultural como patrimonio común de la humanidad. La Convención de la Unesco sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales

“La diversidad cultural es una *característica esencial de la humanidad*”, se lee al comienzo de la Convención de la Unesco sobre Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Esta afirmación sobrepasa su asociación a un determinado territorio —asociación que por supuesto existe, y en gran medida— y la convierte en una dimensión esencial del género humano. Lo que de inmediato hace que la diversidad cultural sea definida como “un *patrimonio común* de la humanidad que debe valorarse y preservarse en provecho de todos”. Manifestaciones específicas de esta diversidad forman parte del conjunto de bienes culturales que

la Unesco declara como patrimonio de la humanidad, lista en la que Colombia ya tiene varias de ellas, como Cartagena de Indias, el parque nacional Los Katíos, los parques arqueológicos de Tierradentro y San Agustín y el Centro Histórico de Santa Cruz de Mompox, a los que se agregan, como parte del patrimonio inmaterial de la humanidad, el Carnaval de Barranquilla, la marimba, los cantos tradicionales del Pacífico y el sistema normativo wayuu. La Convención también relaciona la diversidad cultural con el desarrollo sostenible, la paz, la seguridad y la realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Definir que los bienes culturales son a la vez de índole económica y cultural porque son portadores de “identidades, valores y significados” es una afirmación de gran importancia, sobre todo en el contexto del surgimiento y expansión de las industrias culturales y la conformación de una economía creativa de alcance mundial. Las industrias culturales ocupan un lugar destacado en la economía moderna. Según el *Informe sobre economía creativa* de la UNCTAD y el PNUD de 2008,

... las industrias creativas se encuentran en la intersección entre el arte, la cultura, los negocios y la tecnología. En otras palabras, comprenden el ciclo de creación, de producción y distribución de bienes y servicios que utilizan capital intelectual como insumos primarios. Las industrias creativas de hoy comprenden la interacción entre los subsectores tradicionales, aquellos de alto índice tecnológico y los orientados a la prestación de servicios. Abarcan desde el arte folclórico, los festivales, la música, los libros, la pintura y las artes dramáticas, hasta subsectores de alto índice tecnológico, como la industria del cine, la radiodifusión, la animación digital y los videojuegos, también incluyendo los sectores orientados a la prestación de servicios, como la arquitectura y la publicidad. [UNCTAD y PNUD, 2008, p. 56].

Durante el período comprendido entre los años 2000 y 2005 la economía creativa creció un 8,7 % y las exportaciones mundiales de productos creativos en 2005 alcanzaron los 424 000 millones de dólares. Sin embargo, América Latina y el Caribe tan solo representaron un 3 % de este monto. Según el informe de la OMPI y la Dirección Nacional de Derechos de Autor, el aporte de las industrias culturales a la economía colombiana fue de 3,3 %. Una buena parte de la diversidad cultural se juega hoy en día en el entorno de la economía creativa, ya sea por la difusión planetaria de bienes culturales como el cine, los nuevos medios, los libros, la televisión o la música, como por la circulación de los bienes producidos nacional

y regionalmente, las tendencias del consumo y la apropiación cultural y el balance económico y cultural entre la cantidad de bienes externos consumidos y la cantidad de bienes culturales exportados. El contraste entre el cine comercial importado y el cine nacional, o entre las músicas locales y la oferta transnacional de la música origina problemas que se refieren directamente a la posibilidad de más o menos diversidad cultural. La homogeneización de la oferta de bienes culturales resta posibilidades a la diversidad, puesto que concentra la producción y disminuye las posibilidades de acceso y disfrute simbólicos de los ciudadanos. La aparente diversidad de la oferta no siempre significa mayor pluralismo, porque a veces se transforma en el panorama de lo mismo. Una gran cantidad de canales de televisión es importante, pero no necesariamente es signo de diversidad cultural. Tener circuitos comerciales fuertes de cine o de música es clave para la diversidad, siempre y cuando se tengan en cuenta sus expresiones locales y regionales. Los colombianos conocemos sobre todo el cine comercial de Hollywood, pero muy poco, o casi nada, del cine asiático, africano o de los propios países de América Latina.

La Convención también relaciona la diversidad cultural con el desarrollo sostenible, la paz, la seguridad y la realización de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Este es un punto fundamental que subraya que los bienes culturales, además de contribuir a la economía, tienen externalidades positivas o, mejor, repercusiones reales en la vida social de los pueblos. Un aspecto que se ha estudiado más recientemente es el de las relaciones entre cultura y desarrollo. Hacia la mitad del siglo pasado llegó a verse la cultura como un bloqueo al desarrollo. Las diferencias y las particularidades culturales parecían atravesarse en el camino de la modernización, del acercamiento de los países de la periferia a los modelos centrales y de las idealizaciones que en ese momento se tenían del progreso. Era explicable que, ante una idea del desarrollo afianzada en unos parámetros generales que se debían alcanzar por medio del crecimiento económico, los procesos y manifestaciones de la cultura fueran vistos como peligrosamente idiosincrásicos. Los rituales y los modos de vida, las jerarquías axiológicas y las formas de relación en las sociedades que en ese entonces se calificaban como *subdesarrolladas*, se consideraban fuertemente tradicionales y férreamente opuestas a las innovaciones y los cambios. Tímidamente la cultura se fue aceptando como un factor o como una variable de los procesos de desarrollo, no solo por la evolución conceptual del tema, sino, sobre todo, por los problemas que los gestores públicos y privados del desarrollo empezaron a encontrar en el terreno práctico. Tanto el pensamiento social como las propias realidades desplazaron su mirada hacia la necesidad de subrayar la participación de

las comunidades, las políticas de inclusión, los contextos locales y los procesos de apropiación social. El desarrollo ya no podría ser un asunto vertical y ejecutado desde arriba, sino producto de negociaciones sociales llevadas a cabo desde las comunidades, desde lo que Arturo Escobar llama “las modernidades alternativas”. Los grupos humanos ya no eran objetos, sino sujetos, actores del desarrollo, una idea que ya forma parte del diccionario de los lugares comunes, pero que para entonces era extraña e incomprensible.

Solo desde hace unas décadas los vínculos entre cultura y desarrollo se han estrechado cada vez más, hasta llegar a entender que entre las dos realidades humanas había unas interacciones imprescindibles. En el informe de desarrollo humano de Chile de 2002 se dice que “la cultura es pues la práctica y el imaginario de la vida en común” [PNUD, 2002], en una definición que trasciende amplia y positivamente las visiones que la habían replegado a las bellas artes, el folclor o las humanidades, y abriéndola también al “conjunto de las otras expresiones mediante las cuales una sociedad moldea y reflexiona su convivencia”.

Unos años más tarde, en el *Informe de desarrollo humano del PNUD La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, se lee que

La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo humano puesto que, para vivir una vida plena, es importante poder elegir la identidad propia —lo que uno es— sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas. [PNUD, 2004, p. 1].

En varias páginas el *Informe* se dedica a demostrar la falsedad de algunos mitos que presiden, como un tabú, algunas de las comprensiones, o mejor, incomprensiones, sobre las relaciones entre cultura y desarrollo: “Las políticas que reconocen las identidades culturales y favorecen la identidad no originan fragmentación, conflictos, prácticas autoritarias ni reducen el ritmo del desarrollo” (PNUD, 2004, p. 2). “[No] existe una disyuntiva entre el reconocimiento de la diversidad y la unificación del Estado” (PNUD, 2004, p. 2), tal como muestran las sociedades que se han esforzado por acoger diversas culturas, respetando su identidad y la confianza en las instituciones del Estado. Pero además, tampoco hay una disyuntiva entre respetar la diversidad y mantener la paz, o entre promover la diversidad cultural y otras prioridades del desarrollo humano.

Al abanico de las modalidades expresivas se une el espectro de las relaciones de la cultura con el desarrollo, que reúne en un mismo entorno nacional el aporte

de la rentabilidad económica con pequeñas experiencias de comercio justo, las exportaciones de productos culturales con formas de la celebración comunitaria, la memoria social o la iconografía popular. Hay diferentes niveles de participación de las industrias culturales en el desarrollo: ya sea mediante la promoción de las grandes empresas culturales existentes, como del estímulo de estrategias de participación de sectores culturales emergentes, los laboratorios sociales de experimentación creativa, el ingreso de creadores tradicionales en procesos formales de producción, la escenificación pública de la creación local, la construcción de otros circuitos de distribución-circulación de productos culturales, las experiencias de incubación de la innovación, la articulación de procesos creativos con nuevas tecnologías de modo que se supere la intermediación de *managers*, productores y *majors*, o el desplazamiento de la apropiación hacia el consumo privado. Como se observará más adelante, estas desigualdades de las industrias culturales se expresan tanto en el funcionamiento del mercado como en las decisiones de la política pública. Como sucede en Colombia, las grandes empresas editoriales han obtenido exenciones tributarias como una forma de estímulo al sector, mientras que sectores emergentes reciben aportaciones de fondos concursables para que los creadores hagan pasantías o perfeccionen su entrenamiento como estrategias de fortalecimiento de aquellos sectores que apenas se insinúan en el paisaje creativo nacional. Las intermediaciones conocidas de productores y *managers* ceden ante otras experiencias, como las que han desarrollado las orquestas de salsa bogotanas —La 33 o la Real Charanga—, que construyen mercados, y sobre todo afiliaciones, mediante manejos individualizados y autónomos de estrategias en Internet (Rey, 2010b).

Sin embargo, hay una crisis de la relación de las industrias culturales con el desarrollo, que se manifiesta en la asimilación de la economía creativa a la economía en general (a sus posibilidades, como también a sus problemas) y el aumento de la oferta, pero la restricción del pluralismo y el adelgazamiento de la diversidad. Nada hace de la llamada *economía creativa* una economía especial. La Cepal advierte sobre la existencia de agentes invisibles que rigen

... por sobre los derechos de las personas y los bienes públicos [...] Existe un patrón de globalización en que la creciente potencia, autonomía y desregulación de la economía financiera, con relación a la economía real, produce una elevada volatilidad y tiende a la mayor concentración mundial de la riqueza y el ingreso. [Cepal, 2010, p. 15].

Las discusiones sobre los derechos de autor se refieren a la diversidad, ya sea porque sus defensores sostienen que sin ellos la diversidad se reduce, o porque sus detractores afirman que ellos inhiben el derecho de los ciudadanos a acceder al disfrute de la cultura y el conocimiento.

En las industrias culturales nacionales y en la relación entre estas y las transnacionales hay tensiones, e incluso crudas batallas, por preservar las hegemonías de las frecuencias, el dominio sobre los mercados publicitarios, la exclusividad de la creación y la apropiación de los derechos de autor por sociedades de gestión cada vez más beligerantes. En suma, se trata del mantenimiento de la hegemonía sobre la “volatilidad” de los comportamientos y los contenidos simbólicos.¹ La economía creativa tiene la particularidad de transformar procesos y productos simbólicos en mercancías y someterlos de manera implacable a las condiciones del mercado y la comercialización. Es en este lugar en donde se conforma la mundialización de la cultura, pero es también en donde se dan proyectos y experiencias creativas que afirman lo local, incentivan pequeñas y medianas formas de asociación, se producen nichos de experimentación social y se fortalecen circuitos de distribución que se diferencian de los circuitos comerciales. Radios ciudadanas, colectivos de arte, editoriales independientes, productoras comunitarias de televisión, forman parte de un tejido denso y ancho que avanza por las grietas de la desigualdad tratando de lanzar puentes y trazar acercamientos. Nunca antes como ahora se ha requerido un esfuerzo público que esquive las pretensiones de las *majors*, potencie la creación y la experimentación marginales a las tendencias mercantiles, convoque la imaginación de sectores sociales subalternos (*hip hoppers*, raperos o grupos barriales de *rock*, por ejemplo), agilice la circulación y el intercambio de la creación latinoamericana y extienda las oportunidades del *software* libre.

El adelgazamiento de la diversidad es otra de las paradojas de las relaciones entre cultura, economía y desarrollo. Porque si las industrias culturales han facilitado en cierta medida el acceso de sectores sociales excluidos del disfrute y la apropiación de los bienes culturales, también han levantado barreras y limitado su participación. La mediatización de la cultura, que se manifiesta en los altos índices de distribución de la señal televisiva y las ondas radiales, representa una ampliación del acceso, pero también una restricción de los contenidos por los efectos de los *ratings*

¹ Utilizo intencionalmente la palabra “volatilidad”, recordando la definición de cultura de Clifford Geertz, quien dice que la cultura está escrita no con “las grafías tradicionales sino con comportamientos volátiles” (Geertz, 1993).

y las utilidades comerciales. Ciertos formatos han desaparecido de las televisiones latinoamericanas, mientras que otros, como los *reality shows*, se multiplican exponencialmente, aunque el fenómeno también se presenta, por ejemplo, en la construcción de la información, en la que por razones económicas se disminuye la variedad de géneros periodísticos, se relega el trabajo de campo, se disminuyen las horas de producción y se repliega la investigación informativa hacia la institucionalización de las fuentes, especialmente de aquellas que rodean al poder político de los palacios o de las empresas.

Un fenómeno similar se presenta con el cine y los libros. La distribución del cine latinoamericano está dominada por los intermediarios del cine comercial norteamericano, y la de los libros por los catálogos de las empresas españolas y nacionales, determinadas, a su vez, por los criterios comerciales. La música ha escapado parcialmente de este adelgazamiento por la crisis de su modelo económico de gestión, la multiplicidad de soportes por los que circula, los géneros en que se expresa, la importancia de la creación local y hasta por el asentamiento de la informalidad en su venta. Pero como se plantea en *La hora de la igualdad: Brechas por cerrar, caminos por abrir*, de la Cepal (2010),

El cambio cultural alcanza tal profundidad que sin duda también cuestiona las formas de organizar la sociedad. [...] El mundo nunca ha sido tan cruzado por actos comunicativos como hoy. Nunca ha sido la humanidad tan consciente de su propia diversidad, tan divergente en los modos de vida, pero a la vez tan convergente en los imaginarios globales (desde la democracia política hasta el multiculturalismo). Nunca como ahora han proliferado en el plano global tantas opciones de consumo y conocimiento que marcan guiones de vida y opciones de individuación. Nunca ha existido una mayor reflexividad, vale decir, mayor conciencia respecto de las injusticias y arbitrariedades, mayores opciones de reclamo y visibilidad, más claridad respecto de la insostenibilidad y fragilidad de un paradigma destructivo en la relación con la naturaleza. [Cepal, 2010, p. 270].

La reciente decisión de la editorial Norma de cerrar sus líneas de ficción y no ficción por motivos de reconsideración de su negocio, es una grave pérdida para la diversidad.

La Convención también recuerda que la diversidad cultural se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades y que se fortalece mediante la libre cir-

culación de las ideas y se nutre de los intercambios e interacciones entre las culturas. La libertad de expresión, de información y de pensamiento, así como la diversidad de los medios de comunicación, posibilitan el florecimiento de las expresiones culturales de las sociedades, anota la Declaración, que además enfatiza en la diversidad lingüística y en la importancia creciente de Internet y los nuevos medios, que cataloga como un desafío para la diversidad cultural. La diversidad cultural no es encerrada, sino abierta y dialogante, lo que define una actitud de conversación y no de aislamiento; por otra parte, las identidades no son estructuras monolíticas y replegadas sobre sí mismas, sino plurales y abiertas al contraste. Si bien es necesario tener políticas de protección, es fundamental promover la interacción, teniendo en cuenta la generación de condiciones de simetría e igualdad que no necesariamente garantiza el mercado. Conviene al interés público el apoyo a la creación local, el estímulo de realidades que no promociona el mercado, la circulación de las expresiones culturales propias y la corrección de imperfecciones que introduce la mera comercialización.

La diversidad de las expresiones culturales en la Constitución de 1991 y en la ley general de cultura de Colombia

Las leyes colombianas no están alejadas de estas preocupaciones internacionales. Por el contrario, en la Constitución de 1991 existe un *corpus* muy rico de definiciones que aportan a la comprensión de la diversidad de las expresiones culturales, tal como ha sido planteada hasta el momento por este documento. Colombia ha construido una valiosa tradición de reflexión sobre la cultura, un *corpus* jurídico apreciable sobre ella y unas políticas culturales nacionales, regionales y locales que tienen como fundamento la promoción de la diversidad. En el *corpus* jurídico se incluyen, además de las disposiciones constitucionales, la ley general de cultura de 1997 y demás leyes, como, por ejemplo, las referidas al patrimonio inmaterial y a las lenguas, y también la jurisprudencia producida en sus sentencias por la Corte Constitucional. En materia de políticas culturales están la política de diversidad, además de la política de lenguas, la política de comunicación-cultura, la política de industrias culturales, la política de patrimonio, la política de artes, entre otras. En el campo constitucional son varios los temas que se contemplan: el reconocimiento que haga el Estado de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, la protección de las riquezas culturales de la nación, el papel del castellano y de las

lenguas y dialectos de los grupos étnicos y la igualdad básica de los grupos discriminados o marginados. También es fundamental la libertad de expresar y difundir el pensamiento y las opiniones, la libertad para escoger oficio, la definición de la *cultura* como un derecho de todos los ciudadanos, y especialmente de los niños y niñas colombianos, la defensa de la propiedad intelectual y el carácter inembargable, imprescriptible e inalienable del patrimonio arqueológico. A todo lo anterior se suma el acceso a la cultura de todos los ciudadanos en igualdad de oportunidades, el reconocimiento de la cultura en todas sus manifestaciones como fundamento de nuestra nacionalidad, la libertad de la expresión artística y la posibilidad de fundar medios de comunicación que no tendrán censura, serán libres y socialmente responsables. Las disposiciones constitucionales son textualmente las siguientes (los énfasis son nuestros):

Son fines esenciales del Estado: [...] Facilitar la *participación* de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y *cultural* de la nación”. [Art. 2].

El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y *cultural* de la nación colombiana. [Art. 7].

Es obligación del Estado y de las personas *proteger* las riquezas culturales y naturales de la nación. [Art. 8].

La política exterior de Colombia se orientará hacia la integración latinoamericana y del Caribe. [Art. 9].

El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las *lenguas* y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe. [Art. 10].

El Estado promoverá las condiciones para que la *igualdad* sea real y efectiva, y adoptará medidas a favor de grupos discriminados o marginados. [Art. 13].

Se garantiza a toda persona la *libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones*, la de informar y recibir información veraz e imparcial, la de fundar

medios masivos de comunicación. Estos son libres y tienen responsabilidad social. Se garantiza el derecho a la rectificación en condiciones de equidad. *No habrá censura.* [Art. 20].

Toda persona *es libre de escoger profesión u oficio* [...] Las ocupaciones, artes y oficios que no exijan formación académica son de libre ejercicio, salvo aquellas que impliquen un riesgo social. [Art. 26].

El Estado garantiza las libertades de enseñanza, aprendizaje, investigación y cátedra. [Art. 27].

Son derechos fundamentales de los niños: [...] la educación y la cultura... [Art. 44].

El Estado protegerá la *propiedad intelectual* por el tiempo y mediante las formalidades que establezca la ley. [Art. 61].

Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el *patrimonio arqueológico de la nación* y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables. [Art. 63].

El Estado tiene el deber de promover y fomentar *el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades*, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional. *La cultura en todas sus manifestaciones es fundamento de la nacionalidad.* El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación. [Art. 70].

La búsqueda del conocimiento y *la expresión artística son libres.* Los planes de desarrollo económico y social incluirán el fomento de las ciencias y, en general, a la cultura. El Estado creará incentivos para personas e instituciones que desarrollen y fomenten la ciencia y la tecnología y las demás manifestaciones

culturales y ofrecerá estímulos especiales a personas e instituciones que ejerzan estas actividades. [Art. 71].

El patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado. *El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la nación* y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. [Art. 72].

La actividad periodística gozará de protección para garantizar su libertad e independencia profesional. [Art. 73].

El espectro electromagnético es un bien público inenajenable e imprescriptible, sujeto a la gestión y control del Estado. Se garantiza la igualdad de oportunidades en el acceso a su uso en los términos que fije la ley. Para garantizar el pluralismo informativo y la competencia, el Estado intervendrá por mandato de la ley para evitar las prácticas monopolísticas en el uso del espectro electromagnético. [Art. 75].

La diversidad de las expresiones culturales en las políticas culturales de Colombia

Las políticas culturales colombianas son otra de las fuentes para explorar la diversidad cultural (Rey, 2010a. Cfr. Plan Decenal de Cultura de Medellín [2010-2020]). En el conjunto de políticas culturales existe una explícita sobre la diversidad cultural, que “valora y propende por el reconocimiento de los distintos grupos poblacionales y por el fortalecimiento de su capacidad de apropiación, gestión cultural y salvaguardia de la diversidad de sus expresiones culturales” (“Políticas para la diversidad étnica y cultural”, en Rey, 2010a). Esta política logra entrecruzar el diálogo cultural y la diversidad con diversas poblaciones, como los indígenas, los afrocolombianos, los raizales, la población palenquera y los rom, entre otros.

La política para la protección de la diversidad etnolingüística relaciona *diversidad con patrimonio inmaterial* y busca la revitalización social de las lenguas a partir de la participación de los propios colectivos hablantes. En Colombia existen 64 lenguas americanas nativas, dos lenguas creoles, una de ascendencia hispana hablada en Palenque de San Basilio y la otra de ascendencia inglesa hablada en el archipié-

lago de San Andrés y Providencia, y una lengua rom. Una de las mayores riquezas colombianas es la diversidad de su patrimonio inmaterial. Por todo el país hay una gran cantidad de fiestas, cantos populares, instrumentos musicales, nanas, juegos, como también organizaciones de solidaridad e intercambio de trabajo, sistemas normativos, conocimientos sobre la naturaleza, medicinas y técnicas artesanales. Lo regional en buena parte existe por medio de esta diversidad que identifica, diferencia y cohesiona. La política de salvaguardia del patrimonio inmaterial señala que

... el carácter pluriétnico y multicultural de la nación implica el reconocimiento de las particularidades de quienes se identifican y recrean el patrimonio cultural inmaterial; por esta razón la política impulsará los procesos, proyectos y actividades culturales en un marco de reconocimiento y respeto de esta diversidad. [Rey, 2010a, p. 267].

En la política de las artes hay una referencia a la diversidad cuando se señala que

La cultura [...] no es un espacio homogéneo, sino un lugar de diferenciación, de dispersión de lo sensible. Un espacio expresivo con diversas estéticas, formas de transmisión, usos de lo estético, formas de encuentro y educación. Al mismo tiempo, esta diversidad no obedece a identidades fijas, sino que, en la actualidad, en una época de globalización que destradicionaliza y desterritorializa la cultura, es inevitablemente intercultural. [Rey, 2010a, p. 94].

En la política de museos se lee:

A partir de la concepción de los museos como lugares que, por antonomasia, son escenarios de construcción de relatos de nación y de memoria colectiva, de espacios dinámicos de encuentro en torno a la recopilación, preservación y difusión del patrimonio cultural, la política que aquí se presenta procura el fortalecimiento de estas entidades bajo los principios éticos que para su gestión aplica el Ministerio de Cultura así: reconocimiento de la diversidad cultural; libertad de creación y expresión; inclusión; apoyo al desarrollo de múltiples identidades culturales; difusión cultural para la construcción de la ciudadanía; interacción entre manifestaciones culturales nacionales e internacionales; acceso a los derechos culturales y a la cultura, y aplicación de un enfoque diferencial. [Rey, 2010a, p. 297].

Las políticas culturales colombianas suelen unir inclusión y diversidad, como lo hace la política de comunicación-cultura: “Uno de los principales retos de la sociedad colombiana es el de la inclusión, entendido como la construcción de la sociedad desde la diversidad” (Rey, 2010a, p. 463). En la política cinematográfica se lee: “El cine, el primer arte de masas, es ahora apreciado como lo que ha sido desde un inicio: un espacio para la construcción de memoria común y vehículo para la expresión y representación de la diversidad” (Rey, 2010a, p. 495).

La diversidad es también una de las dimensiones centrales de las políticas culturales de Colombia.

Bibliografía

- Cepal (2010). *La hora de la igualdad: Brechas por cerrar, caminos por abrir*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, Cepal.
- Geertz, Clifford (1993). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Plan Decenal de Cultura de Medellín, 2010-2020.
- PNUD (2002). *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: Un desafío cultural*. Santiago de Chile: PNUD.
- PNUD (2004). *Informe sobre desarrollo humano 2004: La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. s. l.: Mundi-Prensa Libros.
- Rey, Germán (comp.) (2010a). *Compendio de políticas culturales*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia. Se puede consultar la versión electrónica en la página web del Ministerio de Cultura.
- (2010b). *Los sentidos despiertos: Público y apropiación de la música, la danza y el teatro en Bogotá*, 2.ª ed., Bogotá: Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, Orquesta Filarmónica de Bogotá.
- UNCTAD y PNUD (2008). *Informe sobre economía creativa*. s. l.: Naciones Unidas.

III

Participación y convivencia ciudadana

La cultura democrática y la Constitución de 1991

Otty Patiño Hormaza

El concepto de *cultura democrática* que guía esta disertación hace referencia al conjunto de prácticas habituales y valores indiscutibles que tiene un individuo o un grupo social para crear y mantener, respecto de los demás individuos o grupos, en un contexto de libertad, igualdad política, legalidad y tolerancia, relaciones de discrepancia, solidaridad, respeto y reconocimiento. En ciertos contextos la palabra *tolerancia* ha sido repudiada, por ejemplo, por los doctores Carlos Gaviria y Ligia Galvis, pero aquí la usamos en su acepción de “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”.

Este concepto se mirará desde cuatro referentes: el primero, la Constitución Política promulgada el 4 de julio de 1991; el segundo, la cultura ciudadana desarrollada en la capital desde 1995; el tercero, la cultura política, que comprende las costumbres surgidas de la relación Estado-ciudadano en un régimen de democracia representativa; el cuarto tiene que ver con los procesos culturales provenientes de muchas otras realidades históricas y sociales, con el acelerado proceso de globaliza-

ción en los terrenos de la economía y el derecho, y con el avance vertiginoso de las nuevas tecnologías de información y comunicación.

La Constitución de 1991 y la de 1886

En Colombia, la Constitución de 1991 propuso una transformación cultural tendiente a adoptar unas nuevas prácticas políticas con una nueva guía de valores, totalmente contrarias a las que imperaban con la Constitución de 1886. Veamos:

1. La Constitución de 1886 establecía que la soberanía residía en la Nación, entendida como el conjunto de instituciones y tradiciones que conformaban el orden prevaleciente. La Constitución de 1991 modificó este principio: en su artículo 3.º dice que “la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público”, y con este postulado y sus desarrollos en el articulado constitucional instauró como función primordial de las instituciones la defensa de las personas y sus derechos inalienables.
2. La Constitución de 1886 consagraba un Estado confesional y católico mediante el Concordato con el Vaticano. La palabra *tolerancia* estaba signada entonces por otra acepción, que era la del “reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente”. La Constitución de 1991 reivindicó la libertad de cultos y propuso la generación de un Estado laico. Culturalmente hablando, hizo del tema de la religión un asunto privado, digno de toda consideración y respeto, pero sin potestad para guiar los asuntos públicos. En su artículo 18 dice: “Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia”. Y en su artículo 19: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva”.
3. La Constitución de 1886 ahogó el espíritu liberal de la Constitución de 1863, generó un régimen autoritario y excluyente, produjo una gobernabilidad que necesitó del estado de sitio permanente, polarizó violentamente al país, y cuando la violencia desatada amenazó con devorar al mismo régimen, gobernó mediante pactos restringidos entre las élites de los dos partidos tradicionales. En contraste, la Constitución de 1991 implantó como prin-

ció el Estado social de derecho, limitó los tiempos y alcances de los estados de excepción, fortaleció los órganos de control, reivindicó uno de los principios del régimen liberal, como es el equilibrio de los poderes públicos, y abrió la participación política a expresiones distintas de las tradicionales. En términos culturales, propuso un régimen democrático como ordenamiento y guía de la acción política, que no debe ser trasgredido bajo ninguna excusa de excepcionalidad.

4. La excesiva permanencia de la Constitución de 1886 llevó al borde del abismo a una nación que, en el conjunto de la comunidad internacional, se tornó inviable por su prolongado conflicto interno, por su desprecio a la legalidad y a la democracia real, por su insensibilidad frente a los sectores más débiles y pobres, por su alta concentración de poder en el presidente de la República y por su sometimiento ciego a la hegemonía de los Estados Unidos.

La Constitución de 1991, cuyo contexto fue la paz negociada con la insurgencia política, proclamó la paz como un deber y un derecho de obligatorio cumplimiento; dio un tiempo y unos mecanismos de oportunidad para el ingreso a la legalidad de quienes estaban fuera de ella; dio prevalencia a lo público sobre lo privado, incluyendo el papel social de la propiedad; limitó el poder presidencial y señaló un rumbo claro a partir de las identidades culturales con los países latinoamericanos. Es así como en el preámbulo mismo advierte que la Carta Política tiene como objeto crear un marco jurídico “que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana”. Esto mismo lo subraya en el artículo 9.º, cuando ordena que “la política exterior de Colombia se orientará hacia la integración latinoamericana y del Caribe”.

Todavía falta un largo camino por recorrer en la transformación cultural que planteó la Constitución de 1991. En algunos aspectos parece que el país marchara en contravía de los mandatos constitucionales. Un ejemplo de ello: el primer punto de la agenda pública de nuestras relaciones internacionales sigue siendo el Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. La cultura como elemento que identifica a Colombia como país caribe, amazónico y andino poco o nada tiene que ver con los factores e intereses económicos que guían su política exterior.

Hay también quienes argumentan que la Constitución de 1991 fracasó porque siendo, como se planteó, una especie de “tratado de paz”, no trajo la paz; antes bien, muchos aspectos y actores del conflicto aumentaron sus huestes, sus recursos y sus

acciones. Pese a esta visión catastrófica, siento y pienso que la paz avanzó en todos estos años como proceso ciudadano y como categoría constitucional. Y la paz es un elemento esencial en la definición de nación. La Constitución de 1991 planteó una opción de crear una nación. Y la paz está en el centro de esa opción. La Constitución de 1886 fracasó porque no generó los instrumentos idóneos para crear una nación como diversidad. Procuró generar una nación homogénea en cuanto a creencias, sometimiento y restricciones a la participación política, y fracasó. Ese camino ya está cerrado, aunque los cantos de sirena todavía atraen a muchas personas, especialmente personas de poder.

La cultura ciudadana y la cultura democrática

La cultura ciudadana es asociada en Colombia con el nombre de Antanas Mockus, quien como alcalde de Bogotá, en sus dos administraciones, hizo énfasis en el desarrollo de buenos comportamientos de los ciudadanos para mejorar la convivencia en una metrópoli como Bogotá, donde, a las dificultades propias de una urbe con un inmenso caos urbanístico, con grandes desigualdades sociales, y con una clase política desprestigiada, se le sumaba una ciudadanía incapaz de superar o, por lo menos, atenuar esas dificultades.

Según Mockus, lograr buenos comportamientos era posible mediante la armonización de tres dimensiones del control: el control legal, el control social y el autocontrol (Mockus midió la eficacia de sus políticas con dos encuestas —2001 y 2003— que dieron origen al seriado que hoy se conoce como Encuesta Bienal de Culturas). Uno de sus programas más exitosos tuvo que ver con la disminución de homicidios, accidentes de tránsito y lesiones personales mediante un programa de restricción de las horas de rumba, instaurando lo que se conoció como “la hora zanahoria”, medida que prohibía mantener abiertos los establecimientos donde se consumían bebidas alcohólicas más allá de la una de la mañana. Mockus también mejoró las relaciones interpersonales entre las personas desconocidas mediante el uso de símbolos que aplaudían los comportamientos convivientes y rechazaban los comportamientos inciviles. Realizó, entre otras cosas, una intensa campaña pedagógica para el cumplimiento de las normas de tránsito, en especial el respeto de la cebrera que, además de garantizar la vida y la movilidad de los peatones, impedía las congestiones vehiculares producidas por la ocupación indebida de las intersecciones viales.

En su segunda administración, Mockus le dio un gran valor al derecho a la vida en una ciudad amenazada por acciones terroristas como la del Club El Nogal, o la pretendida voladura de una de las tuberías maestras del acueducto distrital. De esa forma, aunque fuese de manera tímida, se empezó a articular la cultura ciudadana con la cultura de los derechos, ya que la otra cara de los deberes de una persona son los derechos de los demás. Pero la impronta de la cultura ciudadana estuvo signada por la prevalencia de los deberes, en un régimen de autoridad consentida y pedagógica, cuya mayor herencia fue el Código de Policía de Bogotá, expedido mediante el Acuerdo 79 de 2003 y pensado como una cartilla de civismo.

La cultura democrática tiene, desde luego, otras dimensiones que fueron abocadas no solamente por el mismo Mockus, sino por otras administraciones, como las de Enrique Peñalosa y Luis Eduardo Garzón. Estas dimensiones tienen que ver con lo que se conoce como “lo público” y “lo social”, y son tan viejas como el capitalismo que, como sistema, garantiza las libertades y la tenencia de bienes, fortalece lo privado y lo individual, pero deteriora lo público y lo colectivo. La crítica al sistema capitalista para compensar sus deficiencias hizo que florecieran el republicanismo, la educación, la salud y el transporte público como servicios para los pobres, cuyos ingresos eran insuficientes para acceder a estos bienes. El temor a las revoluciones de corte comunista hizo que se formularan nuevos modelos de redistribución de la riqueza, incrementando las cargas impositivas para los más ricos. Tal es el caso del modelo socialdemócrata.

Pero lo público en Colombia ha sido bastante precario, a diferencia de otras realidades latinoamericanas, como la de Argentina o de Chile, donde lo público ayudó a generar una clase media extensa, con seguridad social de amplia cobertura y alto nivel educativo. Pero cuando la cosa pública se pone totalmente al servicio del desarrollo económico, o como un “servicio colateral” de la iniciativa privada, esto no corresponde al espíritu constitucional que establece la prevalencia del interés general sobre el interés particular. El primer artículo de la Constitución es muy claro al respecto:

Colombia es un Estado social de derecho organizado en forma de república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.

Esa dimensión de “lo social”, más allá de los discursos políticos y de las concepciones ideológicas, tiene que ver, ante todo, con la garantía de los derechos sociales, económicos y culturales, todos ellos relacionados con los derechos fundamentales. El derecho a la salud, por su indiscutible relación con el derecho a la vida, ha sido objeto de protección judicial mediante el uso de innumerables tutelas interpuestas por la ciudadanía. A punta de *tutelazos* se ha ido abriendo en Colombia una cultura de los derechos que choca en muchas ocasiones con las disposiciones legales, cuyo marco ordenador es la Ley 100. No quiero meterme en cuestiones de orden jurídico, pues no es mi campo ni son el tema de esta disertación. Tan solo quiero señalar con este ejemplo que la armonización de una nueva cultura originada en el mandato constitucional nos hace pensar que el concepto de *cultura ciudadana*, entendida como “buenos comportamientos”, es insuficiente para el desarrollo humano en una sociedad sana. El propio Antanas Mockus, cuando empezó su vida pública —el destape de su trasero, los vasos de agua contra sus contradictores— legitimó recursos de impugnación o denuncia para evidenciar anomalías que atentaban contra la convivencia, la igualdad, o el diálogo civilizado. Pero de ello hablaremos más en el cuarto punto.

La cultura política democrática

Quizá la dimensión menos visible que generó la Constitución de 1991 es la ruptura política con las formas tradicionales del ejercicio de la política. Toda la arquitectura política organizada en dos partidos, mala copia de la estructura política de los Estados Unidos —que es un esquema democrático con estados federales— se vino abajo con la Constitución de 1991, al proclamar la libertad de fundar partidos y movimientos sin más fundamento que la voluntad de los aspirantes respaldados por firmas ciudadanas. Aunque la permanencia de agrupaciones independientes de ciudadanos que pueden acceder a los procesos electorales mediante firmas ya está limitada con las regulaciones de la reforma política de 2003, es claro que el país no regresará al antiguo esquema bipartidista. Los principales cambios culturales que son percibidos desde Bogotá —y que seguramente son compartidos por la mayoría de las personas en toda Colombia— tienen que ver con el agotamiento de esas fidelidades partidarias propias de una visión guerrerista de la política, explicables en un país donde el siglo XIX estuvo signado por las guerras civiles, el siglo XX comenzó con otra —la de los Mil Días—, y a mediados de ese mismo siglo pasado se desató una violencia desde el Estado para ahogar la rebeldía liberal de una sociedad

cada vez más urbanizada y que no cabía en el orden señorial de la Constitución de 1886. Este cambio constitucional también deslegitimó las armas de quienes se alzaron argumentando la exclusión política. De modo que, a la par del derrumbe del bipartidismo, se fue abriendo paso una cultura de la paz basada en el rechazo de la violencia y en la defensa del monopolio de las armas en manos del Estado.

Generar una cultura que afirme otros principios de la democracia representativa, tales como el equilibrio de los poderes públicos y los principios rectores de garantía de derechos y libertades de una democracia representativa, no es fácil en una sociedad que todavía padece una realidad de violencia cuyo centro de gravedad es el narcotráfico con justificaciones ideológicas en ambos extremos del espectro ideológico, tanto de la izquierda como de la derecha.

Y aquí es donde es necesario subrayar la necesidad de una pedagogía constitucional cuyos principales responsables sean los educadores sociales, es decir, los padres de familia, los profesores, los periodistas y los líderes políticos. En Colombia ese liderazgo pedagógico ha recaído fundamentalmente en los magistrados de las altas cortes, especialmente de la Corte Constitucional, enfrentada muchas veces a otros poderes institucionales o fácticos. La cultura también es una creación social, no solo parte de la espontaneidad de los individuos y grupos sociales, sobre todo la cultura entendida en el sentido freudiano, como civilización, como antibarbarie. Yo sé que esta afirmación de identidad entre cultura y civilización puede llevarnos a la aseveración de Fernando Savater cuando absolutiza la civilización occidental como la única civilización. Lo que quiero subrayar cuando cito esta visión freudiana de la cultura es que hay campos de la cultura —y la cultura política es uno de ellos— donde el Estado, en sus diferentes niveles, tiene una gran responsabilidad. Y que la base de una civilización está en su cultura política. De modo que la revolución cultural en el orden político es todavía una revolución inconclusa. Pero no quiero hablar más de este tema. Hace poco la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte publicó un libro sobre la *Cultura política en Bogotá*, a partir de siete análisis realizados por cinco expertos académicos y un empírico (yo).

La cultura democrática invade el ámbito privado y posibilita rupturas culturales

Pero no toda la cultura democrática se mueve en el ámbito de lo público. Mediante los derechos, y su protección, la Constitución de 1991 ha ido invadiendo el

ámbito de lo privado. Temas vedados como la violencia intrafamiliar, por ejemplo, hacen parte fundamental de la agenda pública. Ya no es posible que al amparo de que “los trapos sucios se lavan en casa”, queden impunes muchos de los desafueros en el interior de los hogares y que la ley y la sociedad sean ciegas frente a ellos. Sobre todo si esos desafueros se cometen contra los más indefensos y los más débiles. Y no me refiero a las mujeres que día a día han logrado ser más fuertes y asumen con mayor solvencia la titularidad de sus derechos. Me refiero especialmente a los niños y niñas y a la gente con discapacidades. Las cifras y las características sobre víctimas y victimarios de la violencia intrafamiliar son suficientemente escandalosos y contundentes para ser ignorados. También porque en los ciclos recurrentes de la violencia, los abusados de ayer, al no operar una justicia que rompa el círculo vicioso, tienden a convertirse en los abusadores del mañana. Las víctimas también pueden convertirse con facilidad en victimarios si los procesos de reflexión, de castigo público, de reeducación y de reparación, son superados por los instintos de venganza y retaliación por los ofendidos. Otros ámbitos, antes sometidos por la cultura patriarcal de la Constitución de 1886, como el escolar, también han sido cuestionados por la consagración del artículo 16, cuya letra dice: “Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico”.

La cultura vista desde esta perspectiva intercultural es un campo de conflicto, de divergencia. Por esta razón, desde el Observatorio de Culturas hemos propuesto otra dimensión a las prácticas culturales, que es la dimensión de la crítica. Cuando en eventos de la magnitud de Rock al Parque, por ejemplo, vemos interactuar jóvenes rebeldes y policías, unos expresando de manera fuerte sus sentimientos y otros vigilando que esas expresiones no trasgredan la ley, también presenciamos —en infortunadas ocasiones— el choque de dos culturas que se critican entre sí. Cómo se realiza ese diálogo crítico, es la clave de la convivencia democrática. Si el policía, por su función, su estructura jerárquica y sus hábitos disciplinarios, se siente con el deber y el derecho a reprimir toda expresión que critique la uniformidad y el hábito militar, chocará contra la apariencia insólita del *punk* o del rockero. Si este último hace de la rebeldía un absoluto, no solamente chocará contra el policía: también lo hará contra toda la gente que se mimetiza en las formas de expresión que tienen consentimiento mayoritario, e incluso con otras expresiones de rebeldía que se expresan en lo que se ha denominado como “tribus urbanas”. Porque la cultura tiene esas connotaciones de afirmación de la identidad, pero también de intercambio, de

mutación y de transformación. La relatividad de la verdad es, en este aspecto, un fundamento de la cultura democrática.

La cultura en su dimensión de conservación de tradiciones tiene que ver con el campo del patrimonio, sin lugar a dudas uno de los más importantes de la cultura. Pero incluso el campo patrimonial debe ser revisado a la luz de la crítica de los valores hegemónicos que mantienen unas tradiciones como absolutas y desconocen otras. La cultura y la práctica cultural es conservación, pero también es crítica, es reconocimiento y es gestación. Esta última dimensión está íntimamente relacionada con los aspectos creativos del arte o de la invención científica o tecnológica. Todas estas dimensiones culturales están protegidas por la Constitución de 1991. Nos toca desarrollarlas. Hace poco participé en un evento de la Universidad Distrital sobre nuevas tecnologías y democracia. Lo que nos revelan las indagaciones que hemos hecho por medio de la última Encuesta Bienal de Culturas es que la gran brecha cultural en Bogotá (y supongo que en toda Colombia) es intergeneracional. Mientras las nuevas tecnologías de la información y la comunicación son asimiladas a un ritmo vertiginoso por los niños y jóvenes, la gran mayoría de los adultos mayores son ajenos y en muchas ocasiones refractarios a esos desarrollos. Una intensa campaña de alfabetización tecnológica en esa población de adultos podría atenuar esa brecha cultural y enriquecer, de paso, con su mentalidad crítica, el uso y abuso tecnológico. Con este ejemplo quiero reafirmar ese papel tan importante que tiene la divergencia en el desarrollo de la cultura.

Para concluir quiero volver al principio, con el ánimo de hacer una síntesis: la Constitución de 1991 no fue la consagración de una victoria de unas fuerzas sobre otras. Fue más bien un llamado general a establecer una nueva convivencia, basada en una cultura de paz, en la garantía a los derechos fundamentales, en la supremacía del bien general sobre el bien particular, en el derecho a la innovación y a la trasgresión, en poder criticar y oponerse sin destruir el diálogo, sino, antes bien, aceptando la divergencia como principio del diálogo. También hizo un reconocimiento a la multiculturalidad en un país donde su negación y la pretensión de homogeneizar los valores y las costumbres generaron situaciones de intolerancia y violencia. Así las cosas, la Constitución de 1991 es mandato, es orden, pero también es desafío. Y esa doble condición es la que sostiene su vigencia.

Fútbol y nación en América Latina¹

Sergio Villena Fiengo

“Patria es la Selección Nacional de Fútbol”. ¿Cómo interpretar esta enigmática frase, atribuida al filósofo y escritor argelino-francés Albert Camus? ¿Cuál es la relación que tiene el fútbol con los procesos de construcción de vínculos sociales y culturales de alcance nacional? ¿Cómo contribuye a la definición de una identidad nacional? ¿Cuál es su horizonte ético-utópico, su potencial aporte a la construcción de una sociedad más inclusiva y democrática? Este texto tiene como fin reflexionar, desde una perspectiva socio-antropológica, sobre las relaciones entre fútbol y nación en América Latina.

Postulamos que, en ciertas circunstancias institucionales y culturales, el fútbol opera como un “juego profundo” altamente ritualizado, en torno al cual se configura una suerte de “esfera pública plebeya” discursivamente densa que sirve de escenario

¹ Este texto ha sido preparado exclusivamente para el seminario “Constitución de 1991 y cultura” (Bogotá, septiembre de 2011). Sin embargo, retomo, reelaboro y amplío aquí algunas tesis de mi libro *Golbalización: Siete ensayos heréticos sobre fútbol, identidad y cultura* (2006).

a procesos de imaginación narrativa de la nación. Particularmente las selecciones nacionales mayores masculinas que participan de manera cíclica en megaeventos enmarcados en sistemas altamente institucionalizados de competición continental y mundial han adquirido una extraordinaria calidad representacional, pues convocan a grandes multitudes de ciudadanos que, por un momento efímero pero emocionalmente profundo, trascienden sus diferencias e intereses particulares para proyectar en su selección, como *crystal de masa*, sus ilusiones, esperanzas y anhelos respecto a su nación como *comunidad imaginada de destino*.

El texto está organizado en tres apartados. El primero discurre sobre la manera en que el fútbol de selecciones masculinas mayores contribuye a interpelar y aglutinar a la población de un país, generando sentimientos de pertenencia y comunidad. El segundo presenta algunos planteamientos en torno a la manera en que el fútbol opera como esfera pública en la que se elaboran narrativas acerca de la identidad nacional, en la que se definen los rasgos culturales e inventan tradiciones que, en el imaginario social, definen a una nación como una comunidad culturalmente diferenciable de las otras. El tercero contiene una reflexión sobre la función de la vinculación del nacionalismo deportivo con determinado modelo de masculinidad y el papel “centro ejemplar” que se asigna a los jugadores de las selecciones nacionales. El texto concluye con una breve reflexión sobre las transformaciones que se están produciendo en la articulación entre fútbol y nación en el marco de la comercialización del deporte en la era global.

¿Qué es una nación? El fútbol como ritual plebiscitario

En una célebre conferencia dictada en París en 1882, Ernest Renan señalaba que la nación es “un principio espiritual”, “una solidaridad en gran escala” que se sustenta en dos elementos, uno referido al pasado y otro relacionado con el futuro: la posesión de un legado histórico y el deseo de vivir juntos. Desde su perspectiva republicana, la nación sería una suerte de plebiscito diario, un acto reiterado de elección —podríamos añadir, desde luego, que se trata de una “elección forzada”: la “libre elección” de aquello que nos ha sido impuesto— que implica tanto el con-

sentimiento para vivir juntos, el deseo claramente expresado de continuar una vida en común, así como el compromiso de sacrificarse por el colectivo.²

Casi un siglo después, Benedict Anderson en su libro fundacional *Comunidades imaginadas* (1983), ha sugerido que la particularidad de la constitución histórica de cada comunidad nacional responde al estilo con el que la misma ha sido imaginada. Un acercamiento cognitivo a la especificidad del carácter comunitario de una sociedad exige saber cómo esta (re)produce y expresa sus concepciones de sí misma y de su relación con el mundo. Los discursos y narrativas mediante los cuales las sociedades producen las representaciones de sí mismas se plasman en diversos ámbitos de la cultura, que abarcan tanto la denominada “cultura letrada”, como distintas manifestaciones de la “cultura popular”. En ese sentido, cabe preguntarse si en América Latina el fútbol ha contribuido —y cómo lo ha hecho— a los procesos de construcción de esa “solidaridad en gran escala”, a la generación de sentimientos de pertenencia a la nación.

Para elaborar una respuesta es fundamental distinguir dos modalidades de competición futbolística: el fútbol de clubes y el fútbol de selecciones. El primero se fundamenta en la configuración de un sistema de competición dentro de una nación, usualmente en la forma de “campeonatos nacionales” celebrados anualmente, en los que participan distintos equipos de configurados sobre la base de criterios asociativos (más recientemente, también empresariales), que con frecuencia se articulan con algún tipo de identidad o clivaje social subnacional, como ser unidades territoriales, clases o estratos sociales, tener determinado origen étnico o preferencia religiosa, etc. En contraposición, el fútbol de selecciones tiene como base un sistema de competición de carácter internacional, en la que participan combinados conformados con fundamento en el principio de la representación nacional; los torneos internacionales se organizan de manera segmentada (regional, continental y mundial) y tienen un carácter cíclico, generalmente en periodos de tiempo mayores al anual: por ejemplo, la Copa Mundial se juega cada cuatro años, con dos

² En América Latina, donde la formación de los Estados ha antecedido al proceso de construcción de la nación, los elementos mencionados por Renan —legado histórico y deseo de vivir juntos— están presentes, aunque parece evidente que en la construcción de la nación ha pesado más la esperanza en un futuro luminoso que la continuidad de un pasado glorioso, y ha primado el deseo de alcanzar la plenitud rompiendo con un pasado cargado de frustración, pobreza y violencia: América Latina sería el continente del futuro. La creciente reivindicación —incluso con rango constitucional— de la herencia indígena, hasta ahora *forcluida* del proceso de imaginación de la nación, estaría cambiando parcialmente esta orientación.

fases: eliminatoria (partidos de visita recíproca entre selecciones de un área) y final (en una sola sede, itinerante).

En la mayor parte de los países de la región, el fútbol masculino mayor ha jugado un papel doble respecto a la construcción de la nación:³ mientras el fútbol de clubes se ha configurado frecuentemente como un escenario para expresar y reproducir diferencias sociales internas de la nación, el fútbol de selecciones se ha constituido en uno de los más destacados y múltiples fragmentos que componen el “espejo trizado” en el que la *comunidad nacional* proyecta sus ansias, pasiones y temores ontológicos. El juego y los discursos en torno del balompié de representación nacional, al cual se dedica este ensayo, son una rica alegoría de la nación en la medida en que constituyen un comentario sobre la vida en comunidad, un modo de construir —emocional, moral e intelectualmente— la experiencia humana como miembros de un colectivo de carácter nacional: en el fútbol de selecciones “la cuestión es ser o no ser” una nación.

Importado al continente hacia fines del siglo XIX desde Inglaterra por las emergentes élites republicanas, ávidas de modernidad y civilización, el fútbol poco a poco venció las más bien escasas resistencias que se le opusieron y se extendió por toda la geografía nacional, permeando todas las clases sociales.⁴ En dos décadas, pasó de entretenimiento dominguero de los sectores más acomodados de la sociedad a extendida pasión popular y masculina, alcanzando el carácter de “deporte rey”, al que —como apuntaría Jorge Luis Borges al fabular sobre la lotería de Babilonia— *los latinoamericanos no pocas veces le entregan su vida, su esperanza, su terror pánico*. El fútbol se configuró entonces como un espacio rutinario de concurrencia social de carácter secular en el que los jóvenes de las distintas clases sociales mostraban

³ La geografía deportiva en América Latina está dividida entre los países que tienen como primer deporte nacional al fútbol y los que tienen como deporte rey al beisbol. En los últimos años, Panamá y Venezuela han prestado mayor atención al fútbol, aunque este allí todavía no ha desplazado al beisbol, que es el deporte más popular también en Cuba, Nicaragua, Puerto Rico y República Dominicana. Con la excepción de Cuba, que fue invitada al Mundial de 1938, ninguno de estos países ha participado en una Copa Mundial en fase final; Guatemala es el único país futbolero que no ha concurrido a esa instancia (véase la tabla 4 en el anexo).

⁴ La difusión del fútbol enfrentó inicialmente algunas resistencias, tanto en los sectores más conservadores y puritanos de la élite, como entre algunos sindicatos obreros de inspiración socialista (véase Oliven y Damo, 2001, capítulo “Dialéctica de la incompreensión”). La difusión del fútbol y de otros deportes ocurrió paralela al desplazamiento de los juegos y entretenimientos heredados de la Colonia (juegos de naipes, riña de gallos, corridas de toros, entre otros), muchos de los cuales fueron calificados —a diferencia de los deportes, considerados “higiénicos” y “civilizados”— como “herencias atávicas” o “vicios indeseables”, e incluso llegaron a ser prohibidos en algunos Estados.

su adhesión a los valores modernos y democráticos, entre los cuales cabe destacar —además de una ideología higienista e incluso eugenésica característica del ideal civilizatorio de la época— la voluntad asociativa y el culto al logro. Mientras el asociacionismo deportivo significaba un paso importante en el avance de la libertad de asociación, pilar de la moderna sociedad civil, el culto al logro implicaba el desarrollo de una ideología meritocrática.

La paulatina profesionalización —la conversión de los jugadores más destacados en “pie de obra” (A. Damo)— convirtió al fútbol en uno de los primeros y más espectaculares canales de movilidad social, económica y simbólica para los más hábiles surgidos del pueblo, en sociedades donde el ascenso social ha estado más bien vedado para los sectores populares. Estableció una pauta moderna y democrática de ascenso social, y distribuyó las posiciones y reconocimientos en función del mérito y no del origen (apellido, color, fortuna heredada), aunque es evidente que hasta hoy continúa existiendo una barrera de “género” a la movilidad social por medio del fútbol. Esa movilidad social —que también ha devenido movilidad internacional, pues los jugadores se han convertido en *performing bodies for export*— implicó tanto una sustantiva mejora económica y social, como la formación de un capital simbólico sin precedentes: individuos procedentes de los sectores más depauperados y marginados de la sociedad —formados en la “academia del hambre”, portadores de la “filosofía del tugurio”— se convirtieron, por la magia del fútbol, en ídolos de multitudes, en héroes nacionales y estrellas internacionales. Apropiado por los sectores populares, el fútbol ha sido, con la música y algunos otros deportes, uno de los principales escenarios de irrupción de la “potencia plebeya”.

Pero el fútbol no solo operó como un vector para la adhesión de los sectores populares a los valores de la “modernidad” y la “civilización”, tan caros a los abanderados liberales y positivistas que impulsaron el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas hacia fines del siglo XIX:⁵ no pasó mucho tiempo para que se convirtiera también en un —si no “el”— “juego patriótico” por excelencia,

⁵ La articulación entre fútbol y civilización ha sido estudiada por Norbert Elias, quien sostiene la tesis de que “La ‘deportivización’ de los pasatiempos, si se me permite la palabra para designar con brevedad su transformación en deportes en la sociedad inglesa, y la exportación de algunos de ellos a casi todo el mundo, son otros ejemplos del esfuerzo civilizador [...] La ‘parlamentarización’ de las clases hacendadas de Inglaterra tuvo su equivalente en la ‘deportivización’ de sus pasatiempos” (en Elias y Dunning, 1996, pp. 34-48). Para este sociólogo, el rasgo fundamental del proceso civilizatorio es la pacificación o control de la violencia que se deriva de la regulación social de la conducta y las emociones. Precisamente, la diferencia específica entre juego y deporte es que este último es un juego reglamentado.

articulación con el nacionalismo que en sus inicios se vio favorecida por la inclusión de encuentros entre selecciones en los programas de celebración del centenario de la Independencia en países como Argentina, Uruguay y la región centroamericana. Precisamente, los fastos del centenario sirvieron de marco para que se conformaran las primeras “selecciones nacionales” y se establecieran las pautas de una sólida institucionalidad regional que aseguró el desarrollo continuado de competiciones internacionales que desbordaron el carácter regional, alcanzando una dimensión mundial.⁶

Si bien el fútbol fue incluido en los primeros Juegos Olímpicos modernos (1896, Grecia), fue la organización del primer Mundial de Fútbol, en Uruguay, 1930, el evento que marcó el inicio de un proceso de búsqueda internacional de “reconocimiento” de los países latinoamericanos en el “concierto internacional de las naciones” por medio del fútbol, antes que aconteciera lo mismo en cualquier otro ámbito de la cultura, el arte o la ciencia.⁷ Las copas mundiales de fútbol organizadas por la FIFA (1904) ofrecieron, a partir de entonces, una arena de competición internacional en la que, estimuladas por los contundentes triunfos de Uruguay, Argentina y Brasil, la mayor parte de las naciones latinoamericanas aspiraban a demostrar su existencia y valía en el ámbito internacional.⁸

También se establecieron competencias regionales diversas, que pasaron a cumplir la función de arena de competición entre naciones “vecinas”, tanto a nivel de selecciones (Copa América, Copa UNCAF, Copa de Oro, Juegos Panamericanos,

⁶ Precisamente, *Centenario* es el nombre del estadio del Uruguay, donde se jugó el primer Campeonato Mundial (1930), en el cual la “celeste” se coronó como la primera “monarca” del fútbol mundial, consiguiendo Argentina el segundo lugar.

⁷ Cabe recordar, empero, que el primer latinoamericano en obtener un Premio Nobel fue el argentino Carlos Saavedra Lamas, quien en 1936 fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz por su labor como mediador en el sangriento conflicto del Chaco, donde se enfrentaron Bolivia y Paraguay. El primer Premio Nobel de Literatura, de seis obtenidos por la región, le fue otorgado a la chilena Gabriela Mistral en 1945. Los premios Nobel se establecieron en 1901 y se entregan anualmente desde entonces, con algunas interrupciones en los periodos de guerra mundial. Los países latinoamericanos han ganado, en conjunto, 16 premios Nobel (14 hombres y 2 mujeres): 6 en Literatura, 5 de la Paz, 3 de Fisiología y Medicina y 2 en Química; no se han obtenido premios en Física y Economía. Los países con galardonados han sido: Argentina (5), Chile (2), Guatemala (2), México (3), Colombia (1), Costa Rica (1), Perú (1), Venezuela (1). Véanse las tablas 1 y 2 en el anexo.

⁸ Desde 1930 se han organizado 19 copas mundiales, 9 de las cuales han sido ganadas por equipos latinoamericanos (véase el palmarés en el anexo). Latinoamericana ha sido sede de seis mundiales: Uruguay (1930), Brasil (1950), Chile (1962), Argentina (1978) y México (1970 y 1986); Colombia renunció a ser sede en 1986, Brasil ha sido elegida como sede del mundial para 2014. Para el resto de los países latinoamericanos, el reto más importante ha sido clasificar a una copa mundial.

Juegos Bolivarianos, Juegos Centroamericanos, etc.), como de clubes (Copa Libertadores de América, Copa de Campeones, etc.). Cada una de estas justas deportivas se convirtió en una arena competitiva para demostrar a los otros la valía de la nación, para conquistar reconocimiento y para alimentar el orgullo nacional. Pero no se trata solo de realizar un buen papel en lo deportivo, sino también de demostrar capacidad de organización, puesto que para el país que es bendecido por la FIFA o la organización regional respectiva con ser sede de uno de estos eventos es también una forma de aglutinar a la población nacional y de ganar prestigio internacional, sobre todo para los países “emergentes” en el escenario internacional.⁹

Desde luego, la configuración de un sistema de competencias internacionales cuya espectacularización no ha cesado de potenciarse, gracias a la labor de los medios de comunicación masiva, le otorgó al fútbol masculino mayor una extendida calidad representacional de la que hasta hoy carece cualquier otro deporte, pero también estableció un sesgo de género y generación en términos de la calidad representacional, favoreciendo las categorías masculinas mayores. Solo en épocas recientes el fútbol está dejando de ser un “coto masculino”, ya que se ha comenzado a promocionar de forma sistemática las competencias entre categorías distintas, tanto de “ligas menores” como de “fútbol femenino”, aunque hasta ahora no han adquirido una calidad representacional similar a la que se les asigna a las categorías mayores masculinas, las cuales de manera significativa se denominan “categoría absoluta” o “selección absoluta”.

El fútbol se articuló de manera temprana con el proceso de construcción o imaginación de las naciones latinoamericanas como “comunidades de destino en anonimato”, en distintas dimensiones: por un lado, se convirtió en un espacio de concurrencia (relativamente democrático) de los distintos sectores de la sociedad, ofreciendo un espacio para la integración social, tanto de carácter funcional como simbólica, atenuando así la fuerza de los clivajes sociales preexistentes, con la notable excepción del género (a cuya acentuación más bien contribuyó): entre nacionales e inmigrantes (tanto del extranjero como del interior, como ocurrió en Uruguay,

⁹ Al respecto, Elias ha señalado: “Las competiciones deportivas permiten que los seres humanos venzan a otros en un combate físico sin dañarlos físicamente. La resolución de la tensión y del esfuerzo de la batalla en la victoria puede producir un efecto vigorizante y purificador [catarsis]. La persona puede sentir con gozo y sin mala conciencia la confirmación de la propia valía, un acrecimiento justificado de su autoestima en la seguridad de que fue una lucha limpia. En ese sentido, el deporte proporciona amor a uno mismo sin remordimiento” (Elias y Dunning, 1996, p. 65, n. 11).

Argentina y Brasil), entre diferentes estratos sociales, entre grupos étnicamente diferenciados, entre distintas culturas regionales, entre diversas confesiones religiosas. Por otra parte, la fuerza nacionalizadora del fútbol se benefició de la existencia de un sistema competitivo internacional, lo que permitió la construcción de símbolos de pertenencia/diferencia nacional, como también la búsqueda de prestigio y reconocimiento internacional. Las competencias internacionales, más allá de las eventuales alegrías y de los constantes desengaños (“el sufrimiento une más que la alegría”, según Renan), operaban como “dramas nacionalistas” que contribuían a generar un sentimiento de pertenencia a una comunidad de destino en anonimato.

De esa manera, el fútbol se ha convertido en un “juego profundo” de carácter “patriótico”, en un drama social que opera como un ritual en el que —así no sea más que de manera efímera— la sociedad trasciende, de manera emocionalmente profunda, las diferencias sociales o clivajes que la atraviesan estructuralmente, para constituirse en una *communitas*. Los encuentros de *nuestra selección* operan como un espacio de “fusión colectiva”, donde se genera un sentimiento de igualdad y se celebra la pertenencia a la nación: es el momento de la totalización y la unificación nacional, en el que lo múltiple social se convierte en uno nacional. Por eso, se podría decir —parafraseando a Renan— que cada cita internacional sobre el gramado, cada partido de la selección, cada convocatoria a “apoyar a nuestra selección” es una interpelación nacionalista que opera a la manera de un “plebiscito”, si no diario, al menos frecuente, en el que cada ciudadano es llamado a renovar su adhesión voluntaria a la nación, a manifestar su pertenencia a la misma, a expresar públicamente su compromiso con la “causa común”.

La *Selección Nacional de Fútbol* se suma, pues, al arsenal simbólico de la nación, y los “once de la tribu” (Juan Villoro), como “cristal de masa” (Elías Canetti) son los principales actores de este drama nacionalista en el que “se forja patria”, lo que no debe hacernos olvidar que la “representación nacional” abarca, por extensión, a cada uno de los miembros de la nación, que se convierte en “la doce”, ingrediente fundamental de todo ritual deportivo y patriótico: “Hoy jugamos todos”. Con independencia de que le guste o no el fútbol, cada ciudadano es interpelado por el discurso nacionalista, es llamado a “vestir la camiseta”, es convocado a implicarse de manera emocionalmente profunda en la “cruzada nacional”: nadie puede sustraerse al ritual nacionalista que acompaña al fútbol de selecciones, sobre todo cuando se trata de un juego decisivo, en el que “se juega la patria”. Como lo dijo un periódico costarricense, “... ni un solo costarricense digno y amante de su país debe dejar

de dar su apoyo a la Selección Nacional de Fútbol”. Lo dicho: “La *Selección* somos todos”.¹⁰

¿Quiénes somos? El fútbol como invención de tradiciones y de identidad/diferencia nacional

La invención de la nación implica procesos específicos de producción, circulación y recepción de los discursos, narraciones e imaginarios. El fútbol tiene un lugar privilegiado en el proceso de imaginación de la nación no solo porque se juega, sino también porque se ve —y de manera fundamental—, porque se habla y se escribe. Los encuentros de fútbol se juegan tanto en el campo deportivo como a distancia; son espectáculos masivos cuyo alcance llega no solo a quienes asisten al estadio, sino que (gracias a la labor de los medios de comunicación —radio, televisión, prensa, Internet—) envuelven en una burbuja comunicativa al conjunto de la sociedad. Con frecuencia, la sección deportiva ocupa un elevado porcentaje —no es extraño que mayor al de cualquier otra temática— tanto en la prensa escrita como en la programación de radio y televisión. No es casual que se haya denominado al *Gráfico* —la primera revista de deportes creada en América Latina (1919) y vigente aún en la actualidad— la “Biblia del deporte sudamericano” (Sánchez León, citado por Archetti, 2003, p. 90).

Pero el fútbol no está presente solo en las agenda mediáticas; es también uno de los temas más comunes y recurrentes de conversación entre la población masculina de los países latinoamericanos, como cualquiera puede constatar si presta atención a los vecinos de mesa en cualquier espacio público o, en épocas más recientes, si revisa los intercambios verbales que se generan en las redes electrónicas virtuales. Por eso el fútbol se ha constituido en una “esfera pública plebeya”, porque es un tema que, además de invitar a la sociabilidad (sobre todo masculina, intergeneracional, interclasista, interétnica), es un pretexto (alegoría) para intercambiar opiniones so-

¹⁰ La articulación entre fútbol y nacionalismo no es privativa de los países latinoamericanos, pues se encuentra extendida ampliamente en el mundo. Pueden verse algunos estudios sobre países de Europa, África, Asia y Oceanía en los siguientes textos: G. Finn y R. Giulianotti (eds.), *Football Culture: Local Contexts, Global Visions* (2000); A. Bairner, *Sport, Nationalism and Globalization: European and North American Perspectives* (2001); S. Seguro, *Fútbol y pasiones políticas* (1999); P. Darby, *Africa Football and FIFA: Politics, Colonialism and Resistance* (2002).

bre múltiples temas, entre los que, sobre todo en las inmediaciones de un partido considerado fundamental de *nuestra* selección, destacan los rasgos relevantes de *nuestra* identidad nacional. Si el fútbol hace posible “la magia de la religión”, que es la conversión del azar en destino, se debe no solo a las peripecias del juego, sino también a la magia de la palabra.

El fútbol contribuye a generar un sentimiento de “comunidad en anonimato”, en la medida en que opera tanto como una máquina discursiva para interpelar masivamente a la ciudadanía, como porque constituye una arena pública en la que la ciudadanía-afición se plantea, de manera cruda y apasionada, preguntas y respuestas fundamentales acerca de lo que es la nación, de lo que significa pertenecer a ella, de lo que significa ser un buen ciudadano. Es decir, el fútbol no solo es un escenario ritualizado donde los individuos pueden expresar su pertenencia y adhesión a la nación, sino que también es una esfera pública plebeya donde se elaboran de manera dramatizada los rasgos culturales que definen lo que imaginamos como nuestra particular identidad nacional. Los discursos y narraciones sobre la nación tienen una poderosa fuerza *performativa*, pues no solo “describen” la identidad, sino que la “producen” como una marca diacrítica, como “diferencia” —el valor de los rasgos radica en su diferencia—. La identidad nacional que se imagina a través del fútbol se hace sobre la base de narraciones construidas en torno a la *performance* corporal y colectiva, tanto de los miembros del equipo, como de quienes están llamados a apoyarlos desde fuera del campo, puesto que no solo se comenta la “actitud” y el “desempeño” de los jugadores y el cuerpo técnico, sino también la “fidelidad” y el “aguante” de los aficionados-ciudadanos. La identidad se “hace”, se reinventa cotidianamente, en cada encuentro futbolístico con gestos y palabras, en el campo de juego, en las tribunas, en cualquiera de los lugares —aún los más recónditos— del territorio nacional donde alguien se siente interpelado por *su* selección.

Los encuentros futbolísticos tienen un carácter episódico, pero los discursos sobre el fútbol conforman un rumor perpetuo, que ocasionalmente deviene en estridente alarido de júbilo o de frustración. Un partido de fútbol, que dura poco más de 90 minutos, puede generar interminables elaboraciones discursivas, e incluso alcanzar elevadas cotas de fabulación, algo que era particularmente cierto en la época de la narración radiofónica, antes de que la televisión “desacralizara irreversiblemente al fútbol” (Salcedo, 1998, pp. 109-110). Tomemos como ejemplo el célebre “Maracanazo”: ¿Quién no ha oído alguna vez contar, con voz evocativa y mirada centellante, la historia de aquella tarde de 1950, cuando “la celeste” uruguaya, comandada por Obdulio Varela, mejor conocido como el Negro Jefe, volcó

el marcador en contra, venció a domicilio al favorito Brasil y se alzó con la Copa Mundial? Más aún, una sola y efímera jugada, por obra de la alquimia narrativa, puede obrar el milagro de la inmortalidad, como lo muestra Andrés Salcedo cuando cuenta cómo la inolvidable narración del chileno Patricio Bañados convirtió lo que había sido producto de un azaroso ventarrón, en un espectacular gol olímpico con el que el colombiano Marcos Coll ridiculizó nada menos que a Lev Yashin, el mítico portero soviético conocido como la Araña Negra: “Oído por la radio, ese gol me había parecido obra de la astucia de un animal indefenso en el corazón de la selva” (Salcedo, 1998, p. 110).

La tensión dramática del fútbol se debe en gran parte a que todo juego de *nuestra* selección es construido discursivamente como un potencial *acontecimiento* comunitario: la narrativa futbolística reviste todo evento deportivo con un aura épica, como si se tratara de una oportunidad para cambiar la historia nacional. Es el síndrome de “David frente a Goliat”: contra todos los pronósticos, contra la lógica y contra la historia, cada partido es presentado, vivido, como un potencial “punto de quiebre”, como un “parteaguas”, como un “nuevo comienzo” en la vida de una comunidad. Esto parece ser especialmente evidente en las naciones ávidas de redención histórica, ansiosas de reconocimiento internacional, urgidas de remontar el linde de la historia (aludo aquí a la sentencia de Hegel según la cual la historia tiene como único escenario a Europa: los otros son “pueblos sin historia”). Gracias a la retórica futbolera, un triunfo contundente o incluso una victoria moral sobre un contrincante prestigioso en un evento de renombre pueden producir, en la vivencia de la afición-ciudadanía, el efecto de un “salto de tigre” en la historia de una nación, si me permiten usar la imagen que propone Walter Benjamin en sus tesis sobre filosofía de la historia.

Desde luego, cada encuentro es vivido de manera distinta por cada una de las naciones representadas sobre el césped: para quienes tienen la historia a su favor, se trata de reafirmar su superioridad deportiva; para los que juegan contra la historia, se trata de un nuevo comienzo. Un ejemplo de esta doble vivencia es el partido entre Argentina y Colombia por las eliminatorias a Estados Unidos 1994, jugado en el Monumental de River de la ciudad de Buenos Aires, donde el combinado “cafetero” se impuso 5 a 0, con el cual no solo obtuvo un lugar en la final de la Copa Mundial, sino que derrotó a la Historia: “¿Quién iba a pensar que en la encerrona del Monumental la historia se partiría en dos?”, se preguntan los editores del artículo testimonial de Francisco Santos, titulado con elocuencia “5-0”, en un reciente libro: *Dios es colombiano: Historias reales para creer en tu país* (en vv. AA., 2011, p. 151).

El politólogo Andrés Dávila, pionero en las reflexiones sociológicas sobre el fútbol en su país, ha resumido el sentimiento colombiano con las siguientes palabras:

Para los colombianos esa inocultable satisfacción de derrotar al poderoso, de humillar al prepotente, de alcanzarlo todo gracias a “la fe en lo nuestro”. Un equipo y unos jugadores que, sin importar las circunstancias, imponen sus condiciones y no olvidan ceñirse a sus principios, aquello en lo cual se reconocen y hacen que los colombianos se reconozcan. Esos factores múltiples, inexplorados, que sirven de vínculo y de mediación entre la selección y su pueblo y entre su pueblo y una imagen de lo colombiano. Pero además, esta victoria tenía algo nuevo: la contundencia, los goles, la novedosa experiencia de conseguirlo, sin tanto sufrimiento. Como si de verdad el país, por fin, encontrara la ruta de salida del purgatorio. [1996, p. 35]

Como contraparte, dice el autor: “Para los argentinos ‘vergüenza’, como tituló una prestigiosa revista deportiva (y para Maradona [que días antes había descartado cualquier posibilidad de triunfo colombiano apelando a la Historia] 0 en historia, como lo destacó una propaganda en un diario en un periódico colombiano” (Dávila, 1996, p. 35).¹¹

Alegría para los vencedores, vergüenza para los caídos. El antropólogo Eduardo Archetti, destacado estudioso del fútbol como fenómeno cultural en Argentina, señala que, para la generación joven de aficionados-ciudadanos rioplatenses, la derrota de la “albiceleste” frente a Colombia habría sido igual o más humillante que

¹¹ Sergio Álvarez, en su ensayo “El Pibe”, se refiere a este acontecimiento como “... la felicidad de un triunfo que ha enloquecido a Colombia y que se convertirá en el mayor carnaval, en la mayor explosión de alegría, vitalidad y muerte que haya vivido el país en los últimos cincuenta años del siglo xx” (en vv. AA., 2011, p. 89). En Costa Rica, al recibir a la Selección Nacional que había logrado la inédita hazaña de pasar a octavos de final en su primera participación en una final de Copa Mundial, el presidente de Costa Rica de entonces, Rafael Ángel Calderón, manifestó eufórico ante los medios: “... hemos esperado más de 30 años y nos han dado [la Selección Nacional] lo más maravilloso que ha ocurrido en la historia costarricense [...] lo más grande que nos ha dado Dios” (21 de junio de 1990). Con equivalente entusiasmo, el técnico colombiano afinado en Ecuador, Leonel Montoya, comenta la primera clasificación de Ecuador a la fase final de una Copa Mundial: “El 7 de noviembre del 2001 nació un nuevo Ecuador. Luego de 71 años de frustraciones, la Selección Nacional calificó por primera vez a un Mundial de Fútbol [...] Ahora todo ecuatoriano sabe y siente que ¡sí se puede! [...] Maravilloso ejemplo el que ha dejado el fútbol para los niños y jóvenes ecuatorianos que comienzan su lucha por la vida; porque de hoy en adelante, nadie se atreverá a decirle a un ecuatoriano que no se puede [...] Ningún gobierno, ningún político, ningún científico, ningún artista ha hecho tanto por el país, como el fútbol [...] Los pueblos, a falta de realizaciones notables, de progreso científico, o de justicia social, se aferran al fútbol como la única expresión de orgullo” (Montoya, 2001, *passim*).

la “hecatombe” sufrida por Argentina al perder 1 a 6 frente a Checoslovaquia en el Mundial de Suecia de 1958. Cita el siguiente testimonio de uno de sus informantes:

En el futuro, incluso para nosotros los ancianos, la derrota de Colombia se verá probablemente como más trascendental que otros contratiempos. Los argentinos les enseñaron a los colombianos a jugar al fútbol; ellos fueron durante muchos años, nuestros hijos; nos respetaban y nos admiraban, y ahora nos humillan. Me siento mal, no solo por los cinco goles, sino principalmente porque ellos juegan nuestro estilo, juegan ‘la nuestra’ y nosotros no jugamos nada [Archetti, 2003, p. 238].

Hay que rescatar de este episodio, sin embargo, la nobleza del público argentino, incluido Maradona, que, cuando la goleada se hizo inminente, aplaudió el buen fútbol de los colombianos... y recitó, como un mantra, como un conjuro, el cántico que siempre sale a relucir en los momentos de estupor: “maradoooooooo... maradoooooooo... maradooooo...”¹²

Cuando la calidad de la exhibición o el resultado de un juego nos sorprenden, positiva o negativamente, estamos frente a un acontecimiento deportivo con profundas implicaciones sobre nuestra propia identidad como nación: pasado el momento de estupor que implica asomarse fugazmente a las puertas del paraíso o a las del infierno, según sea el caso, invariablemente surgen algunas preguntas fundamentales: ¿Cómo fue esto posible? ¿Quiénes somos *ahora*? En esos momentos dramáticos la retórica nacionalista alcanza su apogeo. Es tiempo del verbo: la magia de las palabras entra en juego y todo lo que hasta entonces era banal y cotidiano adquiere un carácter extraordinario, sublime, maravilloso, terrorífico. Ha llegado la hora de enunciar la “verdad” del acontecimiento, de construir explicaciones verosímiles sobre las razones que hicieron posible aquello que hasta ahora nos parecía imposible.

Si se trata de una luminosa victoria, se celebrará emotivamente el que ¡al fin! se hayan puesto de manifiesto, en acto, los potenciales de nuestro pueblo, sus virtudes soterradas, sus olvidados arcanos. Los más eufóricos dirán que la patria ha sido redi-

¹² Según Bayce, para los uruguayos “la pérdida de ‘virginidad’ futbolística se produjo en el llamado ‘partido del siglo’ (derrota de 4 a 2 en alargue en la semifinal con la célebre ‘máquina húngara’ de Puskas en 1954, en el Mundial de Suiza), la verdadera demolición del orgullo, honor y autoestima nacionales ocurrió cuando Uruguay no calificó para el Mundial de Suecia en 1958, recibiendo un traumático 5 a 0 contra Paraguay en Asunción. Durante ese campeonato, Argentina, aunque clasificó, sufrió un trauma casi semejante, perdiendo 6 a 1 con Checoslovaquia en su serie” (Bayce, 2003, p. 171). Para una “reflexión desde la derrota” del caso colombiano, consúltese Dávila (2006).

mida y no faltarán quienes propongan para presidente de la república a alguno de los protagonistas destacados de la hazaña. Si el resultado es una humillante derrota, se recurrirá casi invariablemente a la autoflagelación: se lamentará interminablemente nuestra incapacidad y nuestros defectos; se hablará de “confusión” y “desorientación”, de “pérdida de identidad” o, con guiño tanguero, de “la vergüenza de haber sido y el dolor del ya no ser”. No faltarán los moralistas que exigirán emprender una cruzada redentora, quienes exigirán castigo ejemplar para los responsables (comenzando por el técnico, desde luego); en el caso más extremo, se atentará incluso contra la vida de aquellos a los que se señala como culpables. Pasado el momento de intensa emoción que sigue a la victoria o a la derrota, se buscará enunciar las enseñanzas que el acontecimiento deja a los demás, las lecciones para la historia.

La búsqueda de explicaciones, la enunciación de las verdades, la extracción de moralejas constituyen el móvil que alimenta la construcción de narrativas sobre la nación como comunidad, así como la elaboración discursiva de los rasgos culturales que imaginamos nos caracterizan como “pueblo”. Cronistas, comentaristas, periodistas, poetas, músicos, artistas plásticos, historiadores, biógrafos, sociólogos, antropólogos, ideólogos y publicistas, profesionales o improvisados, interesados o imparciales, orgánicos o contraculturales, se darán a la tarea de elaborar discursos épicos o narrativas trágicas que pretenden enunciar la verdad del acontecimiento y clausurar, de una vez y para siempre, la proliferación de sentido, que mana a borbotones en los momentos críticos que, como diría el sociólogo boliviano René Zavaleta, son también potenciales “momentos constitutivos” de la nación. Con frecuencia, en esos instantes se produce un retorno a la vertiente étnico-cultural del nacionalismo:¹³ se dirá que la identidad nacional es correlativa del estilo nacional de juego, siendo ambas un subproducto de las características “primordiales” de la nación: los rasgos étnicos, el paisaje o la geografía, la culinaria o la música.

Se hablará, entonces, de cómo las diversas particularidades nacionales “encarnan” en el estilo de jugar del equipo nacional, de la forma en que la “idiosincrasia nacional” se manifiesta en la manera de tratar la redonda. Se dirá, por ejemplo, que el fútbol brasileño es un “fútbol mulato”, caracterizado por ser un escenario privi-

¹³ Aquí sigo una distinción usual en los estudios sobre nacionalismo, entre nacionalismo “cívico” (también denominado “patriotismo”) y nacionalismo “étnico”; el primero tiene un carácter republicano y se refiere sobre todo a la idea de que la nación se constituye con base en un “contrato social” y una “adscripción voluntaria”; el segundo es producto sobre todo del romanticismo y parte de la idea de que la identidad nacional está fundada en una herencia inmemorial, cuando no en la sangre, el paisaje o algún otro tipo de “esencia” cultural.

legiado de la “democracia racial”, tesis esbozada por el sociólogo Gilberto Freyre y el escritor Mário Rodrigues Filho, que ha nutrido la mitología futbolera brasileña por más de seis décadas. Por su parte, periodistas como Borocotó o Chantecler, en Argentina, postularán que es la huella indeleble del *potrero*, así como de su ineludible lazo con el *tango*, lo que explica la epopeya del *pibe* y su peculiar estilo “criollo” de juego argentino; se imaginará, sobre todo a partir del “Maracanazo”, que el estilo del que hacen gala los uruguayos es una incuestionable combinación entre la “picardía gaucha” y la “garra charrúa”, pobladores criollos e indómitos indígenas que poblaron la orilla oriental del Río de la Plata, etc.¹⁴

En otros casos, como ocurrió en Costa Rica en la final de la Copa Mundial, en 2002, se establecerán vínculos entre los logros deportivos y las creencias y comportamientos religiosos del equipo nacional, atribuyéndose el milagro de la participación honrosa a la virtud religiosa, así como a la “humildad” y “sencillez” del campesino costarricense (véase Villena, 2010 y 2006). Se pergeñan, también, poéticas asociaciones entre el fútbol y otras manifestaciones culturales populares, como la comida: según Borocotó, la elegancia del estilo criollo se debería atribuir a las propiedades mágicas del afamado asado argentino (Archetti, 2003). Andrés Salcedo destaca, para el caso colombiano, el vínculo entre estilo nacional de jugar al fútbol y tradición musical, destacando la hibridación cultural: “El fútbol colombiano es un reflejo de la música que lo habita. Ecos lejanos de tango argentino, de batucada brasileña, de cambombe uruguayo. La vieja retreta dominical que acompañó nuestra infancia. / A esa música le hemos agregado nuestras propias melodías. El resultado es una música perfumada por el mar y la montaña que también contiene el cansancio, la melancolía y el desgaste emocional” (Salcedo, “Las músicas del fútbol”, 1998, p. 165).

Mediante estas elaboraciones, los discursos en torno al fútbol contribuyen a la definición de estereotipos nacionales e incluso regionales. De hecho, se han destacado, de manera genérica y reiterativa, dos grandes estilos de jugar fútbol, que se han asociado a dos regiones geográficas definidas, Europa y América Latina, que por

¹⁴ Sobre el caso brasileño puede consultarse, entre muchos otros, *História e a invenção de tradições no futebol brasileiro* (2000) y *Futebol brasileiro e sociedade: A interpretação culturalista* (2003), ambos de Antonio J. Soares; sobre el caso argentino se pueden revisar los trabajos ya citados de Eduardo Archetti (2000 y 2003); el caso uruguayo ha sido estudiado por Rafael Bayce en *Cultura, identidades, subjetividades y estereotipos: Preguntas generales y apuntes específicos en el caso del fútbol uruguayo* (2003), así como, de R. Giulianotti, *Buit by the Two Varelas: The Rise and Fall of Football Culture and National Identity in Uruguay* (2000); Andrés Dávila ha reflexionado sobre el caso colombiano en varios artículos (véase la bibliografía); sobre el caso costarricense puede consultarse mi libro *Golbalización: Siete ensayos heréticos sobre fútbol, identidad y cultura* (Villena, 2006).

extensión geopolítica podrían remitirse también a dos hemisferios: el norte y el sur. Acudiendo a un símil literario, Pier Paolo Pasolini habría caracterizado la diferencia entre el fútbol europeo y el latinoamericano atribuyendo al primero un carácter de prosa y al segundo un carácter poético. Por su parte, Gilberto Freyre habría establecido esta diferencia acudiendo a las categorías culturales heredadas de la mitología griega a través de la pluma de Nietzsche: el fútbol latinoamericano sería fundamentalmente dionisiaco (sería un artefacto productor de goce), en tanto que el fútbol europeo sería principalmente apolíneo (se fundamentaría en la disciplina espartana).

Llegados a este punto de febril fabulación binaria,¹⁵ podríamos acudir a la historia del arte y señalar que la estética del fútbol europeo es principalmente de tipo “neoclásico”, mientras que el latinoamericano tiene un inconfundible estilo “barroco”; también es posible señalar que el fútbol latinoamericano pertenece a la edad “romántica”, mientras que el fútbol europeo sería un producto más bien del “racionalismo ilustrado”; en último término, el fútbol europeo se regiría por una geometría euclidiana, lineal, en tanto que el fútbol latinoamericano sería una permanente trasgresión curvilínea de la misma.¹⁶ Algunos otros han dicho que el fútbol británico se asocia a lo industrial (su metáfora preferida es la máquina: la “naranja mecánica”), mientras el estilo criollo lo hace al sistema social preindustrial (es más bien una “orquesta” o un “ballet”). Podríamos también decir que el estilo europeo se asemeja a la música sinfónica, en tanto que el estilo latinoamericano guarda estrecha afinidad con el *jazz*: el primero somete al solista a la disciplina de la partitura y la autoridad del director, el segundo se fundamenta en el virtuosismo y la improvisación de los solistas.

¹⁵ Como la lucha libre, los estilos de jugar al fútbol parecen resumirse en una fórmula binaria de opuestos: los “técnicos” y los “rudos”; desde luego, no hay nada comparable al par “máscara contra cabellera” en el balompié.

¹⁶ En un bellissimo ensayo titulado “La estrategia de la araña: Elementos para una arcológica del saber”, el semiólogo boliviano Luis H. Antezana, otro de los pioneros en los estudios culturales sobre el deporte en América Latina, apunta: “Desde ya, esta geometría es pluridimensional, basta pensar en un ‘sombbrero’ o en un largo saque o en un pase ‘combeado’ para reconocer un obvio aprovechamiento de las curvas en el espacio. Aunque quizá Euclides no nos sirve todavía para pensar alguna de estas formas —si imaginamos, por ejemplo, planos que acompañan las trayectorias de los jugadores o el balón—, no habría que descuidar algunos criterios no-euclidianos para apreciar debidamente estos desplazamientos: algunas ‘paredes’ —digo yo— gracias, por ejemplo, a un pequeño chanfle adicional, logran formar curiosos triángulos cuyos ángulos interiores suman, seguramente, algo más que solo 180°. Y desde el punto de vista catastrófico [...], un autogol equivale, prácticamente, al supuestamente imposible cruce entre dos líneas paralelas; quien busca evitar el gol, en realidad lo convierte. Esta topología es, en rigor, fundamentalmente esférica; no solo por la evidente relación entre la bola y el juego, sino, sobre todo, por la perspectiva del arquero” (1996, p. 22).

Menos maniqueo, pero igualmente lírico, Andrés Salcedo apunta:

El fútbol suramericano siempre ha oscilado entre la exquisitez cortesana de los grandes imperios y la barbarie absoluta. En el futbolista de esta parte del mundo pugnan por salir a flote dos fuerzas antagónicas: la inspiración del artista y la agresividad del cavernícola. [1998, p. 153].

Inevitablemente, esta última frase nos trae a la mente dos nombres, ambos argentinos, diametralmente opuestos en su concepción de lo que debe ser el fútbol, pero que caracterizan perfectamente lo que Archetti (2003) ha denominando el “dualismo ético” que tensiona el fútbol argentino: Menotti y Bilardo, el fútbol arte contra el fútbol máquina, la diversión contra el resultado, la gratuidad lúdica contra el maquiavelismo deportivo, sobre la que también ha discurrido la pluma de Ernesto Sabato en *De héroes y tumbas*, que personifica ambos estilos en dos personajes: Seoane y Lalín; el primero solo quiere marcar goles, al segundo le preocupa la diversión.

Con lirismo inagotable, aunque sin demasiado rigor lógico o fidelidad histórica, el fútbol de representación nacional ha servido de arena pública para que, de manera recurrente, los aficionados-ciudadanos fabulen, con generosa imaginación, acerca de los rasgos culturales y de carácter que definen lo que podríamos llamar la “identidad nacional”. Sin ignorar su valor en términos de la construcción de imaginarios nacionales, parece necesario, sin embargo, tomar cierta distancia crítica y relativizar el valor de verdad de tales ejercicios ficcionales de “invención de tradiciones” (Hobsbawn y Ranger, 1990). Como Andrés Salcedo, que toma distancia irónica de la socorrida sentencia según la cual “se juega como se es, se juega como se vive”, en torno a la cual comenta:

Algunos encuentran muy bonito y muy literario eso de que cada país juega como vive. A mí eso me huele a manteca rancia retórica. A Valdano y a Maturana. Pura filosofía de botica.

Si eso fuera cierto, los italianos jugarían al fútbol con el encanto y la elegancia con que visten. Ese fútbol tendría la opulencia sonora de la lengua que hablan [...] Si fuera verdad que el fútbol se juega como se vive, como lo pregona la elocuencia microfónica de Valdano y Maturana, el que practican los paraguayos repetiría las suave cadencias de sus guaraníes. Sería azul como un lago y no rojizo como una fragua. [1998, p. 212].

El fútbol como “centro ejemplar”: Imaginando la masculinidad

Como señalamos, los discursos pretenden enunciar la verdad del acontecimiento futbolístico y revelar los arcanos que lo cifran, elaborando alegorías sociales mediante las cuales se reflexiona, por la vía indirecta, sobre las virtudes y los defectos *modales* que configuran lo que en algún momento se denominó el “carácter nacional” (la “personalidad modal”) o, en lenguaje más contemporáneo, los rasgos culturales que definen la “identidad nacional”. Estos discursos tienen una enorme densidad simbólica y, de manera fundamental, un carácter *performativo*: más que *interpretar* lo que ocurre, *legislan* sobre la realidad; más que *describir* el acontecimiento, *prescriben* lo que debe hacerse para estar a la “altura” como nación, alegorizan el fútbol para legislar —o mejor, semantizar— en todos los ámbitos de la vida y no solo en la esfera futbolística.

Ahora bien, dado que el fútbol de selecciones, como el de clubes, es una práctica fundamentalmente masculina, los discursos sobre la nación que se construyen en torno al fútbol invariablemente remiten a un tercer término: la masculinidad. Las narrativas de la nación que giran en torno al fútbol son también discursos sobre la relación entre masculinidad y fútbol, entre masculinidad y nación, porque fundamentalmente el rol representacional protagónico está reservado a los hombres adultos jóvenes. Parece difícil expresar este mandato patriótico rebotante de masculinidad hegemónica en términos más elocuentes de lo que lo hiciera el poeta brasileño Vinicius de Moraes, para quien, en el imaginario futbolístico, son los hombres los llamados a defender, “hasta la última gota de nuestra sangre”, el “himen de la patria-niña” (citado por Dávila, 1996, p. 34).

Con honrosas excepciones, las narrativas de la nación que se tejen en torno al ritual futbolístico se revisten de un cometido pedagógico, cual es “educar moral y cívicamente” a la población masculina (de manera secundaria e implícita, también a la población femenina), promoviendo la formación de vínculos de identificación profunda de los ciudadanos-aficionados con los héroes deportivos: se atribuye a los jugadores y cuerpo técnico el papel fundamental de servir como *centro ejemplar* de la sociedad, socializándolos según un modelo de “masculinidad hegemónica” (Connell, 1995). Como miembros del *crystal de masa*, se les asigna la responsabilidad de servir de inspiración a las nuevas generaciones, la tarea de escenificar —tanto dentro de la cancha como fuera de ella— las virtudes masculinas que se consideran necesarias para que la “patria” alcance “el lugar que se merece”. Parafraseando al antropólogo Clifford Geertz, podríamos decir que la selección nacional es un “paradigma micros-

cópico que cumple la función de diseminar, mediante exhibición, la civilización”: la selección “es como el sol, el país es como su aureola” (Geertz, 1992, p. 171).

Los discursos sobre el fútbol no solo prescriben reglas de comportamiento para los jugadores y la “gente de fútbol”, sino que también lo hacen en relación con la afición-ciudadanía, puesto que buscan educarla sentimental y moralmente, induciendo ciertas formas de comportamiento consideradas socialmente deseables. Se espera que, participando en el ritual futbolero, los aficionados-ciudadanos no solo renueven de manera pública y permanente su lealtad hacia la nación, sino que también aprendan a distinguir lo bueno de lo malo, lo deseable de lo repudiable, lo bello de lo feo. Se espera, de manera fundamental, que cada ciudadano-aficionado se identifique con sus héroes y aprenda cómo debe comportarse un “hombre de verdad” cuando el honor de la patria (“el himen de la patria-niña”) es amenazado por los rivales deportivos de turno.

La organización interna y los símbolos que moviliza el ritual deportivo generan una alta tensión psicológica que “desarma” intelectualmente a los participantes, generando disponibilidad afectiva y cognitiva, y los torna especialmente receptivos a la interiorización de sentimientos de pertenencia comunitaria, así como a la identificación profunda con modelos de comportamiento inducido por la vía ejemplar-mimética. Esa función socializadora es permanentemente reforzada mediante la reiteración de relatos míticos y rituales conmemorativos, que escenifican y narran una y otra vez las fabulosas hazañas de los héroes deportivos, cuyo comportamiento ejemplar debe servir de inspiración a las nuevas generaciones, que son llamadas a hacer propio el modelo de comportamiento que se considera característico de la comunidad nacional a la que se pertenece. Los héroes deportivos cumplen, gracias a la labor de los mitógrafos de la nación, la función de modelos, en dos sentidos: por una parte, condensan —en su estado más puro y logrado, cristalizan— las virtudes que hacen a la singularidad comunitaria; por otra, constituyen modelos de comportamiento que deben ser imitados por todos los que forman parte de la comunidad.

En último término, los discursos patrióticos sobre el fútbol muestran una tendencia a promover una ética sacrificial que glorifica las virtudes masculinas “hegemónicas” propias de la acción heroica y la ética del guerrero, tanto entre los miembros de la selección nacional, como entre los ciudadanos-aficionados.¹⁷ Como

¹⁷ Moore y Gillete (1991) han identificado cuatro arquetipos básicos de la masculinidad “madura”: el rey, el guerrero, el mago y el amante. En mi opinión, todos ellos están presentes en el discurso futbolero, incluido el de amante, cuya *ars erotica* tiene como objeto libidinal a la pelota, como dejan entrever los

señalé para el caso costarricense, luego de un análisis pormenorizado de los discursos periodísticos que se emitieron con ocasión de la participación de la *Sele* en la final de la Copa Mundial 2002: “El fútbol solo puede proveer el fortalecimiento de las lealtades y de la identidad nacional gratificante si tiene éxito la demostración pública (espectacular) de la virilidad del pueblo costarricense por interposición de persona (por la *Sele*)” (Villena, 2006, p. 180).

Pero la definición de la masculinidad —que en el caso del fútbol se construye en términos de la interacción masculino/masculino— se halla sujeta también a una tensión, que está estrechamente asociada a los estilos de juego: la tensión entre la niñez y la adultez, entre la libertad y la responsabilidad. Mientras el estilo dionisíaco se asocia más a la niñez, el estilo apolíneo se muestra más afín a la madurez.¹⁸ Esta ambigüedad se muestra también en la manera en que se juzgan las acciones de los jugadores, tema que también guarda relación con la posición que ocupan dentro del campo: la madurez sería un requisito para ser un buen portero o un defensa competente, en la medida en que los mejores mediocampistas y delanteros serían los *pibes*. El “estilo criollo” privilegia la alegría infantil sobre la responsabilidad madura; la exaltación del placer del juego frente al deber del trabajo. El recurso a la madurez casi siempre es secundario: se acude a ella cuando la picardía infantil resulta insuficiente para doblegar al adversario.¹⁹ Como apunta Archetti, con referencia al estilo argentino:

... la “nuestra” como una expresión de virtudes ligadas a la infancia: la inocencia, la creatividad, la ternura y la picardía... el potrero, percibido como un espacio de libertad, se relaciona con la infancia [...] La creatividad en el fútbol argentino siempre estuvo asociada a los jugadores imaginados como “chicos” [niños sin padre] que nunca van a madurar. [Archetti, 2003, pp. 232-234].

discursos que narran el tratamiento que los *cracks* le dan a la redonda. Di Stefano, uno de los más grandes, colocó a la entrada de su casa un monumento a la pelota, con la leyenda “Gracias, vieja”.

¹⁸ Theodor G. Adorno estableció, desde una perspectiva psicoanalítica, el mismo tipo de relación entre música clásica y madurez, asociando al jazz con una patología regresiva. Comprensiblemente, ese juicio le valió el eterno repudio de los amantes del jazz.

¹⁹ Un destacado ejemplo es la cita que hace Sergio Álvarez de una arenga que el *Pibe* Valderrama hizo a sus compañeros del Junior durante el intermedio de un partido en el que dejaban escapar la posibilidad de lograr el campeonato: “Pensé que aquí todos eran hombres, que tenían las pelotas bien puestas; pero aquí hay mucho maricón, mucho jugador de radio, mucho jugador de periódico...” (en vv. AA., 2011, p. 91).

Ahora bien, esta infantilización de los jugadores de fútbol tiene una doble cara: por un lado se exaltan las virtudes futbolísticas que poseen los “pibes”, pero a la vez se plantea de manera recurrente la necesidad de ejercer un control sobre ellos, debido a su “minoridad moral”. Como resultado, los jugadores de fútbol caminan sobre una cuerda floja: sus virtudes infantiles serían necesarias para el juego artístico, pero a la vez —sin el debido control— serían una amenaza para los intereses colectivos, sobre todo cuando la fama y el dinero se les sube a la cabeza. Por ello, son recurrentes los llamados a ejercer una función de control, de tutelaje, sobre las estrellas futboleras, que se encontrarían en la paradójica situación de ser dueños de una extraordinaria habilidad que, sin embargo, no pueden manejar por sí solos. Es decir, por un lado son “modelos de comportamiento”, pero por otro son objeto de vigilancia, de tutelaje “pastoral” (Foucault), para el cual se convoca a distintos actores para que ejerzan el control y la “contención”: al cuerpo técnico, a la dirigencia, a la prensa, a la familia, a la religión y, en general, a la afición.

De manera ambigua, entonces, se promueve la conversión de los jugadores en un “centro ejemplar” para la sociedad, destacando hiperbólicamente —en algunos casos hasta el “endiosamiento”— sus virtudes heroicas, tanto deportivas como cívicas, promoviendo la identificación de la sociedad con las mismas mediante la emulación de los “ídolos”. Pero cuando se hacen públicas situaciones “incómodas” o “escandalosas” provocadas por el comportamiento “descarriado” de algún astro deportivo, cuando “nuestros muchachos” incurren en trasgresiones a las buenas maneras, entre las cuales suelen incluirse acciones de violencia de género, se suele actuar con indulgencia paternalista señalando que se trata de “muchachos ingenuos” que no comprenden el alcance de sus acciones ni la importancia de la responsabilidad que se les ha asignado. Desde luego, entre medio, suele producirse un fugaz “pánico moral”, que genera indignados llamados a la “disciplina” y a “la mano dura” por quienes se supone que deben ejercer la “autoridad” deportiva.^{20, 21}

²⁰ Así, se espera que el jugador se mantenga en una especie de limbo entre la niñez y la madurez, algo así como un “axolote” (El antropólogo Roger Bartra ha utilizado la metáfora del axolote para caracterizar la “condición mexicana”: el mexicano mostraría una permanente “incapacidad para madurar”). Alfredo Molano ha reflexionado de manera incisiva en una de sus columnas periodísticas sobre los casos, ambos colombianos, del boxeador Pambelé y del entrenador Bolillo Gómez (“Crisis de identidad”, *El Espectador*, 14 de agosto de 2011).

²¹ Aunque relativamente escasos, el fútbol ha producido también héroes contraculturales, no exentos de contradicciones y destinos trágicos. Tal vez los antihéroes más destacados sean Garrincha y Maradona, los chicos rebeldes del fútbol, que convirtieron la trasgresión en un estilo de vida, haciendo estallar

Consideraciones finales

Todo lo que sé de moral lo aprendí jugando al fútbol.

Albert Camus

Jürgen Habermas, al reflexionar sobre la vigencia de “la Modernidad como proyecto inconcluso” (1989), concibe al público ilustrado de arte como aquel que, por un lado, se esfuerza en comprender las especificidades de un arte cada vez más autónomo, pero que, por otro lado, se preocupa también por iluminar —mediante el uso de la razón crítica— su vida cotidiana a partir de su comprensión del arte. Podríamos interpolar esta reflexión al público del fútbol: el fútbol podría operar como alegoría, como una esfera pública que, más allá del goce que se desprenda de las características formales del juego en sí, podría contribuir a “iluminar” la vida cotidiana de los aficionados, es decir, que trascienda su función de entretenimiento y contribuya a una comprensión más profunda de la vida y, por lo tanto, a vivir una vida significativa, inspirando a los aficionados para ser ciudadanos éticos.²² Tal vez es eso lo que quería decir Albert Camus cuando señalaba que “todo lo que sé de ética, se lo debo al fútbol”.

Para avanzar en esta dirección, sin embargo, es necesario prestar atención crítica a las mediaciones discursivas entre el juego y su recepción. Norbert Elias decía que el potencial civilizador del fútbol (entendiendo la civilización como el “control de los actos y las emociones”) estaba depositado en la regulación (codificación) del juego. Sin embargo, el mismo Elias, al referirse al comportamiento del público que acompañaba rutinariamente el espectáculo deportivo, constataba también la posibilidad de una reversión del proceso civilizador. La creciente violencia en las tribunas y las inmediateces de los estadios le llevaban a considerar que el fútbol se había convertido, de manera paradójica, también en un potencial disparador de violencia. Desde luego, las preocupaciones de Elias están totalmente vigentes en

a menudo el escándalo, sin por ello dejar de maravillarse cuando se encontraban sobre el césped. A estos jugadores, poseedores de una magia inigualable con el balón, no se les admira por sus virtudes morales, sino por sus rebeldías; no son un ejemplo moral para nadie, sino más bien poetas malditos (véase Villena, 2006, p. 171).

²² En este sentido, nada sería más nefasto que “solo nos hablaran de fútbol”, como pregonaba un anuncio del periódico *La Nación*, que en el marco de la fase final de la Copa Mundial 2002 publicó una página completa con la siguiente leyenda, repetida al infinito: “Ojalá solo nos hablaran de fútbol”.

todo el mundo, puesto que la violencia entre aficionados de fútbol es un fantasma que acompaña de manera permanente el espectáculo deportivo, aunque es preciso destacar que la misma aqueja más al fútbol de clubes que al fútbol de selecciones, en parte debido a que en esta rara vez las hinchadas rivales comparten espacio y tiempo. La violencia en el fútbol de representación nacional es fundamentalmente verbal y simbólica, aspecto que parece haberse exacerbado por el creciente uso de las tecnologías de la información y la comunicación por parte de los aficionados y la constitución de lo que J. Bale hace ya algunos años llamó las “hinchadas virtuales”.

Si bien es por demás evidente que el fútbol es una “máquina generadora de discursos”, se ha prestado atención más bien escasa a la calidad de las mediaciones discursivas que acompañan al espectáculo futbolero. Como es ampliamente conocido, durante mucho tiempo los voceros privilegiados del fútbol han sido los periodistas deportivos, muchos de ellos fervientes apasionados de este deporte, con frecuencia carentes de formación académica, a cuya creatividad, como señala Salcedo, hay que atribuirle la enorme riqueza del lenguaje del fútbol (1998, p. 45). Si bien estos “vehementes custodios de la palabra sagrada del fútbol, Góngoras del aire, canónigos del verbo”, acuñadores de frases e inventores de términos, han hecho importantes contribuciones a la renovación del lenguaje y tienen “más méritos que los intolerantes centinelas del museo de las palabras que es la Academia de la Lengua” (Salcedo, 1998, p. 42), también es evidente que, con frecuencia, han exacerbado irresponsablemente las pasiones nacionalistas y han alimentado de manera acrítica la reproducción de modelos de masculinidad más bien reprobables. Todo ello se ha agravado en las últimas décadas porque, sucumbiendo a las sirenas del mercado, han prestado su voz a la publicidad a extremos inauditos, llegando a ocurrir que, en la narración contemporánea, no parece existir ya jugador que no sea nombrado sin aludir a su patrocinador o acción que no lleve “marca” comercial.

Como consecuencia, pareciera que en nuestros días se cumple, también en el fútbol, la sentencia de Walter Benjamin: “El arte de la narración está tocando su fin” (1991). Vivimos en una época en la que, pese al creciente potencial comunicativo que provee la tecnología de punta, “la cotización de la experiencia ha caído”, en el que la gente tiende a “enmudecer”. Vivimos una época en que se está produciendo “el secuestro de la experiencia” (A. Giddens). En lo que concierne al deporte, la televisión ha contribuido de manera notable a erosionar la capacidad fabuladora de la narración. Como señala Salcedo (1998, pp. 109-110),

Antes de que la televisión desacralizara irreversiblemente al fútbol, todos teníamos algo de Copérnico. Solo sabíamos que la bola era redonda.

Lo demás: el andar de los jugadores, los gestos, los rituales, los goles, debíamos imaginárnoslo.

Era una maravillosa fabulación. Cuentos y leyendas que el locutor iba encadenando en una gran historia, con sus héroes, sus villanos, sus figuras trágicas. [...] Nosotros, con el código silábico del locutor creamos la mitología del domingo por la tarde. Un jardín encantado en el que nuestra fantasía entraba sin falta después del almuerzo [...] Después vino la televisión y nos asestó el golpe de gracia. A los que habíamos enloquecido oyendo el fútbol por la radio, la televisión nos volvió bobos.

Si antes la experiencia deportiva se encontraba amenazada principalmente por la confiscación política (que buscaba apropiarse del capital simbólico generado por el fútbol para lograr adhesión a determinada ideología o proyecto político), ahora nos enfrentamos sobre todo a la amenaza de la instrumentalización comercial de esa experiencia, que pretende apropiarse del capital simbólico que produce el fútbol con el fin de estimular la avidez consumista y, sobre todo, de asegurarse la lealtad del consumidor. Si la política busca convertir al fútbol en un canal de interpelación ideológica y propaganda partidaria, tornando al aficionado en súbdito y al jugador en soldado, el mercado aspira a hacer del fútbol un mero canal publicitario, reduciendo al aficionado al fútbol al papel de consumidor y al jugador al de promotor de marca. En ambos casos se empobrece el valor cultural del fútbol, puesto que el sistema (político o económico) coloniza el mundo de vida, donde se conforma la sociedad civil y se desarrolla la cultura: el espectáculo deportivo deja de ser un juego, un entretenimiento, un ámbito festivo de sociabilidad, una alegoría social, para devenir alienación y obligación.

El mandato sistémico que hoy nos abrumba, apenas asomamos los sentidos a algún medio de comunicación, parece ser: ¡Goza el fútbol! Desde que la industria cultural y la globalización mediática descubrieron el atractivo del espectáculo deportivo y su potencial publicitario, nos saturan con tantos partidos que ver, con tanta publicidad por evitar, con tantos detalles banales de la vida de los jugadores que olvidar, que ya no queda tiempo para conversar, para reflexionar sobre la vida, para deconstruir y reimaginar colectivamente la nación, para imaginar formas más

democráticas e inclusivas de vivir juntos, para hacer la pausa y hablar de otra cosa que no sea el fútbol... Rectifico: ¡ya no queda tiempo ni siquiera para conversar, en toda la rica extensión que tiene este verbo, de fútbol! Hipnotizados por los rayos catódicos de la pantalla televisiva, por las fotos saturadas de la página deportiva, por el estridente rumor de la radio, por el *spam* y la publicidad encubierta de Internet, terminamos enmudeciendo, nos hacemos autistas, nos sumergimos en el tedio absoluto. Nos embarga una enorme melancolía, porque sentimos que el fútbol ya no enriquece nuestra experiencia, que ya no ilumina nuestra vida: solo la coloniza.

Anexo estadístico

Tabla 1. Premios Nobel ganados por latinoamericanos

Nombre	Año	País	Área	Carácter
Gabriela Mistral	1945	Chile	Literatura	
Miguel Ángel Asturias	1967	Guatemala	Literatura	
Pablo Neruda	1971	Chile	Literatura	
Gabriel García Márquez	1982	Colombia	Literatura	
Octavio Paz	1990	México	Literatura	
Luis F. Loloir	1971	Argentina	Química	
Mario J. Molina	1995	México	Química	Compartido
Bernardo A. Houssay	1947	Argentina	Fisiología y Medicina	Compartido
Baruj Benacerraf	1980	Venezuela	Fisiología y Medicina	Compartido
César Milstein	1984	Argentina	Fisiología y Medicina	Compartido
Carlos Saavedra Lamas	1936	Argentina	Paz	
Adolfo Pérez Esquivel	1980	Argentina	Paz	
Alfonso García Robles	1982	México	Paz	Compartido
Óscar Arias Sánchez	1987	Costa Rica	Paz	
Rigoberta Menchú Tum	1992	Guatemala	Paz	

Fuente: elaboración propia con base en datos oficiales de los Premios Nobel

Tabla 2: Premios Nobel ganados por latinoamericanos (resumen por país)

<i>País</i>	<i>Total</i>	<i>Física</i>	<i>Química</i>	<i>Medicina</i>	<i>Economía</i>	<i>Literatura</i>	<i>Paz</i>
Argentina	5		1 (1971)	2 (1947, 1984)			2 (1936, 1980)
Colombia	1					1 (1982)	
Costa Rica	1						1 (1997)
Chile	2					2 (1945, 1971)	
Guatemala	2					1 (1967)	1 (1992)
México	3			1 (1995)		1 (1990)	1 (1982)
Perú	1					1 (2010)	
Venezuela	1			1 (1980)			
Total	16	0	1	4	0	6	5

Fuente: elaboración propia con base en datos oficiales de los Premios Nobel

Tabla 3. Campeonatos mundiales de fútbol masculino mayor: títulos obtenidos por selecciones latinoamericanas

<i>Selección</i>	<i>Campeón</i>	<i>Subcampeón</i>	<i>Tercero</i>	<i>Cuarto</i>
Brasil	5 (1958, 1962, 1970, 1994, 2002)	2 (1950, 1998)	2 (1938, 1978)	1 (1974)
Argentina	2 (1978, 1986)	2 (1930, 1990)		
Uruguay	2 (1930, 1950)			3 (1954, 1970, 2010)
Chile			1 (1962)	
Total	9	4	3	4

Fuente: elaboración propia con base en datos oficiales de FIFA.

Tabla 4. Campeonatos mundiales de fútbol masculino mayor: participaciones y juegos en fase final, países latinoamericanos

n.º	Selección	Participaciones			Juegos
		Total	Primera	Última	
1	Argentina	15	1930	2010	70
2	Bolivia	3	1930	1994	6
3	Brasil	18	1930	2010	92
4	Chile	6	1950	2010	23
5	Colombia	4	1962	1998	13
6	Costa Rica	3	1990	2006	10
7	Cuba*	1	1938	1938	3
8	Ecuador	2	2002	2006	7
9	El Salvador	2	1970	1982	6
10	Guatemala	0	—	—	0
11	Haití	1	1974	1974	3
12	Honduras	2	1982	2010	6
13	México	13	1930	2010	45
14	Nicaragua*	0	—	—	0
15	Panamá*	0	—	—	0
16	Paraguay	7	1930	2006	22
17	Puerto Rico*	0	—	—	0
18	Perú	3	1930	1978	12
19	República Dominicana*	0	—	—	0
20	Uruguay	9	1930	2010	37
21	Venezuela*	0	—	—	0
	Total	89	1930	2010	355

Fuente: elaboración propia con base en datos oficiales de FIFA

*Países donde el principal deporte es el béisbol.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1996). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antezana, Luis H. (1996). “La estrategia de la araña: Elementos para una arcológica del saber”. *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 91, San José, Flacso Costa Rica.
- Archetti, Eduardo P. (2001). *El potrero, la pista y el ring: Las patrias del deporte argentino*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *Masculinidades: Fútbol, polo y tango en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Badiou, Alan (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Bairner, Alain (2001). *Sport, Nationalism and Globalization: European and North American Perspectives*. Nueva York, State University of New York Press.
- Bayce, Rafael (2003). “Cultura, identidades, subjetividades y estereotipos: Preguntas generales y apuntes específicos en el caso del fútbol uruguayo”, en vv. AA., *Futbologías: Fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Benjamin, Walter (1991). “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Bhabha, Homi (2010). *Nación y narración: Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- Canetti, Elías (1995). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- Connell, Robert (1995). *Masculinities: Knowledge, Power and Social Change*. Berkeley: CUP.
- Da Matta, Roberto (comp.) (1982). *Universo do futebol: Esporte e sociedade brasileira*, Rio de Janeiro: Edições Pinakothèque.
- Darby, Paul (2002). *Africa Football and FIFA: Politics, Colonialism and Resistance*. Londres: Frank Cass.
- Dávila, Andrés (1996). “Fútbol y cultura nacional”. *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 91, San José, Flacso Costa Rica.
- (2006) “Fútbol, selección y nación: Reflexiones y replanteamientos desde la derrota”. *Quorum, Revista Iberoamericana*, 14, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, primavera.
- Dávila, Andrés y Londoño, Catalina (2003). “La nación bajo un uniforme: Fútbol e identidad nacional en Colombia, 1985-2000”, en vv. aa., *Futbologías: Fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

- Elias, Norbert y Dunning, Eric (1996). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Finn, Gerry y Giulianotti, Richard (eds.) (2000). *Football Culture: Local Contests, Global Visions*. Londres: Frank Cass.
- Geertz, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- (1992). *Observando al islam*. Buenos Aires: Paidós.
- Gellner, Ernst (1991). *Naciones y nacionalismos*. México: Alianza-Conaculta.
- Giulianotti, Richard (2000). “Buit by the Two Varelas: The Rise and Fall of Football Culture and National Identity in Uruguay”, en G. Finn y R. Giulianotti (eds.), *Football Culture: Local Contests, Global Visions*. Londres: Frank Cass.
- Habermas, Jürgen (1989). “La modernidad, un proyecto inconcluso”, en vv. AA., *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur.
- Hobsbawn, Eric y Ranger, Terence (eds.) (1990). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Mason, Tony (1995). *Passion of the People? Football in South America*. Londres-Nueva York: Verson.
- Montoya, Leonel (2001). *Bolillo, ¡Si se pudo! Así llegamos al mundial*. Quito: Santillana.
- Moore, Robert y Gillette, Douglas (1991). *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of the Mature Masculine*. San Francisco: Harper Collins.
- Oliven, Ruben y Damo, Arlei (2001). *Fútbol y cultura*. Bogotá: Norma.
- Ramírez, María Teresa (2001). *Hombre Pacho: Biografía autorizada de Francisco Maturrana*. Medellín: Universidad Nacional.
- Salcedo, Andrés (1998). *Las otras caras del fútbol*. Bogotá: Ediciones MTI.
- Segurola, Santiago (1999). *Fútbol y pasiones políticas*. Madrid: Debate.
- Soares, Antonio (2003). “Futebol brasileiro e sociedade: A interpretação culturalista”, en vv. AA., *Futbologías: Fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- (2000). “Historia e invenção de tradições no futebol brasileiro”, en vv. AA., *Peligro de gol: Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Villena, Sergio E. (2010). “De fútbol y otros demonios: Fútbol, nacionalismo y religión en Costa Rica”. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 35-36, San José, Universidad de Costa Rica.

——— (2006). *Globalización: Siete ensayos heréticos sobre fútbol, identidad y cultura*.

San José: Norma.

Villoro, Jorge (1995). *Los once de la tribu*. México: Aguilar.

VV. AA. (2011). *Dios es colombiano: Historias reales para creer en tu país*. Bogotá: Planeta.

IV

Patrimonio cultural

Desarrollo normativo del patrimonio cultural: ¿Inclusión o discriminación?

Monika Therrien

Cuando construimos en términos monumentales, lo que se pretende es materializar un eterno e imprescriptible orden social negando el cambio y transmutando en esplendor el miedo al paso del tiempo y la ansiedad sobre la muerte.

Lucien Lefebvre

Una de las características principales del desarrollo de la política pública sobre patrimonio cultural en Colombia, que no es exclusiva del país, es la de su fundamento primordialmente normativo, emanado directamente del Estado, antes que institucional o derivado de prácticas existentes en el seno de la sociedad misma. Un repaso a eventos relevantes para la historia del patrimonio cultural del país demuestra este hábito concreto, como cuando el Estado se apropia y cede el “tesoro

Quimbaya” al reino español, con la promulgación de la Ley 1931 sobre la protección del patrimonio arqueológico, sin que hubiera una institución que asumiera la responsabilidad de protegerlo o el reconocimiento de la existencia de dicho patrimonio por la sociedad.

Es de esta manera como el patrimonio cultural se constituye en un escenario que se construye desde el Estado, y por medio del cual, a su vez, se representa la idea de *nación*. Paulatinamente el Estado ha institucionalizado los entes encargados de asumir la preservación de ese patrimonio, con el fin de dirigir sus formas de representación y de gestión.

Esto también hace evidente que el patrimonio cultural no es una realidad que exista para ser descubierta: es construida a partir de discursos, intereses y referentes. Estos últimos, por lo general, han sido producto de movimientos promovidos internacionalmente para conservar los testimonios de antiguas civilizaciones y culturas, y que en el caso explícito del patrimonio cultural, se ha instrumentado en un organismo de carácter intergubernamental: la Unesco (Wright, 1998).

En el presente artículo se pretende mostrar de manera muy breve el modo como se adopta y consolida una visión del patrimonio cultural, entendido como fenómeno occidental moderno e instrumento estatal, y cómo se arraiga, en cuanto hábito que afecta las posibilidades de transformar sus fundamentos, acorde con las cambiantes ideas de *nación*, en el contexto colombiano.

La estructuración de un hábito patrimonial

Es posible rastrear esta construcción del hábito hasta el Renacimiento europeo, con esa mirada y valoración de antiguas civilizaciones como la romana o la griega, en las cuales las monarquías identifican elementos que denotan grandeza, regulación, poderío y orden, entre otros, que legitimaban su razón de ser.

No obstante, aquí nos atañe más repasar someramente los procesos que se gestaron en el siglo XIX y que fueron los de mayor incidencia en la definición de un patrimonio cultural colombiano. Por una parte se encontraba el *viaje*, ese desplazamiento que efectuaban con frecuencia los miembros de la elite intelectual, política y socioeconómica, principalmente a Europa, donde además de establecer contacto con sus pares europeos, sus estadías transcurrían entre visitas a museos, monumentos y a otros escenarios ligados con las antiguas civilizaciones y con el surgimiento del nacionalismo moderno, lo que Frédéric Martínez (2001) ha dado en llamar

“nacionalismo cosmopolita”. Se transmitían ideas de progreso y democracia, de civilización, mientras se construía una mirada monumentalizadora y anticuaria de lo edificado, de lo artístico e histórico, una mirada “educada” o más bien “domesticada” (véase más en Zambrano y Gnecco, 2000).

Paralelamente a ello, también se construían nuevas emociones, ante la notoria y acelerada transformación que producía el proceso de industrialización en el paisaje, los bienes, el consumo, la estética y la cotidianidad, entre muchos otros cambios vividos en ese momento en el continente europeo. No en vano David Lowenthal tituló uno de los libros inaugurales del análisis de la construcción del patrimonio cultural *The Past is a Foreign Country (El pasado es un país extranjero)*, refiriéndose a las condiciones que median en la construcción de la idea de *pasado*, en las que la nostalgia se convierte en la protagonista, como emoción que lleva a conmoverse ante la ruina (Pickering y Keightley, 2006), una edad de oro vencida (Foucault, 1964) y la pérdida de la seguridad ante la desaparición de un mundo conocido (Bauman, 2006).

Es así como, en el marco del surgimiento de Colombia como Estado nacional, estos elementos del discurso civilizatorio, humanista y universal conducen a la configuración de un relato de aquello que lo antecedió, el relato histórico nacional, reificado en reliquias, antigüedades, monumentos y símbolos patrios, creados y seleccionados a partir de esa mirada educada, que representan a una nación, evidentemente una comunidad imaginada, como la define Benedict Anderson (1993), para la elite burocrática estatal.

Coleccionistas, viajeros, humanistas, científicos y protohistoriadores (como se les llamó entonces) conformaron gabinetes de curiosidades y museos con colecciones diversas, erigieron monumentos, catalogaron antigüedades, desde los mencionados parámetros de colonialidad intelectual, en los que las emociones de fundamento religioso, como las expresadas ante las reliquias de los santos, buscaban ser revertidas hacia aquello que representa el pasado, como elemento que, como un manto sagrado, brinda seguridad (identidad). Entre otros, la instauración de un Museo Nacional en 1823 (Botero, 2007) significó intentar conferir a una serie de objetos que no pertenecían al ámbito de lo sagrado, la carga simbólica y afectiva de la nueva realidad política del Estado-nación en conformación. Las reliquias propias de esta nueva esfera político-económica se despojaron del sentido de veneración y afianzaron nociones de pasado, de memoria histórica y de identidad nacional.

La primera mitad del siglo xx se constituyó en una época en la que, luego de la promulgación de las primeras leyes que legitimaron la condición patrimonial de

esos objetos, lentamente se inició el proceso de su institucionalización, por medio de entidades como la Academia de Historia (y su Junta de Monumentos Nacionales y Objetos de Mérito Nacional), el Instituto Colombiano de Antropología (con su inspector de Monumentos —arqueológicos—) (Duque, 2005), las facultades de bellas artes (y sus institutos de investigación estética) en las universidades, y con la formación especializada de científicos locales, entre otros (véase más en Bravo, 2001-2002). Bajo la dirección de estos entes se consolidaron los museos, los monumentos, los parques arqueológicos, y se les confirió condiciones específicas como monumentos arqueológicos, históricos y artísticos, un proceso que culminó con la primera ley general de cultura, la Ley 163 de 1959, orientada a preservar la “edad de oro” colombiana, de entornos históricos como los de Cartagena o Villa de Leyva (Therrien, 1999, 2008), de parques arqueológicos como el de San Agustín y el de Tierradentro, de los objetos de oro en un museo destinado solo para ese fin, así como colecciones de arte colonial.

De la Academia surgen los nuevos expertos, ya instituida la mirada educada en las aulas, y se convierten en las autoridades que definen el inventario de artefactos representativos del Estado nacional, esos que otorgan credibilidad a la historia oficial, que alude principalmente a los eventos protagonizados por héroes y las capas dominantes de la sociedad en distintas épocas, y que amplía el espectro de objetos que los representan en iglesias, haciendas, plazas públicas y un diverso mobiliario. Son, pues, esos artefactos los que en nombre de la nación se configuran en su patrimonio cultural. Hoy se constituyen en los elementos protagonistas de la *Lista representativa del patrimonio cultural* del ámbito nacional, del que su mayor parte lo constituyen aproximadamente 1200 inmuebles, 46 centros históricos urbanos, los parques arqueológicos y algunos parques naturales, la mayor parte de ellos concentrados en el área andina del país.

De esta manera, el cúmulo de bienes que se constituyen en patrimonio nacional se convirtió en la herramienta para homogeneizar, entroncar y representar un pasado en común, todo ello en nombre de un pueblo ajeno a la historia oficial nacional, la de la edad de oro, teñida de la emoción nostálgica por un pasado y un paisaje perdido, y la de la estética de la ruina y el monumento (véase por ejemplo Garay, s. f.); una producción de los símbolos nacionales en manos de ese reducido círculo de expertos y autoridades (véase por ejemplo el proceso de monumentalización de la casa donde murió el prócer Nariño, en Therrien, 2008) que actúan en nombre de un Estado altamente centralizado.

A pesar de ello, emergen los estudios sobre el folclor, para dar cabida al pueblo en la memoria nacional, pero asimismo para definir sus atributos particulares, los que hasta la Constitución de 1991 se distinguían por la naturaleza mestiza de la nación, y cuyas diferencias radicaban en las condiciones de la “geografía humana” (en consonancia con una colección producida poco después por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica). Aunque el folclor se constituyó en un campo asumido por expertos investigadores y académicos como objeto de reconocimiento de las comunidades de las cuales emergieron esas expresiones culturales (Pineda, 1947), lo cierto es que prontamente el folclor pasó al campo de las celebraciones festivas y del espectáculo, del gestor cultural y del Estado local, hoy día politizado y comercializado, mientras que como identificación simbólica del país en el exterior se engalana de los símbolos hegemónicos del patrimonio cultural nacional, desestimando así sus versiones populares y más cotidianas.

La Constitución de 1991 y el desarrollo normativo del patrimonio cultural que le sigue, promulgado en 1997, se convierten en una promesa de representatividad de los grupos sociales invisibilizados bajo el manto del mestizaje. Su institucionalización se centraliza aún más después de un primer paso con la conformación de Colcultura, fundada en 1968, en el Ministerio de Cultura, constituido bajo la nueva ley de cultura en 1997. La diferencia inherente en esa idea de una sola nación mestiza con condiciones variables, reconocidas como regiones culturales y geográficas, se transmuta por los preceptos de la multiculturalidad.

No obstante, los procesos de configuración de un patrimonio cultural representativo de esta nueva condición diferenciada de la nación chocan con el largo proceso de estructuración del hábito a partir del cual hasta ahora los expertos y las autoridades identifican los bienes y las expresiones que lo pueden conformar. Pero la emoción nostálgica, la pérdida de la memoria histórica enraizada en la edad de oro, el coleccionismo de mobiliario artístico, el patrimonio arqueológico, no tienen sentido para las comunidades que alguna vez se asumieron como “pueblo rico en folclor”, y hoy son reconocidas como etnias indígenas y afrodescendientes o pueblo rom, o si vamos más allá, para los grupos LGBT, o más aún, para los niños y jóvenes, cuya estética y emoción gira en torno a lo visual, digital y virtual (Cameron y Kenderdine, 2007; Achugar, 1999). Un nuevo intento de normatividad, en 2008, que modifica la ley de 1997 una década después, demuestra la ineficacia del instrumento legal como herramienta de inclusión y a la vez de reconocimiento de la diferencia.

La necesidad de desestructurar el hábito patrimonial

Frente a este hábito arraigado de patrimonialización —hegemónico, educado, civilizatorio— se une un escenario en el cual las motivaciones para la preservación del patrimonio son más complejas y contradictorias, en la medida en que satisfacen esa práctica de la élite experta de monumentalizar y legitimar su versión del pasado y de las tradiciones culturales, a la vez que reflejan los nuevos ideales de *nación*, su diversidad y contemporaneidad. Así emergen estos factores que dificultan la actuación del Estado, como la amnesia cultural (Huyssen, 1995), la domesticación de la memoria (Zambrano y Gnecco, 2000), la invención de tradiciones (Hobsbawm, 1984 [1992]), el empobrecimiento cultural o las causas antrópicas (Ariño, 2007) y naturales del deterioro (González-Varas, 2003), entre los principales.

De manera paralela a esta trayectoria del patrimonio cultural, y ajenos a este proceso, desde la década de los setenta se han desarrollado corrientes teóricas y movimientos sociales que solo desde épocas recientes tienen vigencia para las políticas públicas patrimoniales en las que se demanda el reconocimiento de los grupos sociales marginados, la información y participación de estos en el proceso de construcción patrimonial, la inclusión en la gestión y los beneficios para su sostenibilidad. Las corrientes de historia económica y social (con Germán Colmenares y Jaime Jaramillo Uribe), la antropología aplicada, la sociología de la acción participativa (con Fals Borda), el trabajo social, el materialismo histórico, el arte moderno —y ahora el posmoderno—, el *boom* literario latinoamericano y los nuevos campos tecnológicos, visuales y comunicativos apuntan a convertirse en los nuevos vectores de construcción de pasado, de presente y de futuro del patrimonio, a partir de nuevas miradas y emociones, en diálogo entre expertos y comunidades, en el que estas últimas sean los agentes que configuren su propio hábito de construir como patrimonio aquello que valoren como representativo de sus trayectorias particulares, ajenas a las estéticas y los nacionalismos hegemónicos y excluyentes.

La normatividad, como componente de las políticas públicas en materia de patrimonio cultural, no puede ser el único motor que desencadene hoy estos procesos de construcción patrimonial, menos aún cuando se desarrolla como ejercicio irreflexivo derivado de los condicionantes que, instituidos como hábito, existen tras los referentes hegemónicos que los promueven. A pesar de los veinte años transcurridos desde la promulgación de la Constitución de 1991, de las leyes y decretos que en materia de patrimonio se han expedido, falta realizar y debatir una larga tarea de reexaminar y resignificar aquello que se reconoce, o se reconocerá, como

patrimonio cultural, las posturas desde las cuales esto se realizará y que respondan a los hábitos particulares de las comunidades.

Algunas de estas reflexiones han de orientarse, entonces, a buscar alternativas a los factores que hoy afectan la construcción del patrimonio. ¿Cómo diseñar pedagogías para construir memorias contrahegemónicas y para contrarrestar la amnesia cultural? ¿Cómo construir lenguajes y representaciones patrimoniales antidiscriminatorios? ¿Cómo evitar contenidos de excesivo cientificismo, la “disneyficación” o la exotización en aras de tipificar patrimonialmente la multiculturalidad? ¿Cómo evitar la esencialización de las “culturas” y dar cabida a la otredad? ¿Cómo evitar la enajenación de la vida cotidiana en aras de patrimonializar todo?

Ello además clama por buscar nuevos términos afines a las realidades contemporáneas: más que admirar la ruina, la reliquia, la antigüedad o la nostalgia, hay que discutir cómo el patrimonio exalta o contrarresta fenómenos de mimesis, alteridad, etnicidad, dominación, poder, sociabilidad y convivencia, entre otros.

Bibliografía

- Achugar, Hugo (1999). “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos”, en *Cultura y globalización*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ariño Villarroya, Antonio (2007). “La invención del patrimonio cultural y la sociedad del riesgo”, en Arturo Rodríguez Morató (ed.), *La sociedad de la cultura* (pp. 71-88). Barcelona: Ariel.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Botero, Clara Isabel (2007). *Redescubriendo el pasado prehispánico de Colombia: Viajeros, arqueólogos y coleccionistas, 1820-1945*. Bogotá: ICANH, Universidad de los Andes.
- Bravo, Marta Elena (2001-2002) “Una aproximación histórica a las políticas culturales en Colombia, 1930-1946, 1980-1991: Historia investigada, historia vivida. Memoria de la Cátedra Nacional de Políticas Culturales”. *Gaceta*, 48, Bogotá, Ministerio de Cultura, enero de 2001-diciembre de 2002.
- Cameron, Fiona y Kenderdine, Sarah (eds.) (2007). *Theorizing Digital Cultural Heritage*. Cambridge: MIT Press.

- Duque Gómez, Luis (2005). *Colombia: Monumentos históricos y arqueológicos*, t. I: *Monumentos y objetos arqueológicos*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 2.ª ed.
- Foucault, Michel (1964). “Le langage et l’espace”. *Critique*, 5(7).
- Garay, Alejandro (s.f.). *La exposición del centenario: Una aproximación a una narrativa nacional*. Bogotá: Museo de Bogotá.
- González-Varas, Ignacio (2003). *Conservación de bienes culturales: Teorías, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
- Hobsbawm, Eric (1992) [1984]. “Introduction: Inventing Tradition”, en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huysen, Andreas (1995). *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia.*, Londres: Routledge.
- Lowenthal, David (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martínez, Frédéric (2001). *El nacionalismo cosmopolita: La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República.
- Pickering, Michael y Keightley, Emily (2006). “The Modalities of Nostalgia”. *Current Sociology*, 54(6), noviembre, 919-941.
- Pineda Giraldo, Roberto (1947). “Presentación”. *Revista Colombiana del Folclor*, 1, 1.
- Therrien, Monika (2008). “La monumentalización de un prócer: Estudio arqueológico de la Casa-Museo Antonio Nariño, Villa de Leyva, Colombia”. *Canto Rodado*, 3, 29-64.
- (1999). “Paisaje y patrimonio cultural en Villa de Leyva”. *Revista de Antropología y Arqueología*, 11(1-2), 172-210.
- Wright, Susan (1998). “La politización de la ‘cultura’”, en Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds), *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Zambrano, Marta y Gnecco, Cristóbal (eds.) (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sobre las autoras y los autores

Camilo Borrero García

Abogado, magíster en Derecho y candidato a doctor de la Universidad Nacional de Colombia. Ha focalizado su trabajo profesional en el campo de formación en derechos humanos y derechos culturales, con énfasis en los derechos de las comunidades indígenas, afrodescendientes y raizales. Es profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia desde 1986 y coordinador académico de la maestría en Derecho —Énfasis Investigativo— de dicha universidad. Cuenta con múltiples investigaciones y publicaciones en la materia, como: *Multiculturalismo y derechos indígenas* (2003) y *¿Multiculturalismo o interculturalidad?* (2009).

Ligia Galvis Ortiz

Abogada de la Universidad Externado de Colombia y doctora en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Ha ejercido como docente en las universidades Externado de Colombia, de los Andes y del Rosario, como directora de la maestría en Relaciones Internacionales en la Pontificia Universidad Javeriana, y, desde 2004, como profesora en el doctorado de Ciencias Sociales con énfasis en

Infancia y Juventud de la Universidad de Manizales y la Fundación CINDE. Ha trabajado como asesora en temas de derechos humanos, infancia y adolescencia para múltiples entidades públicas y privadas de los ámbitos nacional e internacional, como la Defensoría del Pueblo, el ICBF, la Corporación Excelencia en la Justicia, la Unicef, la GTZ, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, ACNUR y UNFPA.

Carlos Gaviria Díaz

Abogado de la Universidad de Antioquia, adelantó estudios en áreas de jurisprudencia en Harvard Law School (Cambridge, MA-USA) y tiene un doctorado honoris causa otorgado por la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido candidato presidencial (2006-2010), presidente del partido Polo Democrático Alternativo (2006-2009), senador de la República (2002-2006), magistrado (1993-2001) y presidente de la Corte Constitucional (1996). Fue galardonado con la distinción Jurista Emérito del Colegio de Abogados de Santa Fe de Bogotá en 1997. Algunas de sus múltiples publicaciones académicas son: *Sentencias: Herejías constitucionales* (2002), *Sieyés y el constitucionalismo colombiano* (1992) y *Temas de introducción al Derecho*. Actualmente es director de la Fundación Demopaz.

Otty Patiño Hormaza

Profesional en Ciencias Políticas y Resolución de Conflictos titulado por la Universidad del Valle. Miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, cofundador del Observatorio para la Paz y director del Observatorio de Culturas de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte. Ha sido presidente del Observatorio para la Paz, columnista del diario *El Tiempo* y miembro del Comité Editorial del noticiero AM/PM, director de la revista —y posteriormente del boletín— *Irene*, especializado en temas de conflicto y paz. Ha sido coautor de varios libros, entre los que se destacan *Guerras inútiles*, que versa sobre la violencia y la búsqueda de la paz, y *¿Valió la pena?*, que recopila relatos sobre desmovilización.

Germán Rey Beltrán

Director del Centro Ático de la Pontificia Universidad Javeriana y profesor en la maestría de Comunicación de la misma universidad y en la especialización en

Creación Multimedial de la Universidad de los Andes. Ha sido asesor de Políticas Culturales del Ministerio de Cultura y del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. Participó como asesor del Plan Decenal de Cultura de Medellín (2010-2020), del programa de Diplomacia Cultural de la Secretaría General Iberoamericana, del Observatorio de Culturas de Bogotá y de los Observatorios de Cultura de la OEI y de la OEA. Forma parte del Laboratorio de Desarrollo y Cultura de las universidades de Girona (España) y Tecnológica de Bolívar y fue asesor del proyecto de Economía y Cultura del Convenio Andrés Bello. Miembro de la Junta de la Fundación de Nuevo Periodismo y del Consejo Directivo de Fundalectura. Es miembro del International Study Commission on Media, Religion and Culture. Entre sus obras están *Las tramas de la cultura* (2008), *Industrias culturales, creatividad y desarrollo* (2009), *Creación, industrias y política de la cultura* (2011). Fue el compilador del *Compendio de políticas culturales de Colombia* (Ministerio de Cultura, 2010).

Luz María Sánchez Duque

Abogada de la Universidad de Caldas y candidata a magíster en Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigadora asistente y coordinadora del área de litigio estratégico del Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJusticia). Ha sido profesora de Sociología Jurídica en la Universidad Santo Tomás de Bogotá y profesora auxiliar de Teoría de la Constitución y Argumentación Jurídica en la Universidad Nacional de Colombia.

Mónika Therrien

Antropóloga de la Universidad de los Andes, especialista en Arqueología por el Centre de Recherche Archéologique de Quimper (Francia) y magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente se encuentra cursando un doctorado en Arte y Arquitectura en la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido subdirectora técnica del Instituto Colombiano de Arqueología e Historia (2005-2007) y directora de la Fundación Erigaie (2003-2005). Ha ejercido como profesora de la Universidad de los Andes y de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, seccional Caribe. Actualmente es directora del grupo de investigación Herencia Cultural e investigadora del grupo Patrimonio Construido Colombiano.

Rodrigo Uprimny Yepes

Abogado de la Universidad Externado de Colombia, con maestría en Sociología del Desarrollo (Universidad de París I), doctorado en Economía (Universidad Amiens, Francia) y diploma de posgrado en Resolución de Conflictos (Universidad Uppsala, Suecia). Ha sido profesor de la Universidad Nacional de Colombia desde 1989 en temas constitucionales, Teoría del Estado y Derechos Humanos y profesor visitante de otras universidades, como Los Andes y Santo Tomás de Aquino, y extranjeras como American University (Washington, EE. UU.) y la Universidad de Grenoble (Francia). Ejerció como magistrado auxiliar de la Corte Constitucional durante diez años y como perito de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Actualmente es conjuuez de la Corte Constitucional y del Consejo de Estado, y director de la Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia). Ha publicado numerosos artículos y libros sobre temas constitucionales, administración de justicia y derechos humanos.

Sergio Villena Fiengo

Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura. Profesor asociado de la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica, miembro del Consejo Científico y del Consejo Asesor del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica. Ha realizado múltiples investigaciones relacionadas con temas de identidad y cultura, como “El fútbol y las identidades: Prólogo a los estudios latinoamericanos” y “Gol-balización: identidades nacionales y fútbol”, en Pablo Alabarces (coordinador), *Futbologías: Fútbol, identidad y violencia en América Latina* (Buenos Aires, Clacso, 2003) y “El fútbol representa el ideal nacionalista”, en *100 miradas a la realidad ecuatoriana* (Quito, Flacso, 2001).